

caído en la cuenta de que no era tanto el puritanismo, como más bien el consumismo hedonista, el *ethos* que se correspondía con el fordismo

Vemos así que Gramsci valoriza más el trabajo que el ocio, subordina el segundo al primero, manteniendo por tanto una actitud favorable a la centralidad social del trabajo⁸⁵. Por su parte, el productivismo de Gramsci, combinado con un concepto reducido de trabajo como pura actuación técnica, le lleva a postular la necesidad de una “rígida disciplina” que evite la ociosidad y el “desorden moral”, cosas todas ellas perjudiciales para la producción. La cuestión viene siendo, por tanto, poner a los seres humanos como prioridad sobre la producción, o a la inversa. Como afirma Capella, Gramsci “concebía el socialismo como interesado ante todo por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el progreso material” (cit:56). Gramsci, advierte este autor, tenía una idea más bien “naturalista” de las necesidades humanas en la “sociedad de la abundancia”, como consumo de bienes materiales, mientras que Marx no se refería a la misma “abundancia” ni a las mismas “necesidades” que la sociedad capitalista estimula; Gramsci, al contrario, no parecía plantearse la diferencia. En esa misma época, por lo demás, otros marxistas adoptaban posiciones contrarias (Lukács, Marcuse, Benjamin...).

2.4. Althusser

Althusser, a diferencia de otros marxistas, no analiza en su obra específicamente el concepto de trabajo ni efectúa análisis alguno sobre los procesos de trabajo en el capitalismo. Sin embargo, algunas indicaciones significativas para la cuestión que nos ocupa puede rastrearse en algunos de sus textos, así como en el espíritu general que los anima. En la obra de Althusser, así como en la de su escuela, el estructuralismo marxista, la superioridad del socialismo sobre el capitalismo se mide por el mayor desarrollo de las fuerzas productivas que conseguiría el primero, criterio “objetivable” que es por tanto

⁸⁵ También Kolakowski advierte esta centralidad productivista del trabajo en Gramsci, cuando afirma que para él “la tarea de los productores reales no sólo era dirigir la producción, sino organizar toda la vida social. La sociedad del futuro, por así decirlo, había de tomar su modelo de una planta comercial” (1978: 222).

independiente de cualquier idea "humanista" sobre la "libertad" o la "esencia" del ser humano (Jay, 1984: 411). Puede decirse que Althusser ligaba internamente la concepción productivista con el concepto reducido de trabajo: la discusión sobre la "alienación" o "desalienación" en el trabajo, sobre si es posible una dimensión no instrumental en él, sobre si cabe algún tipo de "autonomía" o "autorrealización", simplemente no es relevante, porque no es científica (corresponde a un tipo de pensamiento joven-hegeliano, idealista, humanista e ideológico, que Marx abandonó en la segunda etapa de su obra). Así, el único criterio restante, el único punto de apoyo que queda en el trabajo es el poder instrumental de desarrollar las fuerzas productivas lo más posible. De este modo, el productivismo viene a ser consecuencia de un concepto reducido de trabajo, proveniente de una interpretación positivista de Marx.

Como advierte Sánchez Vázquez (1967:162, nota 17), Althusser contrapone el Marx de los *Manuscritos*, que concibe el trabajo como "*la esencia del hombre*" (a la manera hegeliana) -lo cual es para Althusser un "*idealismo del trabajo*" o una "*ideología antropológica del trabajo*"⁸⁶- al Marx de *El Capital*, donde se analizan las *condiciones materiales* del proceso de trabajo, que sería un Marx materialista y científico. Althusser, por tanto, adopta decididamente un concepto reducido de trabajo, puramente materialista e instrumental, donde no cabe potencial moral ni expresivo alguno. Esta posición, como bien advierte Jay, implica la incapacidad para distinguir entre *techné* y *praxis* (tan denunciada, de diversos modos, por filósofos como Heidegger, Gadamer, Habermas, o Arendt), haciendo frente común con el utilitarismo y el positivismo burgueses, y adoptando un "fetichismo de la producción" que privilegia únicamente la dimensión cognitivo-instrumental de la actividad laboral humana⁸⁷.

Althusser tiende a identificar trabajo con producción, y a hacer equivaler también el concepto mucho más amplio de *praxis* al de producción. Esto último puede comprobarse en su definición de la *praxis* como un proceso calcado del de producción material que describe Marx en el capítulo V de *El Capital*: "Por *práctica* en general

⁸⁶ Idea que, con matices, también recoge Baudrillard (1973).

⁸⁷ Por otro lado Althusser consagra también sibilinamente la división elitista entre trabajo manual e intelectual: "La distinción elitista entre ciencia para unos pocos e ideología para los demás sugería una división inevitable del trabajo entre la vanguardia y las masas. La característica distinción burguesa entre trabajo mental y manual de las sociedades orientadas al intercambio era así valorizada más que socavada en su obra" (Jay, 1984:412).

entenderé cualquier proceso de transformación de un determinado material bruto en un producto determinado, una transformación efectuada por un determinado trabajo humano, usando determinados medios («de producción»)" (*Pour Marx*, citado en Markus, 1982: 170; s.o.).

Por lo que hace a su identificación entre trabajo y producción (que vimos no se daba en Marx), pueden distinguirse dos etapas. En *Pour Marx*, Althusser identifica trabajo y producción, contrariamente a lo que hacía Marx en los *Grundrisse*, que diferenciaba ambos al hablar de que llegado un nivel de automatización, la producción podría realizarse casi sin trabajo, y por lo tanto proceso de trabajo y de producción no tendrían por que ir unidos⁸⁸. En una segunda etapa, en *Lire le Capital* (sobre todo en el cap.8 sobre "El objeto del capital"), Althusser ya introduce esa distinción entre proceso de producción y proceso de trabajo: el proceso producción es lo que impone socialidad al trabajo, que sin ella sería pura técnica. Como dice Markus, sin embargo, "la tendencia básica «tecnicista» de los primeros escritos permanece en la práctica como dominante en lo sucesivo" (ibid.: 171). en la obra de Althusser. Por si fuera poco, Althusser, a diferencia de Marx, subordina las relaciones sujeto-sujeto a las relaciones sujeto-objeto, las primeras son definidas en base a las segundas, a las relaciones de los seres humanos con el proceso de producción material.

La producción material, concebida como actividad meramente instrumental, es claramente el modelo de acción humana para Althusser. E incluso, en su "teoría de la práctica teórica", aplica esta concepción "productivista" a la teoría y de la actividad intelectual. Lleva a cabo una identificación *teoría* (o actividad intelectual) con *producción y trabajo*: "La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento*. Considerado en sí mismo, todo trabajo teórico supone, en consecuencia, una materia dada, y «medios de producción» (los conceptos de la «teoría» y su modo de empleo: el método)" (Althusser, 1965:142; s.o.). Así, la ciencia y la actividad intelectual se conceptúan de

⁸⁸ Markus (1982: 170-171), sin embargo, interpreta de forma distinta toda esta cuestión: para él la noción amplia es la de producción y la estrecha la de trabajo, de tal manera que si rechaza la identificación althusseriana entre trabajo y producción es por reducir la producción a trabajo, y no, como se hace aquí, por reducir el trabajo a producción. Ya vimos, sin embargo, que *ambos* conceptos son amplios en Marx.

forma prácticamente calcada a como conceptuaba Marx el trabajo en *El Capital*, con el evidente objetivo de prestigiar tal actividad (lo que supone, claro está, un punto de vista que, a la manera de los regímenes soviéticos, se siente en la obligación de justificar de alguna manera el hecho de que el teórico y el intelectual queden liberados del trabajo manual):

“Cuando se desarrolla una ciencia ya constituida, ésta trabaja, por lo tanto, sobre una materia prima (Generalidad I) constituida de conceptos todavía ideológicos o de “hechos” científicos, o de conceptos ya elaborados científicamente pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia (...). Transformar la Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia.

Pero ¿quién trabaja? ¿Qué debe entenderse por la expresión: la ciencia trabaja? Toda transformación (toda práctica) supone (...) la transformación de una materia prima en productos por medio del empleo de medios de producción determinados” (ibid.:152).

La reducción de la teoría al modelo de la producción no es más que otro indicio del claro productivismo de Althusser, que compartía -además del concepto reducido de trabajo- con los autores que hemos venido estudiando hasta aquí. En el resto del capítulo, sin embargo, y aún dentro del concepto reducido de trabajo, analizaremos a varios pensadores marxistas (o post-marxistas en el caso de Gorz) que mantenían ese concepto sobre un trasfondo de antiproduccionismo.

2.5. Lafargue

Paul Lafargue, yerno de Marx y uno de los introductores del marxismo en España, fue también uno de los marxistas más curiosos y atípicos que ha dado esta tradición. Sus planteamientos eran totalmente distintos de los de los marxistas ortodoxos, pero veremos que mantiene una continuidad con ellos en la adopción de un concepto reducido de trabajo.

En su famosa obra sobre *El derecho a la pereza* (1880), Lafargue defiende una posición de rechazo radical del trabajo y valorización del ocio y la pereza como valores a reivindicar por parte de un movimiento obrero que, según él, había asumido demasiado los valores de la ética burguesa del trabajo compulsivo y ascético. Su antiproduktivismo deriva precisamente, por tanto, de su adopción de un concepto reducido de trabajo en el que no cabe liberación ni autorrealización alguna. Para Lafargue, la clase obrera debía aspirar a la liberación *del* trabajo, y no *en* el trabajo. “No había, en su opinión, trabajo enajenado y trabajo liberado, como pensó Marx; la auténtica oposición enfrentaba al trabajo embrutecedor con el ocio placentero” (Pérez Ledesma, 1991:59). Defendía con énfasis la reducción de jornada como única política coherente, una vez se ha asumido que el trabajo es de por sí alienante y embrutecedor, y derrochaba ironías en contra de la exaltación del trabajo que percibía en los socialistas de su época (y que, como vimos, poco podía inspirarse en Marx). Según Lafargue, el avance tecnológico y la aplicación de máquinas al proceso de producción serían los auténticos liberadores del proletariado, idea que no estaba exenta de un cierto determinismo tecnológico que cuadraba más mal que bien con el antiproduktivismo del autor, al cifrar la liberación en el desarrollo casi “autónomo” de las fuerzas productivas: “la máquina es la redentora de la Humanidad” (Lafargue, 1880:157).

Curiosamente, Lafargue también defendía, al igual que Gramsci, la “organización científica del trabajo” como medio de emancipación de los obreros; hay que tener en cuenta sin embargo que tal expresión no equivalía en 1880 a nada parecido al taylorismo, sino a la intención de evitar trabajo penoso al obrero y de poder reducir la jornada laboral; sin embargo, el ingenuo optimismo tecnológico de Lafargue le impedía advertir que no puede existir una organización puramente “científica” del trabajo independiente de determinadas opciones políticas y morales, que afectan a su organización social.

La imagen de la sociedad socialista en Lafargue era prácticamente el reverso del ideal de los predicadores protestantes y moralistas victorianos que abogaban por la ética del trabajo duro y sin descanso; para Lafargue, la sociedad libre sería aquella en la que se trabajase lo menos posible. En todo caso, “el trabajo se convertirá en un condimento de los placeres de la pereza, en un ejercicio benéfico al organismo humano y en una pasión útil al organismo social cuando sea sabiamente regularizado y limitado a un máximo de

tres horas" (Lafargue, 1880:132). Lafargue no dice, como Marx, que el trabajo podrá llegar a ser placentero y una "necesidad vital", sino que, siendo como es necesario a pesar de ser penoso por naturaleza, podrá, como mucho, llegar a ser útil a la sociedad si se reduce su duración (permitiendo así que florezca la pereza en el resto del tiempo), pero desde un punto de vista totalmente instrumental; la expresión "pasión" no hay que entenderla en la cita anterior como "algo que se hace por gusto y con satisfacción", sino como "prurito" o "comezón" de hacer algo compulsivamente, que es lo que para Lafargue caracteriza al trabajo y a quienes lo defienden; así, en la página siguiente habla de "la pasión ciega, perversa y homicida del trabajo".

Podría interpretarse que Lafargue es "productivista" en un aspecto concreto: en su valoración de la distinción entre trabajo productivo e improductivo. Para él la función de quienes se dedican a los "servicios domésticos" consiste "no en producir, sino en servir a unos cuantos miles de holgazanes que forman las clases privilegiadas", mientras ellos mismos, "destinados a la servidumbre, no solo no producen nada, sino que viven del producto del trabajo ajeno" (1880: 101), esto es, y si utilizamos la distinción en el sentido (a-valorativo y puramente económico) en que la empleaba Marx, no producen plusvalía, sino que consumen rentas. Pero el productivismo se desvanece relativamente cuando Lafargue añade la verdadera razón de este desprecio del trabajo improductivo: "Si esta clase estuviese empleada en la producción, ¿qué disminución resultaría inmediatamente en la jornada del obrero?" (ibid.) (suponiendo, claro está, que se "repartiese" el trabajo racionalmente). Lafargue sólo critica el trabajo improductivo como un derroche de recursos que se traduce en el sobre-trabajo para otros⁸⁹.

Lafargue, sin embargo, no sigue aquí a Marx en la "neutralidad valorativa" respecto de la distinción entre trabajo productivo e improductivo: desprecia claramente a los "improductivos" como parásitos, ignorando que, según la definición de Marx (1863-1866), y con respecto a las necesidades sociales y humanas, un trabajador productivo puede ser tan inútil socialmente como uno productivo (por ejemplo, un payaso, un abogado al servicio de una empresa, un fabricante de objetos de lujo, etc.), y viceversa, alguien que trabaja improductivamente en el capitalismo puede tener una gran utilidad

⁸⁹ Algo parecido viene a decir Gorz, 1988, cuando advierte que el crecimiento del empleo en el sector de servicios personales es socialmente irracional; la idea está casi calcada de Lafargue.

social (por ejemplo un médico, una enfermera o un profesor que no trabajan para un capitalista privado): para Marx, ser trabajador productivo no era una honra, sino “una desgracia”. Por otro lado, y según este punto de vista, ¿qué diría Lafargue con el trabajo doméstico-familiar de las amas de casa (que realizan las mismas actividades que los servicios domésticos, pero sin cobrar)?, ¿también ellas serían parásitas que viven del trabajo ajeno y sobrecargan de trabajo productivo a los obreros? Puede que no haya aquí productivismo en sentido estricto, pero sí hay una cierta ignorancia teórica -por otra parte, no exclusiva de Lafargue, sino compartida por la mayoría de los autores que estudiamos- de la necesidad social de trabajos “reproductivos” como “la otra cara” de los productivos (el error, hay que insistir, proviene de confundir la “productividad” del trabajo con su “necesidad” social; como se cansó de advertir Marx, no tiene nada que ver una cosa con la otra: un trabajo improductivo puede ser útil y necesario). Concedamos sin embargo que es la desigual distribución del necesario trabajo, y no tanto el productivismo, lo que explica que Lafargue critique también a los burgueses por “improductivos”, y que denuncie su ociosidad (1880: 137), esa misma ociosidad que sería una bendición si estuviese equitativamente distribuida.

Si el trabajo sólo puede ser carga alienante y molestia a evitar, el salario como compensación de lo penoso del trabajo se impone: “Mientras más penoso es el trabajo, mientras más fuerza vital consume en un espacio dado, mejor retribuido debe ser” (ibid.:105), al contrario de lo que ocurría (y ocurre) realmente en la sociedad capitalista (y generalmente, en casi todas las demás conocidas: ver Martínez Alier, 1976); esta sería la única manera que tiene la sociedad de compensar a quien lo realiza, además de la reducción de jornada. Aún persiste en la sociedad capitalista, por tanto, el desprecio antiguo de los trabajos penosos, manifestada en esta curiosa desigualdad de salarios; en el fondo, aquí hay, por parte de Lafargue, la invocación a que la sociedad “valore más” el esfuerzo que suponen esos trabajos, recompensándolos con mayor retribución: es decir, paradójicamente, una valorización del trabajo, aunque sea en términos puramente monetarios, y precisamente por lo penoso que es. Así afirma también Lafargue el conocido principio de que “quien quiera comer, trabajará” (ibid.:108): precisamente porque el trabajo es penoso, hay que compartirlo entre todos por igual. Sería un lema ligeramente diferente del de “El que no trabaje, que no coma”, enarbolado por la clase

obrero en el s.XIX, y que Lafargue veía como prueba de que se habían contagiado de la glorificación moralista del trabajo (ibid.:139). Pero lo interesante es que Lafargue aboga, con esta idea, a su pesar, por una cierta centralidad del trabajo, al establecer cierto vínculo entre trabajo y retribución, que Marx rechazaba (al menos en la fase comunista de la revolución).

Las tendencias simplificadoras y diletantes de la obra de Lafargue, así como sus carencias teóricas, notadas por Kolakowski (1977: 143ss), se aprecian con claridad en todo lo anterior. Como afirma correctamente el estudioso polaco,

“Lafargue, al contrario que Marx, considera el comunismo sólo desde el punto de vista del consumo. Es cierto que Marx consideró la reducción de la jornada laboral como un rasgo básico de la sociedad futura, pero con ello pensaba en que los hombres realizaran menos trabajo necesario y disfrutasen de más tiempo para su libre actividad creativa. Según él, el comunismo no era primordialmente una oportunidad para el consumo despreocupado, sino para la autorrealización en la acción” (ibid.:149)

La aportación de Lafargue, por bien intencionada que fuese, además de suponer el retorno al buen salvaje y a la naturaleza, era entonces “ingenua y trivial” según Kolakowski por considerar que el puro disfrute pasivo podía realizar las aspiraciones humanas, esto es, por basarse en un concepto reducido de trabajo.

2. 6. Lukács

Tanto el marxista húngaro Georg Lukács como su contemporáneo Korsch, principales representantes del marxismo neohegeliano que desafió la doctrina ortodoxa de la II Internacional, le prestaron poca atención al concepto de trabajo (Kellner, 1973: 2). Sin embargo, las dos obras principales de Lukács (Historia y conciencia de clase, y la Ontología del ser social), manifiestan de alguna manera su adhesión a un concepto reducido pero no productivista de trabajo (aunque esto último puede cuestionarse un tanto, sobre todo en la segunda de las obras citadas).

En sus primeras obras, escritas bajo la impresión causada por el estallido de las revoluciones obreras en Rusia, Alemania y Hungría (éstas dos últimas malogradas), ante la alternativa marxiana de situar el reino de la libertad bien en el trabajo desalienado, bien más allá del trabajo, Lukács se situaba claramente en la segunda posición (entre otras cosas porque, como afirma Jay, en 1918 todavía no se conocen los *Manuscritos* de Marx, ni mucho menos los *Grundrisse*, que son las obras donde con más claridad aparece el concepto amplio). Para Lukács, la extensión de la cultura, uno de los objetivos principales de la revolución socialista (recuérdese que fue comisario de cultura en el gobierno revolucionario húngaro de 1918), únicamente se hace posible cuando acaba el trabajo penoso. Aquí, evidentemente, está implícito el hecho de que Lukács no parece considerar conveniente, como Marx, llamar “trabajo” a las actividades de creación cultural, intelectual o artística.

Sin embargo, y a pesar de este concepto reducido, Lukács sí fue crítico de la deshumanización que supone la “racionalización” de la existencia, aplicada no sólo al trabajo sino a otras esferas de la vida social; su análisis combina ese concepto weberiano con el de la “cosificación”, que se encuentra en la obra de Marx⁹⁰. Lukács critica así la especialización extrema de la actividad productiva y la “racionalización” del proceso de trabajo mecanizado, que pone a las personas al servicio de una relación cosificada con el mundo (1923b: 32ss). En *Historia y conciencia de clase* (1923), su obra más conocida, Lukács no aborda directamente el tema del trabajo o de la liberación en relación con el mismo. Le interesan temas más políticos, y, sobre todo, la extensión del concepto de cosificación a otros fenómenos sociales distintos de la producción, así como la conciencia de clase del proletariado y su disposición para una acción revolucionaria. Más tarde, en el muy autocrítico prólogo que escribió para esa obra en 1967, confesaba que no había acertado a distinguir, como Marx, entre alienación y objetivación, lo cual nos puede dar una pista sobre el origen de su concepto reducido, y de su idea de que toda liberación debía buscarse fuera del trabajo. La influencia de Max Weber, y de su concepto de racionalidad orientada a los fines (que conllevaba una concepción

⁹⁰ No es exacta la afirmación de Kolakowski (1978: 269) de que este término no fue utilizado por Marx, pues se encuentra varias veces hacia el final del Libro III de *El Capital*, y alguna otra en el párrafo sobre el “fetichismo de la mercancía”, aunque verbalizado y no como sustantivo.

instrumental-estratégica y teleológica de la acción social), pueden haber pesado también en la concepción reducida lukacsiana en estos años. Sin embargo, parece adoptar posiciones antiproductivistas cuando por ejemplo repuso a Bloch (en una línea curiosamente precursora de Castoriadis) que ni la "economía" ni las "fuerzas productivas" eran sólo "cosas objetivas" o materiales que se opondrían a la cultura y al "espíritu", y que una revolución debería re-definir las mismas fronteras que parcelaban la realidad social, dándole otro sentido distinto a la "producción" (Jay, 1984).

El antiproductivismo de Lukács, si es que se le puede atribuir, es sin embargo algo ambiguo. Al igual que otros teóricos marxistas de su tiempo como Korsch o, en cierto modo, Gramsci, Lukács adoptó una actitud "obrerista", manifestada sobre todo en *Historia y conciencia de clase*; en ella, Lukács argumenta que quienes "participan del proceso de producción" se encuentran en situación de acceder a un conocimiento superior acerca de la historia y la situación social que el de los "intelectuales" (argumento que sería invertido años después por Mannheim). Por tanto, sería el trabajo material, productivo, el que constituiría no sólo la socialidad del ser humano, sino también su conciencia y la propia validez de la misma. La concepción del trabajo de Lukács presenta así un "estrechamiento" respecto de la marxiana -por cuanto se reduce únicamente a su dimensión teleológica o instrumental-; al mismo tiempo, la posición de Lukács resulta ambigua por lo que hace al productivismo: ensalza la actividad productiva como la única que humaniza y socializa al ser humano, y como la única que crea la conciencia "correcta" de la situación, pero también entiende que la liberación *del* trabajo es un objetivo claro para favorecer actividades "más elevadas" como las culturales, y captó con claridad, como no fue capaz de hacerlo Gramsci, la deshumanización y las consecuencias perversas que eran inherentes a los métodos de "organización científica del trabajo".

La no lectura de los *Manuscritos* o los *Grundrisse* por parte de Lukács no puede ya ser alegada en sus posiciones de los años 50 y 60, y especialmente en su obra póstuma *Ontología del ser social*. Allí Lukács identifica claramente trabajo y teleología (a la manera de Hegel en su *Lógica*), sin ir más allá para introducir otras determinaciones (como sí hacía Marx). El trabajo, entendido puramente en términos de acción teleológica (esto es, de acción instrumental), es lo que posibilita y constituye al ser humano como ser

social. Nótese aquí que Lukács, bien es cierto, introduce una determinación social en el trabajo, pero en términos puramente instrumentales; la dimensión social que hace surgir el trabajo no tiene una naturaleza distinta de la teleología, ni se yuxtapone a ella, sino que nace de la teleología misma; la instrumentalidad, la teleología es en sí social: el ser social "nace "con el proyecto teleológico en el trabajo, para el que no existe analogía en la naturaleza. (...) Con el acto de proyección teleológica en el trabajo, el ser social mismo aparece" (1978a: 7). Lo que enfatiza aquí Lukács es el poder de la conciencia para transformar instrumentalmente la realidad como diferencia específica del ser humano respecto del animal, y como base fundadora de su socialidad (con lo cual se hará acreedor de las críticas habermasianas respecto de la "filosofía de la conciencia" y el "paradigma de la producción", que son menos aplicables, como vimos, a Marx).

El trabajo es para Lukács la categoría central de una ontología (1978a: 6). Y tiene un carácter esencialmente teleológico. Por eso también cualquier acción social se concibe como teleológica, porque el trabajo es la base y origen de la sociedad (va mucho más allá de Engels). No es que Marx negara esta dimensión teleológica del trabajo: como vimos es la que más utiliza por ejemplo en *El Capital*; pero Lukács no hace referencia para nada a otras dimensiones que Marx sí analizaba: todo se reduce a relaciones teleológicas entre los sujetos y el mundo exterior. Lo social y lo teleológico están ligados. La producción es el momento predominante y el origen de sociedad (1978a: 76):

"el trabajo es desde el punto de vista genético el punto de partida en la hominización del hombre (...) y todas las demás formas de actividad humana ligadas a valores variados sólo pueden aparecer de forma independiente cuando el trabajo mismo ha alcanzado ya un nivel relativamente alto" (1978a: 80)⁹¹.

La prioridad del trabajo es total en Lukács, no simplemente en términos del teorema de la base y la superestructura, sino histórica, genética y ontológicamente. Puede cuestionarse si esta prioridad no se basa en una confusión entre condición y causa, que afectaría también a otros marxistas e incluso en ocasiones al propio Marx: que

⁹¹ Por cierto que Lukács tenía, a juzgar por lo que han mostrado antropólogos como Sahlins o Clastres, una idea bastante inexacta del trabajo en el origen de la humanidad, cuando decía que "El hombre primitivo estaba de por vida ocupado en el problema de su propia reproducción física" (Holz y otros, 1967: 161).

el trabajo sea condición de la vida social y humana, no quiere decir que sea la causa última a la que se puedan reducir todos los fenómenos de la misma⁹². Pero además, la construcción de una ontología marxista tan decidida como la de Lukács puede chocar con el carácter radicalmente histórico de las categorías de Marx, y de sus análisis, especialmente los referidos al trabajo.

El trabajo, además, queda ligado en Lukács a técnica y a conocimiento del mundo (1978a: 96), con lo que se enfatiza más su carácter cognitivo-instrumental. El trabajo es técnica porque actúa con mediaciones sobre el mundo, y debe basarse por tanto en un conocimiento correcto de éste para que su proyecto teleológico tenga éxito. La evolución social consiste en hacer cada vez más complejas y elaboradas esas mediaciones técnicas y ese conocimiento; el criterio es el éxito teleológico, la eficacia. Como se ha dicho, sin embargo, el trabajo no es sólo una acción teleológica, es también un modelo para analizar la práctica social: "el trabajo puede ser visto como el fenómeno original, como el modelo del ser social" (1978b: v). Se rige únicamente por la relación sujeto-objeto. Lukács dice que analiza el trabajo como abstracción, igual que Marx, pero lo lleva a extremos mucho mayores. No es que el trabajo sea teleológico, es que es la teleología misma para Lukács, su forma original: el trabajo no es una realización de un proyecto teleológico, sino que la estructura teleológica de la acción humana nace con el trabajo, y se extiende después a todo el reino social (1978b: 3ss). Lukács ontologiza así ese carácter del trabajo, situándolo como el origen de la conciencia misma del ser humano.

El concepto reducido de Lukács se aprecia también en su idea de que el hombre en el trabajo lleva a cabo también un "autocontrol de sus emociones", aplaza la gratificación (1978b: 45). La "autorrealización" se entiende únicamente, a la manera de Engels, como la conquista del dominio sobre la naturaleza (ibid.: 46), o incluso como un "actuar teleológico sobre la propia subjetividad" (ibid.: 128); tanto la dimensión práctico-moral como la estético-expresiva se reducen aquí a la cognitivo-instrumental.

En unas entrevistas concedidas en 1966 (Holz y otros, 1967), Lukács volvió a abordar el tema del trabajo. Para el teórico húngaro, "es muy importante el aserto de

⁹² Durkheim ya distinguía muy bien entre ambas cosas, condición y causa, en sus reglas del método sociológico (1895).

Marx de que el trabajo será forzosamente, siempre, un reino de la necesidad” aunque se le puedan dar “formas humanitarias” (Holz y otros, 1967: 74): vemos aquí el típico concepto reducido, basado en la interpretación que hemos criticado del Libro III de *El Capital*. Sin embargo, Lukács flexibiliza un poco más su postura: a requerimiento de los entrevistadores, acepta que otras tecnologías más “humanas” podrían hacer más agradable el trabajo. Rechaza decididamente (ibid.: 96), empero, la idea de Fourier y Schiller de transformar el trabajo en juego (probablemente en referencia a Marcuse, cuyas ideas en ese sentido estaban entonces muy en boga). Aboga, coherentemente con ello, por la expansión de la esfera del ocio a costa de la del trabajo, al suponer que éste ha de ser necesariamente no-placentero y alienante; pone asimismo como ejemplo a la Atenas antigua, donde una parte de la población se liberó del trabajo, aunque; eso sí, gracias a los esclavos (ibid.: 77). Se muestra, sin embargo, claramente antiproduccionista: el desarrollo de las fuerzas productivas no es otra cosa que el de “los hombres y sus aptitudes”. Y finalmente, se hace eco de los discursos de los años 60 sobre la “sociedad del ocio” cuando afirma que “no hay duda de que, con el problema del ocio y su empleo, han pasado a primer término problemas totalmente nuevos” (ibid.: 109). No hay duda de que la sociedad del ocio bien entendida era para él un sinónimo del “reino de la libertad” marxiano, y una superación del trabajo como tal.

2.7. Gorz

André Gorz es quizá el teórico social post-marxista (dejando aparte a Habermas, cuya obra se estudiará en el capítulo 4) que mejor encarna la adhesión a un concepto antiproduccionista pero reducido de trabajo, lo que justifica dedicarle un análisis algo detallado. El pensamiento de Gorz respecto del trabajo y de cómo conceptualizarlo ha evolucionado a lo largo de los casi 30 años que tiene ya su obra, aunque manteniendo, como el de Marx, una clara continuidad de fondo. En los primeros años 70, cuando edita *Crítica de la división del trabajo* (1973), mantiene posturas antiproduccionistas (contrarias tanto al capitalismo como al modelo soviético de organización de la

producción y de la sociedad) y a favor de la autogestión obrera y la autodeterminación de los trabajadores y trabajadoras en el proceso de producción. Hay aquí aún un cierto optimismo sobre la posibilidad de desalienar el trabajo en una sociedad socialista autogestionada (no en el capitalismo).

El primer libro importante (e impactante⁹³), de Gorz fue *Adiós al proletariado* (1980). ¿Qué postura tomaba Gorz allí en lo concerniente a nuestro tema?⁹⁴ Realmente hay que reconocer que los planteamientos de Gorz se adelantaron, en muchos sentidos, a los que hoy día están haciendo numerosos autores de la izquierda europea y del post-marxismo (como Claus Offe o Philippe van Parijs). Las numerosas críticas políticas que recibió no nos interesan mucho aquí. Lo que importa es mostrar que, independientemente de sus virtudes o defectos como planteamiento político, Gorz parte de un concepto claramente reducido de trabajo -si bien claramente antiproduccionista-. El libro se abre abogando por “la liberación del tiempo y la abolición del trabajo” (1980: 1), expresión que, en las pocas ocasiones en que Marx la utilizó, como vimos, significaba abolición del trabajo asalariado; la cuestión es que esa precisión está de más en el caso de Gorz: efectivamente, con la expresión “abolición del trabajo” se refiere Gorz, como Marx, a la abolición del trabajo asalariado; pero la diferencia está en que para Gorz “trabajo” equivale ya a “trabajo asalariado”, y resulta inadecuado aplicarlo a otras actividades que no se realicen dentro de una relación social mercantil. El trabajo para Gorz es idéntico al empleo asalariado, nació por tanto con el capitalismo. El trabajo se define en la obra de Gorz como “actividad llevada a cabo para otro, a cambio de un salario, dentro de formas y horarios establecidos por la persona que paga el salario, y para un propósito no escogido por el trabajador” (ibid.). Con esta definición, está claro que no tiene sentido hablar de trabajo libre o desalienado, sino únicamente de “actividades autónomas” o “libremente elegidas” por oposición a la actividad heterónoma que (por definición) es el trabajo para Gorz: “El trabajo y el empleo se han vuelto intercambiables” (ibid.). A partir de ahí, la argumentación de Gorz es un tanto

⁹³ El libro de Gorz fue muchas veces criticado con poca atención y basándose en fuentes secundarias; sobre las confusiones e incomprensiones respecto de la obra de Gorz en general, véase Bowring (1996).

⁹⁴ Dejaremos aquí de lado, para no complicar la exposición, y por tangenciales, las cuestiones de la “nueva clase” social que Gorz creía ver, o de la emergencia de una sociedad post-industrial.

redundante de la de Marx, pues todo lo que nos muestra es que el trabajo asalariado es heterónomo, no-libre, alienado, etc., cosa que Marx ya demostró hasta la saciedad.

En todo caso, Gorz contrapone el trabajo (asalariado) a la "actividad libre" autónoma que es un fin en sí mismo, creativa y con potenciales estéticos y de autorrealización. Gorz aclara que eso "no significa la abolición de la necesidad de esfuerzo, del deseo de actividad, del placer de la creación, de la necesidad de cooperar con otros y ser de alguna utilidad a la comunidad" (1980: 2), sino simplemente que todo eso no tiene sentido llamarlo trabajo, porque el trabajo como categoría unificada nació con el salario capitalista. El trabajo doméstico tampoco estaría incluido en el concepto de trabajo, pero tampoco en las actividades autónomas, lo cual resulta algo confuso, puesto que a veces Gorz lo llama "trabajo para uno mismo o sus familiares" (si el trabajo equivale a empleo, ¿por qué llamar a esto trabajo?). En esta obra de Gorz, la consigna, ciertamente radical, no era liberarse en el trabajo, sino del trabajo: abolirlo, no humanizarlo.

¿Es la adhesión de Gorz al concepto reducido de trabajo una pura cuestión terminológica y nominalista? Podría plantearse, desde luego, esta cuestión. ¿Qué importancia puede tener cómo llamemos a una actividad, si estamos de acuerdo en que sus características la hacen inhábil para la actividad humana autónoma y autorrealizadora? De acuerdo, podría decirse, Gorz sólo otorga el nombre de "trabajo" a una actividad asalariada, heterónoma, pero admite que puede haber actividades autónomas fuera de ella: que las llamemos trabajo o no puede parecer algo secundario. Sin embargo, dos argumentos pueden oponerse a este modo de abordar el planteamiento de Gorz. En primer lugar, se puede sostener que tiene un sentido teórico, más allá de la convención terminológica, llamar también "trabajo" a actividades que, si bien no entran en una relación mercantil o asalariada, mantienen unas curiosas similitudes con muchas de las que sí se hacen a cambio de un salario; este sentido teórico de la palabra "trabajo" se encuentra también en la conciencia común, que ya utilizaba esa palabra para determinadas actividades antes del predominio de la relación asalariada (véase Godelier, 1980; Battaglia, 1973; Williams, 1976; Castel, 1995; Corominas y Pascual, 1983): si el criterio de Gorz es que el sentido de la palabra "trabajo" ha de ser el de "empleo", porque es el original, cabe aducir que existen sentidos más antiguos todavía: ¿por qué no

adoptar éstos, en lugar del que la sociedad capitalista ha impuesto como el único válido?, o mejor, ¿por qué aceptar el criterio capitalista de lo que es o no trabajo, en vez de oponerle criterios alternativos, como por ejemplo hizo Marx?, cuando Marx hablaba de la actividad del artesano independiente como “trabajo libre y autorrealizador”, parece que usaba el término “trabajo” con toda la intención de mostrar que el trabajo asalariado no era la única forma de trabajo posible; ¿es realmente plausible teóricamente no denominar como “trabajo” a esa actividad, o a las actividades de subsistencia de un campesino independiente, por poner otro ejemplo?⁹⁵

En segundo lugar, la tesis de Gorz no es que el trabajo sea heterónimo únicamente porque es empleo asalariado, sino también porque se inscribe en una determinada organización técnica de la producción que rebasa y es independiente de la relación asalariada como tal. Esto es, no se trata simplemente de una cuestión terminológica, sino de una tesis con contenido. Incluso aunque se supere el capitalismo, piensa Gorz, el trabajo socialmente necesario nunca será autorrealizador y autónomo como el del artesano medieval. Se puede, ciertamente, humanizar el trabajo, pero no hacerlo creativo, pues al realizarse a una escala social, sus aspectos personales se suprimen necesariamente. La automatización, la computerización y la organización científica del trabajo, contrariamente a lo que esperaba Marx, hacen imposible que el trabajo sea realizador y creativo⁹⁶. Gorz parece, en este punto, resignarse a una tendencia histórica específica de la sociedad industrial. No tienen ya mucho sentido el “control de la industria por los trabajadores” ni los “consejos de fábrica”, si no cambia el proceso de trabajo mismo: y éste funciona como un sistema autorregulado que no permite la autonomía; esta tesis se mantiene en su libro posterior, *Los caminos del paraíso* (1983):

“La heteronomía del trabajo no es únicamente el resultado de su organización y de su división capitalista. Sino que (...) es el resultado de la división y la organización de la producción a escala de grandes espacios económicos, de su mecanización y de su cibernación [sic] (...). La heteronomía del trabajo es una inevitable consecuencia de la socialización del proceso de

⁹⁵ Todas estas observaciones críticas son igualmente aplicables al reciente libro de Méda (1995), que sostiene similares posturas a las de Gorz en este punto.

⁹⁶ Esta tesis de Gorz es criticada por Lazzarato y Negri (1990), Lazzarato y otros (1996), o Kern y Schumann (1984), para quienes el “post-fordismo” estimula precisamente la tendencia contraria.

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”.

producción que, a su vez, se ha hecho necesaria por la masa y la diversidad de saberes incorporados a los productos" (1983: 92).

El trabajo en la esfera pública, independientemente ya de la condición salarial, estará situado en el reino de la heteronomía. Esta tesis de Gorz es muy similar a la de Habermas, y realizaremos una crítica de la misma cuando analicemos la postura del teórico alemán. Sin embargo cabe hacer aquí algunas observaciones: 1) Gorz parece suponer como evidente que se puede separar lo que es un "trabajo socialmente necesario" de lo que es un trabajo "no necesario", pero no ofrece criterios concretos para distinguirlos. 2) El autor parece aceptar como irrefutable una determinada organización del trabajo, como si fuese una pura "exigencia técnica" del proceso de producción y no algo debido a causas plenamente sociales: nuevamente las críticas de Braverman (1974) pueden resultar ilustrativas aquí. 3) Gorz parece hablar indistintamente de autonomía y autorrealización; su tesis es que la producción material puede ser "autónoma" en un sentido muy reducido (en el sentido de estar gestionada democráticamente por los trabajadores y trabajadoras), pero no creativa según el modelo artesanal; incluso admite que la heteronomía no implica falta de interés o que el trabajo sea desagradable. Pero, si su tesis se reduce a mostrar que la industria moderna no permite un modelo utópico de apropiación artesanal, entonces la pregunta que puede hacerse es por qué mantener ese modelo como idea regulativa de la autorrealización en el trabajo. ¿O hemos de suponer que el modelo artesanal de autorrealización es el único válido, y que, suprimido ya por la historia, no puede haber otros posibles?. Quizá el problema es que Gorz define de forma excesivamente exigente lo que entiende por "autorrealización" o "autonomía" en el trabajo. En efecto, la heteronomía no implica para Gorz opresión o aburrimiento, simplemente "ausencia de apropiación individual sobre el tipo de cualificación exigida y sobre el resultado global del trabajo colectivo, y, por consiguiente, una parte de alienación" (ibid.: 93); todo lo que se puede conseguir es una cierta "autonomía en el seno de la heteronomía" (1988: 126). Pero esa es una definición cuando menos peculiar de lo que es "autonomía", que, insistamos, toma como modelo de referencia de la definición al artesanado libre⁹⁷. ¿No sería más adecuado explorar qué puede querer decir

⁹⁷ Para Marx, liberar el trabajo y hacerlo autónomo no significaba retomar a la "actividad personal" del artesano y a la producción individual.

la autonomía en las condiciones de trabajo de la producción industrial, en vez de darla por perdida para siempre?. Por otro lado, dada una gestión democrática del proceso de producción, *algún* poder de control sobre el producto no es descartable como imposibilidad ontológica. La autonomía, además, puede suponer el control de la *finalidad* del trabajo, pero desde luego nunca ha supuesto, como parece querer Gorz para poder llamar "autónomo" a un trabajo, un control de los *contenidos* del mismo (1983:95); incluso un trabajo libremente elegido y "no-necesario" tendrá su propia lógica interna que no se podrá violar sin que se produzcan efectos contraproducentes: si quiero pintar un cuadro, no podré usar ácido sulfúrico como pintura; si compongo una sinfonía, no podré disponer las notas al azar; si cuido mi jardín, deberé conocer y respetar los procesos biológicos naturales, etc.

La idea de una heteronomía irrebasable del proceso de trabajo lleva a Gorz a defender que el trabajo no puede ser ya el centro de la vida, sino sólo un punto de referencia más (ibid.:10). El desarrollo de las fuerzas productivas no debe ser el objetivo social por excelencia, sino que se hace necesario redistribuir el trabajo socialmente necesario, reducir su duración gracias a la automatización, y separar todo ello del tiempo de no-trabajo en el que los individuos podrán perseguir sus finalidades autónomas y autorrealizadoras. El concepto reducido, el antiproductivismo, y la crítica de la centralidad del trabajo en la vida y en la sociedad se dan así la mano en el planteamiento de Gorz. Gorz insiste mucho más sobre la necesaria pérdida de centralidad del trabajo en la sociedad industrial, tanto a nivel objetivo como subjetivo, basándose en que la automatización hará reducir a un mínimo, tarde o temprano, el "trabajo socialmente necesario", que Gorz identifica (discutiblemente, como vimos en el capítulo sobre Marx) con el trabajo de producción material. El problema de este punto de vista, una vez más, es por qué lo necesario tiene que ser equivalente a heterónimo, penoso y desagradable. Probablemente ciertos trabajos necesarios serán siempre penosos, pero de ahí a que todo trabajo para la satisfacción de necesidades materiales deba ser necesariamente penoso, va un largo trecho que Gorz parece recorrer sin más complicación. Gorz interpreta, de forma ciertamente aristotélica, que la lucha por reducir al mínimo el trabajo necesario equivale a una lucha por evitar actividades en contacto directo con la materia, lo que dejaría libre el resto del tiempo para actividades intelectuales, científicas, artísticas, o de

relación social, que parecen considerarse como “más elevadas” o “más humanas”: ¿no hay aquí, a pesar de Gorz, un cierto resabio de la ética idealista de la antigüedad, y de su desprecio del trabajo manual como una carga innoble?

Pero es quizá *Metamorfosis del trabajo* (1988) la obra teóricamente más elaborada de Gorz por lo que respecta al concepto de trabajo. En ella mantiene en lo esencial las posturas analizadas, pero añade algunas ideas nuevas o ligeramente elaboradas respecto de sus obras anteriores; podemos esquematizar tales novedades como sigue:

1) Existe una “racionalidad económica”, que Gorz identifica con maximización y racionalización (economizar, que el resultado sea calculable, medible, previsible), que es la que rige en la relación salarial del empleo y es adecuada sólo a algunas actividades, mayormente las de producción material: “existen límites ontológicos, existenciales, para la racionalización”, que “sólo pueden ser superados por unas pseudo-racionalizaciones irracionales”; por lo tanto hay que hacer la “delimitación de la esfera de lo que es racionalizable”, que es la producción material socialmente necesaria (1988: 12). Para Gorz el capitalismo no es más que la realización en estado puro de esa “racionalidad económica”, sin límites.

2) La expansión de esa esfera de trabajo “racionalizado” a través de la creación de empleos y la salarización de actividades que no son racionalizables es perniciosa socialmente. Así, Gorz insiste mucho en que crear más empleos de servicios personales que sustituyan tareas reproductivas domésticas es aumentar la desigualdad y construir una sociedad dual.

3) Gorz fundamenta mejor lo que entiende por “trabajo” y por qué: el trabajo es una invención del industrialismo que no se refiere ni a las tareas de la propia reproducción ni a las cosas que hacemos *de motu proprio* (1988: 25ss). El trabajo sigue siendo “actividad en la esfera pública, demandada, definida, reconocida como útil por otros y, como tal, remunerada por ellos”, esto es, empleo (1988: 26), y sólo se “inventa” en el momento en que las actividades de subsistencia material se “racionalizan económicamente”.

4) Gorz enmarca su planteamiento en la teoría habermasiana del sistema y el mundo de la vida, que analizaremos y criticaremos en la sección correspondiente. Así, el trabajo está enteramente regulado por la "integración sistémica": ésta es la que se da en organizaciones en las que hay conductas-tipo orientadas a un fin, independientemente de las orientaciones normativas de los individuos que las realizan, y que se desarrollan por tanto funcionalmente.

5) Gorz no abandona la idea de un ingreso básico, pero hace mucho más énfasis en que no puede ser incondicional: el trabajo en la esfera pública es heterónomo, pero al mismo tiempo, curiosamente, es lo único que puede servir como base para la ciudadanía, la participación y el vínculo social, así como para dar a los individuos un sentido de utilidad personal (aspectos todos ellos que Gorz despreciaba radicalmente en 1980). Una renta incondicional asistencializaría y estigmatizaría a los ciudadanos (Gorz, 1992a). El empleo remunerado, por alienado que sea, confiere identidad social y derechos, fundamenta la cohesión social y la ciudadanía.

Estos nuevos argumentos sugieren también nuevas observaciones críticas. En primer lugar, la "racionalidad económica" que Gorz describe parece más un producto histórico contingente de la sociedad capitalista europea que una constante ontológica de la existencia social, tal y como tiende a presentarla. La operación de definir esa "racionalidad económica", y luego identificarla como la "propia" del trabajo, para concluir la imposibilidad del trabajo libre o desalienado, tiene algo de tautológica: si se identifica conceptualmente el trabajo con la alienación misma, no es extraño que se presente como necesariamente alienado.

Pero veamos con detalle a qué llama Gorz "trabajo" y por qué. El autor sostiene que la utilización marxiana de la categoría de trabajo resultaba excesivamente indiferenciada (1988: 178), y que tal indiferenciación no ha hecho sino acentuarse en las ciencias sociales posteriores, de forma tal que hoy día casi cualquier actividad puede caer bajo esa denominación⁹⁸. Para remediar tal situación, reduce el trabajo a "trabajo racional

⁹⁸ En cierto modo, no le falta razón, si consideramos, por ejemplo, que Schütz y Luckmann (1983: 12) consideraban "trabajo" incluso a una declaración de amor, dado que provoca un cambio en el mundo fenomenológico circundante.

en el sentido económico" (1988: 180), con vistas al intercambio mercantil, como ya se ha dicho. Hay algo de intuitivamente arbitrario en esta definición: si alguien construye una casa para un constructor a cambio de un salario, esa actividad será un trabajo para Gorz, pero si lo hace para habitarla él mismo, no podremos calificarla como tal, a pesar de que se está creando un valor de uso que satisface una necesidad básica y no se hace simplemente "por placer". Gorz está diciendo que trabajo es únicamente el "trabajo productivo" de Marx, el que se intercambia por un salario. La producción de valor de cambio es trabajo para Gorz, pero no así la de valor de uso.

Después habla Gorz de "el trabajo de servidor". Lo primero que sorprende es que lo llame "trabajo", cuando se ha cansado de insistir en que el trabajo sólo es el empleo asalariado. Pero luego dice que la diferencia con el anterior es que "no crean valor de uso aunque sean objeto de un intercambio mercantil público" (1988: 184). Pero, si no crean valor de uso, ¿cómo es que se pueden intercambiar?: parece que Gorz no usa aquí el concepto de valor de uso en el sentido habitual de la economía política clásica, y supone más bien una utilidad "auténtica" y una "incorrecta o inauténtica". Parece mejor suponer, sin embargo, como hacía Marx, que si alguien paga por esa actividad es que hay un valor de uso en ella, y que, en general, *todo* valor de cambio es también un valor de uso (no necesariamente al revés). Pero Gorz utiliza el concepto de valor de uso en el siguiente sentido:

"Este es el caso, por ejemplo, del limpiabotas que vende un servicio que sus clientes habrían podido prestarse a sí mismos en menos tiempo del que pasan sentados en su trono frente a un hombre arrodillado a sus pies. No le paga por la utilidad de su trabajo sino por el placer que experimentan al hacerse servir" (1988: 184).

Gorz está mezclando en esta definición dos criterios, y los dos son cuestionables: 1) Que el placer de hacerse servir, y no la utilidad de la actividad, sea el motivo de pagarla, es una asunción psicológica bastante gratuita, y en todo caso, que debe confirmarse empíricamente. 2) Al usar el criterio de "lo que el cliente puede prestarse a sí mismo", primero, se le niega cualquier cualificación y "profesionalidad" al limpiabotas (o a cualquier otro trabajo de servicio personal), cosa bastante discutible. Y segundo, se usa un criterio absurdo: también un cliente podría producir piezas en una cadena de montaje

con poca cualificación, o embalar y desembalar, o cargar, o transportar, o hacer de peón en una obra o en una carretera, pero todo eso sí que parece “racional” salarizarlo. En suma, los criterios que utiliza Gorz hacen irracional *cualquier* trabajo asalariado, y no específicamente los de servicios personales. Pero además ninguno de los dos criterios tiene en el fondo que ver con crear o no “valor de uso”.

La siguiente actividad que Gorz enumera son las funciones, cuidados y ayudas: no son trabajo “racional” porque “es imposible medir y, por tanto, maximizar el rendimiento” (ibid.: 185). Pero hay empresas privadas que prestan tales servicios y ciertamente maximizan su rendimiento de diversas maneras; volvemos así a la misma objeción: ¿por qué es racional salarizar la actividad de un obrero en una cadena de montaje, y no la de una enfermera en un hospital privado?. En todo caso, la “irracionalidad” de la salarización debería aplicarse a ambas actividades o a ninguna de ellas.

Por último, Gorz analiza las actividades no-mercantiles, que “no son «trabajo» en el mismo sentido del término” (ibid.: 197). Y dentro de esas actividades está el “trabajo para uno mismo” o sus allegados, esto es, el trabajo doméstico y de reproducción no mercantil. Pero nuevamente, sorprende que Gorz llame a esto “trabajo” después de insistir en que el trabajo ha de implicar una relación mercantil. Sin duda se trata de distintos tipos de trabajo, pero acaba de quedar claro si para Gorz tiene algún sentido teórico el incluir como tales a estas actividades.

En suma, Gorz parece concederle demasiado a la “racionalidad económica” que dice criticar: la ontologiza y la hace esencialista, como inherente a la actividad económica y al trabajo de producción material como tal, y no a una determinada forma histórica y social del mismo. En este sentido, sus argumentos siguen la línea trazada por Habermas, que veremos con detalle más tarde. Para Gorz, la racionalidad económica, puramente instrumental, de maximización de productividad y eficiencia, ya funciona adecuadamente donde tiene que hacerlo, en su “propio ámbito”, esto es, en la producción de los bienes y servicios necesarios para la subsistencia material. Así, el objetivo del socialismo habría sido (Gorz, 1990) limitar la racionalidad económica a esa esfera de la pura producción material y luchar contra su extensión a otras esferas de la vida. Este análisis lleva a oponer la “racionalidad económica” a la “social”. Pero ¿no está identificando Gorz

“racionalidad económica” con “racionalidad mercantil o capitalista”? ¿No pueden existir otras racionalidades económicas menos heterónomas, como han mostrado Thompson (1967) o Sahlins (1974)? ¿No está asumiendo Gorz el productivismo que dice criticar cuando adopta como inevitablemente dominantes en esa esfera los criterios de productividad y eficiencia a cualquier precio?

Gorz no acaba de ofrecer criterios claros por los que sea “irracional” la mercantilización del trabajo doméstico y personal, mientras que la del resto del trabajo necesario y material sea “racional”. ¿Qué hay en uno “por naturaleza” que lo haga menos mercantil que el otro? ¿No es la mercantilización de la fuerza de trabajo un fenómeno tan contingente social e históricamente como lo sería la del trabajo doméstico? Sayers (1991: 18) aduce acertadamente que Gorz “no ofrece ningún criterio para decidir dónde, si en algún sitio, es apropiada la racionalización del trabajo doméstico y dónde no. (...) Oponerse a ello sobre la base de que el trabajo doméstico es, o debería ser, un «trabajo de amor», es reaccionario y equivocado”. Aquí no diríamos tanto (Sayers sin duda exagera cuando llama “reaccionario” a Gorz) pero el argumento de fondo merece ser tenido en cuenta. Lo mismo ocurre con los trabajos que envuelven el “cuidado” de otras personas, que según Gorz deberían hacerse no por dinero, sino por sentido de vocación, por parte de voluntarios organizados por la comunidad⁹⁹. Como dice Sayers, “simplemente no es posible trazar una línea nítida entre las actividades que pueden ser económicamente racionalizadas y las que no” (ibid.: 18): efectivamente, porque como sabía Marx, eso no es cuestión de las actividades como tales, sino de las relaciones sociales, que son variables y contingentes. Gorz casi naturaliza la “aptitud” de determinadas actividades para ser “mercantilizables”.

A la inversa, la esfera de la producción material no es más racionalizable de por sí que la del trabajo doméstico o de “cuidado”, no es simplemente una “acción instrumental” en sí misma. En primer lugar, algo de “cuidado” lo hay en todo trabajo, pues ha de satisfacer necesidades humanas; las personas quieren también realizarse en este tipo de trabajos, y de hecho las investigaciones empíricas muestran cómo consiguen

⁹⁹ Constantemente parece deslizarse Gorz de la cuestión de si unas determinadas actividades pueden mercantilizarse o racionalizarse, a la cuestión de si *deben* hacerlo; más bien lo que parece decir es que no deben *porque* no pueden.

cierto nivel de implicación incluso en los trabajos más repetitivos y monótonos (Ronco & Peattie, 1983; Hareven, 1982; Csikzentmihalyi, 1975); no se puede suponer apriorísticamente que *toda* actividad asalariada es puramente instrumental, simplemente por ser asalariada; no se puede descartar la posibilidad de que en la esfera pública del trabajo socialmente necesario pueda encontrarse también alguna satisfacción y autorrealización, para relegar ésta sólo a la esfera privada y a la "comunidad".

Por lo que respecta, por último, a la centralidad social del trabajo, un signo claro de que Gorz la rechaza es su propuesta de una renta básica garantizada (1983, 1988, 1992a). Sin embargo, en la concepción de Gorz esa renta no debe ser absolutamente incondicional e independiente del trabajo como tal, sino sólo del *tiempo* de trabajo. Cada individuo debe tener un número de horas de trabajo socialmente necesario asignadas en toda su vida, distribuir las a lo largo de la misma como mejor le parezca, y a cambio cobrar un ingreso básico vitalicio. Lo interesante aquí es que, a pesar de todas sus críticas al trabajo, Gorz no acaba de desvincular totalmente trabajo e ingreso, y por tanto no se aleja de la centralidad del trabajo tanto como otros autores (como Offe o Van Parijs). La discusión política sobre el ingreso básico rebasa las intenciones del presente estudio; pero lo que sí hay que destacar es que, al final, Gorz parece limitar el significado de la "heteronomía" del trabajo a la ausencia de una dimensión estético-expresiva en el mismo (la apropiación creativa de la propia obra), mientras que admite que la dimensión práctico-moral es central en el trabajo, a través de la cohesión social, la solidaridad, y el sentido de utilidad social que sólo la participación en el "trabajo socialmente necesario" puede asegurar. La paradoja que Hannah Arendt atribuirá a Marx puede así achacarse mejor a Gorz: unas actividades que se consideran heterónomas y no autorrealizadoras deben ser sin embargo centrales para la formación de la identidad y la cohesión social.

Gorz es uno de los teóricos post-marxistas contemporáneos que con mayor decisión ha suscrito un concepto reducido de trabajo, combinándolo con una postura antiproduccionista y con una cierta centralidad normativa del trabajo como fuente de identidad social y de participación en actividades útiles. Su planteamiento enlaza claramente con el de otro teórico post-marxista que ha asumido también ese concepto, Jürgen Habermas. Pero antes de analizar en profundidad la aportación de éste pensador, efectuaremos un recorrido por los autores marxistas críticos y post-marxistas que, a

diferencia de los estudiados hasta ahora, han defendido alguna versión del concepto amplio de trabajo que estaba presente en Marx.

CAPÍTULO 3

EL CONCEPTO AMPLIO DE TRABAJO EN LAS TRADICIONES MARXISTAS

Frente a la interpretación “reducida” del concepto de trabajo en los teóricos estudiados en el capítulo anterior, puede mantenerse que existe una interpretación alternativa, pero tradicionalmente más olvidada, sobre el trabajo en la teoría social marxista occidental. Algunos teóricos pertenecientes a diversas corrientes de dicha tradición han intentado desarrollar los sentidos y potencialidades que el concepto de trabajo tenía en Marx, y que no siempre han sido puestos de relieve, o simplemente han asumido un concepto amplio de trabajo, que incluso a veces rebasaba en “amplitud” al del propio Marx.

Merece la pena hacer una mínima mención de algunos teóricos que asumen un concepto amplio, pero que no trataremos aquí en detalle. Stanislaw Brzozowski, desconocido y peculiar marxista polaco de principios de siglo, es destacable por su poco frecuente posición de defender un concepto amplio de trabajo al tiempo que una posición productivista; su filosofía del trabajo quería ser algo así como una “metafísica del socialismo”, una glorificación del trabajo para la que la lucha del movimiento obrero y de la humanidad es la lucha por la consecución de un trabajo libre (Kolakowski, 1977: 232-233), pero considerando además que el criterio del progreso social debía ser la

productividad de ese trabajo y el control prometeico de la naturaleza. El teórico francés Henri Lefebvre, perteneciente al círculo de la revista *Arguments* junto con Kostas Axelos, Edgar Morin, y otros expulsados del PCF, defendía en sus escritos de los años 40 un concepto amplio de trabajo, muy en consonancia con el del joven Marx, para matizarlo y criticarlo en obras posteriores, como *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968), dejó de suponer que la alienación fuera superable por completo; más bien se trataba para él de buscar la realización en la vida cotidiana, por oposición a la actividad productiva. Karel Kosik, en su comentada obra *Dialéctica de lo concreto* (1963) asumía asimismo un concepto más bien amplio de trabajo, en base a la idea de que la misma oposición necesidad-libertad, o trabajo-placer, era histórica y superable. Trataba de captar la esencia fenomenológica del trabajo como *praxis*, al tiempo que ofrecía una interpretación antieconomicista de la teoría de Marx, y una feroz crítica del *homo oeconomicus*. Kosik buscaba superar también lo que para él era el empirismo y el sociologismo acrítico de las ciencias empíricas del trabajo, que pasaban de largo ante la tarea de conceptualizarlo teóricamente (refiriéndose a la tradición francesa de la *sociologie du travail* encarnada por el sociólogo de origen marxista Georges Friedmann). Erich Fromm (1976) también creía posible la actividad libre en formas de trabajo no alienadas y autónomas, que desarrollasen las capacidades humanas, y que además implicaban para él una ética antiprodutivista orientada al “ser” y no al “tener”, atacaba la centralidad del trabajo compulsivo en la vida, pronunciándose a favor de disociar trabajo e ingreso. Teóricos post-marxistas de obra más reciente, como Oskar Negt (1984 y 1985), Toni Negri (1979 y 1996) o Claus Offe (1984) no serán tampoco analizados con detalle por varios motivos: no ofrecen un planteamiento teórico demasiado original respecto de los autores que ya estudiamos, se centran en cuestiones más explícitamente políticas que propiamente teóricas, y algunos, como Offe, parten explícitamente del planteamiento teórico de Habermas al respecto, intentando simplemente aplicarlo al estudio de fenómenos concretos (1984).

Los autores que se analizarán en este capítulo mantienen todos, a diferencia de lo que ocurría en el capítulo anterior, una posición antiprodutivista. Concretamente, se analizará a continuación el tratamiento del concepto de trabajo en la obra de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Agnes Heller,

Gyorgy Markus, el marxismo analítico de Jon Elster, Gerald A. Cohen y Philippe van Parijs, y finalmente la propuesta de Maria Mies como representante de una corriente de feminismo marxista. De nuevo cabe advertir que la intensidad y las connotaciones con las que cada uno de ellos elabora el concepto amplio de trabajo experimenta variaciones, que tendremos ocasión de especificar en cada caso.

3.1. Adorno y Horkheimer

La obra de Adorno y Horkheimer, tanto conjunta como por separado, está trufada de un anti-economicismo proveniente de Lukács, como reacción frente al “marxismo ortodoxo” de Kautsky y la II Internacional. Este anti-economicismo explica a la perfección el rechazo por parte de estos autores de toda “centralidad” teórica otorgada al trabajo, y de toda interpretación meramente económica y/o utilitarista de dicho concepto, que lo acercase al productivismo burgués o a la “ética del trabajo”, ética que los autores veían transfigurada en algunas versiones del marxismo dogmático, y en su “santificación” del trabajo y la productividad.¹ Sin embargo, Adorno y Horkheimer mantuvieron siempre presentes otras dimensiones que la meramente instrumental en su concepción del trabajo, y rechazaron otros puntos de vista como poco fieles a la intención y a la letra del pensamiento de Marx, cuya concepción del trabajo y de la producción no podía servir para justificar o ensalzar el predominio de la razón instrumental, ni la implantación de “ética del trabajo” alguna.

Debe advertirse ya desde el principio que la interpretación que hace Martin Jay - estudioso autorizado de los frankfurtianos- sobre la concepción del trabajo de Adorno y Horkheimer no nos parece correcta. Según él, “la posición central del trabajo en la obra de Marx y su énfasis concomitante sobre el problema del trabajo alienado en la sociedad capitalista jugaron un rol relativamente menor en los escritos de Horkheimer” (1973: 107). Para demostrarlo cita el pasaje de *Ocaso* en el que Horkheimer critica la ideología ascética del trabajo, y que después analizaremos en su contexto íntegro: veremos que ni se deriva de él que Horkheimer defendiese el concepto reducido, ni que acusase a Marx

de compartir un ascetismo del trabajo, como cree Jay. Por lo que hace a Adorno, Jay argumenta en los siguientes términos: “Adorno, cuando hablé con él en Francfort en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller” (ibid.: 108; esta observación se repite más adelante, en la pág. 418, donde dice que Adorno y Horkheimer acusaron a Marx de reducir al hombre a *animal laborans*, y censuraron “el énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo como modo de autorrealización del hombre”). Desde luego, entre lo que Jay dice que Adorno le dijo de Marx, y lo que el propio Adorno dejó escrito en su *Dialéctica negativa* y otros textos, nos quedamos, con el permiso de Jay, con esto último (y aunque Adorno dijera tal cosa, ya vimos que la acusación hubiera sido extremadamente discutible). El problema es que del hecho de que Adorno y Horkheimer quizá no compartían tanto como Marcuse la “centralidad ontológica” del trabajo, Jay deduce que mantenían un concepto reducido según el cual el trabajo era alienado por naturaleza; Jay tiende a amalgamar el eje “concepto amplio-reducido” con el eje sobre la centralidad social del trabajo, y con la tesis de la base y la superestructura¹⁰⁰. Para discutir esta interpretación, haremos primero una mención a la principal obra conjunta de Adorno y Horkheimer, para pasar después a estudiar sus aportaciones por separado.

En su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración* (1947), Adorno y Horkheimer se enfrentan radicalmente a la razón instrumental que ha dominado el pensamiento y la civilización occidental desde el inicio de la Modernidad. Y esa razón ha afectado también, como no podía ser menos, al trabajo, plasmándose en los procesos de racionalización y burocratización del mismo. En ningún pasaje de la obra se da ninguna identificación, a nivel ontológico, entre el trabajo como tal y la razón instrumental, sino que siempre se entiende el trabajo como algo social e histórico, y es más bien la técnica a partir de Bacon la que lo instrumentaliza. La fábrica moderna, no el trabajo como tal, es una manifestación más del dominio instrumental. El énfasis en la autoconservación desde el punto de vista instrumental se traduce en autoalienación (1947: 83). Se produce así “la interconexión de mito, dominio y trabajo” (ibid.: 85), pero como algo histórico, y no en

¹⁰⁰ En cuanto a Walter Benjamin, su crítica de las *Tesis sobre filosofía de la historia* va dirigida contra el marxismo vulgar tecnocrático y el socialismo dogmático de autores como Joseph Dietzgen, que sólo hacía énfasis en el poder prometeico del hombre sobre la naturaleza (ibid.); a ellos opone correctamente Benjamin el Marx de la *Crítica del programa de Gotha*.

términos ontológicos. Haciendo una analogía entre la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, y la situación de Ulises y su tripulación ante las sirenas, Adorno y Horkheimer atribuyen al dominio la alienación, el hecho de que los compañeros de Ulises “no pueden gozar del trabajo, porque éste se cumple bajo la constricción” (ibid.: 88). La industria cultural, por su parte, prolonga la lógica del trabajo alienado, del dominio, en el tiempo de no-trabajo: “La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío” (1947: 181), conectada con el consumo compulsivo. Los frankfurtianos critican además, de forma claramente antiproduktivista, la ética del trabajo burguesa que consagra la alienación del mismo, en contraste con la menos hipócrita actitud del señor feudal que no la asume: “El trabajo no deshonra, dijeron, para así poderse apoderar más racionalmente del de otros” (ibid.: 218). El sujeto moderno, racional y autónomo, situado en este contexto, se ha extinguido en aras de la productividad compulsiva. En la *Dialéctica de la Ilustración* no hay así muchas menciones al concepto de trabajo como tal, pero las menciones a la “alienación” del trabajo implican una idea implícita regulativa de trabajo no alienado.

En el caso concreto de Adorno, sin duda sus intereses artísticos y estéticos le llevaron a una idea de la liberación humana próxima a un “hedonismo esteticista”, contraria por tanto a toda “instrumentalidad” o a todo cálculo en términos de eficiencia - que no a toda actividad productiva o que implique esfuerzo-, en la línea de la *promesse de bonheur* que para él estaba implícita en el arte moderno (utopía ésta radicalmente distinta de la productivista). Sus posiciones, en este sentido, no llegarán nunca al grado de explicitación y desarrollo de las de Marcuse, pero pueden rastrearse a lo largo de su obra, tanto empírica como teórica.

En la investigación colectiva sobre *La personalidad autoritaria* (Adorno y otros, 1950), por ejemplo, y a pesar de los desacuerdos que mantuvo con los demás autores, Adorno dejó su impronta. Y ello nos puede dar alguna pista para nuestro tema: en las entrevistas se trataba de ver si el trabajo representaba “una forma gratificante y constructiva de auto-expresión y logro” o bien “un mero medio para algún fin, como conseguir dinero, status o poder” (1950: 305); los autoritarios eran más bien del segundo tipo, y veían además el trabajo y la disciplina como valores esenciales en la vida (latía en esta idea la intuición de que el concepto amplio de trabajo como autonomía y

autorrealización es antitético a la “ética del trabajo” tradicional). En los autoritarios, “Un énfasis muy general en la *importancia del trabajo* a menudo va asociado con una ausencia de ideas concretas y específicas sobre el *contenido del trabajo*” (ibid.: 305), esto es, con un trabajo puramente instrumental, el “hard work” como fin en sí mismo. En cambio, otros sujetos que no le daban tanta importancia al trabajo, tenían una actitud más “libidinal” hacia el mismo, que diferenciaba menos entre trabajo y placer, frente a los autoritarios, que eran refractarios al placer, los demás buscaban la felicidad “en el trabajo y en pequeños placeres” (ibid.: 383). Los autoritarios tenían más énfasis en el logro por sí mismo (*achievement motive*). El no autoritario buscaba la autorrealización en el trabajo y en la vida, el autoritario, por contra, perseguía el dominio y el control. La sociedad ideal de un autoritario estaría “llena de trabajo para todo el mundo” (ibid.: 697). En las ideas que se advierten bajo este análisis, aparecen con claridad tanto el antiproductivismo, como el concepto amplio de trabajo, como el rechazo adorniano de toda centralidad social y cultural del trabajo.

En la investigación empírica sobre la columna de astrología del diario *Los Angeles Times* (Adorno, 1957), también podemos hallar numerosas referencias que nos indican por qué derroteros andaba el concepto de trabajo en Adorno: los horóscopos, según él, imponían la renuncia al placer, el aplazamiento de la gratificación, a cambio de falsas compensaciones. Y al mismo tiempo imponían una “hiperactividad” al sujeto que no era en el fondo sino “pseudoactividad” destinada a hacer interiorizar el trabajo sin sentido y alienante, en perjuicio de tareas más creativas (esta era la “ética del trabajo” que Adorno criticaba, la de la sociedad burguesa, no la de autorrealización activa de Marx). La antinomia entre trabajo y ocio se establece tajantemente, para ordenar así la vida en alienación y “libertad”: la crítica que hace Adorno de esta separación tajante hace difícil interpretar que sostuviera un concepto reducido de trabajo, puesto que uno de los corolarios de un concepto tal sería precisamente el de establecer tal dicotomía como irrebasable. Así, Adorno se lamenta de que en los horóscopos (que reflejan en el fondo de forma ingenua la situación social) “el placer se convierte en una recompensa al trabajo, y el trabajo en una expiación del placer” (1957: 55), de modo que “la tajante separación entre el trabajo y el placer redundaba en beneficio de ambas esferas de actividad” (ibid.: 59). Claramente, no puede hablar así alguien que supone esa separación

como ontológica, esto es, que supone un concepto reducido: Adorno presupone que es posible reconciliar trabajo y placer, esto es, asume un concepto amplio. Esta separación, dice, "se deriva de la organización social" (ibid.), que divide al individuo en productor y consumidor, y el horóscopo trata de hacerla pasar por "natural". Pero para el frankfurtiano está claro que trabajo sin placer y placer como puro y simple "entretenimiento", como "quehaceres" y "hobbys", son las dos caras de la misma moneda. Se integra así, en la sociedad capitalista contemporánea, el placer en una concepción de la vida puritana, rígida, el placer al servicio del deber (dándose incluso a veces e da una cierta "participación obligatoria" en las "actividades de tiempo libre", que hacen totalmente contradictorio este término).

La tónica que acabamos de analizar se mantiene también en los escritos más teóricos y abstractos de Adorno. En *Minima moralia* (1951), el aforismo 84 (titulado "Horario") muestra a las claras el concepto amplio de trabajo de que parte. Allí critica nuevamente al burgués y a su civilización por separar tajantemente el trabajo y el placer, alternativa que según él no debe admitir el verdadero intelectual, porque

"El trabajo (...) es placer aun en el esfuerzo más desesperado. La libertad que connota es la misma que la sociedad burguesa sólo reserva para el descanso a la vez que, mediante tal reglamentación, la anula. Y a la inversa, para quien sabe de la libertad, todos los placeres que esta sociedad tolera son insoportables, y fuera de su trabajo (...) no puede entregarse a ningún placer distinto. *Work while you work, play while you play*, tal es una de las reglas básicas de la autodisciplina represiva. (...) sólo la ingeniosa combinación de trabajo y felicidad puede aún dejar abierto el camino a la auténtica experiencia" (Adorno, 1951: 129-130).

Pero Adorno advierte que cada vez más, incluso los trabajos aparentemente más libres, como los intelectuales, aparecen desprovistos de placer por su creciente mercantilización, que los integra dentro de la tendencia general hacia la separación radical, dentro de las vidas de los individuos, entre tiempo de trabajo y tiempo de "ocio". En la sociedad capitalista "administrada", ni el trabajo ni el llamado tiempo libre proporcionan satisfacción, con lo que se da la paradoja de que "Cuando trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura, más estrictamente se los separa mediante invisibles líneas de demarcación. De ambos han sido por igual excluidos el

placer y el espíritu" (ibid.)¹⁰¹. En el juego de un niño, por su separación respecto de la utilidad y de la razón instrumental, ve Adorno una promesa de emancipación, y una revuelta del valor de uso contra el valor de cambio (1951: 230).

La *Dialéctica negativa* (1966), obra central en la trayectoria de Adorno, prosigue esta línea de argumentación respecto del trabajo. Adorno, mucho más explícitamente, se negaba aquí a aceptar la "centralidad del trabajo en la vida" que propugnaba la ética burguesa, pero eso no implicaba negar el papel del trabajo en cuanto condición material posibilitadora de la vida social real. Por ello rechazaba cualquier tipo de elitismo espiritualista ("en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social", 1966:179). Y todo ello, sin embargo, no era incompatible con la reafirmación y el elogio de la posición antiproduktivista de Marx:

"En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx opuso a los lassalleanos que el trabajo no es la única fuente de riqueza social como solía repetir maquinalmente un socialismo vulgar. (...) lo que su crítica a Lassalle expresa filosóficamente es por lo menos la ilicitud de hipostasiar el trabajo en forma alguna, sea la del esfuerzo manual, sea la de la producción espiritual. Una tal hipóstasis no haría más que proseguir la ilusión de la hegemonía del principio productivo" (1966: 179-180).

Resulta clarificador el observar cómo el antiproductivismo de Adorno se fundamenta casi siempre en citas o referencias a Marx (incluso al Marx de *El Capital*, el más alejado, según algunas interpretaciones, del supuesto Marx "humanista" de los *Manuscritos*), y no implica, como hemos dicho, hacer dejación del materialismo histórico. Sostiene Adorno que "la misma palabra producción encierra una amenaza", y que ello fue claramente percibido por Marx en *El Capital* al prevenir contra la producción por la producción, cosa que "vulnera la tabuización, hoy universal, de toda duda sobre la producción como fin en sí misma", convertida en un nuevo fetichismo (1966: 304). Adorno denuncia el ideal burgués de la productividad indefinida, y su definición de la liberación humana en términos economicistas y cuantitativistas (1951:

¹⁰¹ Adorno añade observaciones tan lúcidas y sugerentes como esta: "El tedio es un complemento del trabajo alienado en cuanto experiencia del antitético «tiempo libre» (...). El tiempo libre es un reflejo del ritmo de producción heterónomamente impuesto al sujeto, ritmo que compulsivamente se mantiene en las pausas de descanso" (1951: 176). Por eso siempre el domingo deja insatisfecho, porque la emancipación que promete nunca se cumple.

156-157). No es el incremento indefinido de la producción lo que caracterizaría a la sociedad emancipada, y Marx, según él, supo resistirse al contagio de esta ideología productivista. Así, “las fuerzas productivas no revelan el sustrato último del hombre, sino su figura históricamente cortada para la producción de mercancías” (1951: 157). En la sociedad emancipada de que habla Marx conceptos como el “desarrollo” no tendrían esa connotación productivista.

Pero si Adorno compartía con Marx posiciones antiprodutivistas, también en la *Dialéctica negativa* adoptaba implícitamente un concepto amplio de trabajo. Ya anteriormente se ha visto cómo Adorno denomina trabajo tanto a la actividad productiva material como a la “producción espiritual”; de hecho, para el autor, ambas formas de trabajo no son más que el producto de una separación o escisión artificial que origina la desigualdad mediante la división del trabajo en manual y mental (Adorno alude también a la división del trabajo como “el fundamento de la cosificación”; 1966: 193). La actividad creadora humana, tal y como originariamente se presenta, incluye entonces tanto la transformación puramente instrumental del mundo como la expresión de las capacidades humanas, de modo que trabajo, arte y cultura no se separan como en la sociedad de clases (por algo reitera Adorno, en varios lugares, que el propio concepto de “cultura” es ya de por sí ideológico¹⁰²): “el trabajo espiritual se separó del corporal bajo el signo del dominio del espíritu, de la justificación del privilegio” (1966: 179). Inversamente, la reconciliación entre ambas instancias podría también tener lugar en una sociedad emancipada: “Ningún abismo ontológico se abre (...) entre espíritu y trabajo”, sino simplemente una determinada forma de relaciones sociales (1966: 202). La división del trabajo impuesta es, por tanto, uno de los factores que deshumanizan el trabajo; lo que no quiere decir, para Adorno, que cualquier especialización fuese necesariamente alienante, pues en una sociedad libre -e incluso en la sociedad de clases, si el trabajo alienante ocupase menos lugar en la vida del individuo- no habría motivo para ello. Es el “funcionalismo” implícito en la división del trabajo lo que resulta alienante:

“La miseria de la división del trabajo queda hipostasiada como una virtud en el concepto de función, de modo que el sujeto se vuelva a prescribir a sí

¹⁰² Ver, por ejemplo, Adorno (1955:229-230), donde se califica al concepto de cultura como “fetiche supremo”, por presentarse como independiente de la sociedad de la que depende.

mismo aquello a que la sociedad le condena. Un yo liberado, escapado a la prisión de su identidad, dejaría asimismo de hallarse condenado a funciones. Si se acorta radicalmente el tiempo de trabajo, lo que quedase socialmente de especialización perdería el horror de moldear por completo a los individuos” (1966: 276)¹⁰³.

Finalmente, en su artículo sobre el “Tiempo libre” (1969) retoma Adorno sus análisis de los años 50 sobre la relación entre tiempo de trabajo y de no-trabajo, y denuncia la concepción burguesa del trabajo como actividad necesariamente alienada y heterónoma, por contraposición a un ideológico “tiempo libre” cuya mera existencia y denominación como tal ya implica reconocer la deshumanización a que la sociedad capitalista somete las potencialidades productivas y creativas del trabajo¹⁰⁴. En el tiempo libre y en los “hobbies” “se prolonga una esclavitud” (1969: 55), se cosifican, regulan y estandarizan actividades que debieran ser espontáneas y libres, pero que de este modo sirven como adiestramiento y prolongación del trabajo alienado. Se da en ellos la traslación de una cierta ética del trabajo productivista y compulsiva: “Todos tienen siempre algo que hacer. El tiempo libre hay que aprovecharlo como sea. Se hacen planes respecto a él, se invierte en empresas que hay que realizar, se lo llena con asistencias a todos los actos posibles” (1951: 138). Y el trabajo intelectual, en cambio, se lleva a cabo con sentimiento de culpa, como si se robara tiempo “a alguna ocupación urgente” (ibid.)¹⁰⁵. Lo que se da en la sociedad capitalista administrada es una imitación de las formas del proceso de producción en el resto de las esferas de la vida, incluso de la vida privada, o en las formas de trabajo que están en principio exentas de una relación mercantil: “La vida entera debe parecerse a la profesión”, el productivismo y el concepto de trabajo reducido lo invaden todo. De ahí el exceso de actividades, y la sacralización del “*Doing things and going places*” como principio con valor intrínseco y autoevidente

¹⁰³ Lo cual también puede interpretarse como una hábil crítica de la ética profesional burguesa y la idea de “vocación”.

¹⁰⁴ Ver también, a este respecto, Adorno (1966:262).

¹⁰⁵ De cómo esta pseudo actividad y esta ética del trabajo productivista se traslada también al trabajo intelectual da fe Adorno en pasajes como este: “Para justificarse a sí mismo, el intelectual se acompaña de gestos de agotamiento, de sobreesfuerzo, de actividad contra reloj que impiden todo tipo de reflexión; que impiden, por tanto, el trabajo intelectual mismo” (ibid.), de manera que a menudo el intelectual hace su trabajo en su tiempo libre, cuando acaban sus “compromisos”.

(ibid.). La pseudoactividad es así para Adorno una forma de autorrenuncia, de renuncia a la gratificación y la autorrealización.

La aceptación implícita de la dicotomía trabajo libre /trabajo alienado que se encuentra en pasajes como los anteriores no encierra, para Adorno -como defendimos que no lo hacía para Marx-, ninguna contradicción con la aspiración humana de liberarse algún día de la pura producción material marcada por la necesidad; así, en un fragmento claramente inspirado en el de Marx sobre “el reino de la libertad” y el de la necesidad, Adorno afirma:

“El materialismo histórico se dirige, si a algún punto, a su propia superación, a la liberación del espíritu con respecto al primado de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. El espíritu se encuentra sujeto a las condiciones materiales, a la vez que se niega a satisfacerlas” (1966: 207-208).

De todos modos, es cierto que Adorno puso mucho más énfasis en la liberación como disfrute hedonista del juego y de la estética, que en una idea de autorrealización esforzada y activa como la de Marx: en ese sentido, estaba sin duda más cerca de Fourier o de Marcuse que de Marx o Elster. Pero en cualquier caso, su defensa de un concepto amplio de trabajo parece poco cuestionable.

Max Horkheimer, por su parte, se dedica en sus escritos de los años 30 y 40, entre otras cosas, en criticar el economicismo utilitarista burgués, basado en el modelo de *homo oeconomicus*, que ya entonces se intentaba extender al conjunto de las ciencias sociales. Para Horkheimer, no ya la vida social en su conjunto, sino la propia actividad productiva humana, el trabajo, no podía reducirse y cosificarse de tal manera. Los valores éticos que Horkheimer defiende como alternativa (por ejemplo, en *Ocaso* o en *Crítica de la razón instrumental*) tendrían más que ver con una cierta demanda hedonista de gratificación personal, contrariamente a la ética rigorista burguesa del trabajo y al imperio de lo útil para la producción. La propia ideología burguesa contiene un cierto egoísmo hedonista que potencialmente entra en conflicto, según Horkheimer, con la hostilidad al placer y a la gratificación (Jay, 1973: 108). Pero en Kant o en el utilitarismo se separan ya totalmente felicidad y deber.

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”.

Pero de todo esto, como ya avanzamos, Martin Jay deduce consecuencias discutibles. Jay afirma que Horkheimer condenó "la identificación del trabajo con la actividad ontológica esencial del hombre como una ideología ascética heredada por el marxismo de la apoteosis burguesa de la ética del trabajo" (1984:212); además de lo discutible que resulta decir que Marx heredó la apoteosis burguesa del trabajo, Jay parece mezclar aquí dos tesis distintas y no necesariamente paralelas: de un lado, la postura según la cual el trabajo sea una pre-condición del ser humano en cuanto tal, que le distingue del animal y le posibilita una existencia social -postura que compartía Marx, sin duda, con Adorno y Horkheimer, que eran a este respecto tan materialistas como el primero-; de otro lado, la aceptación de la ideología ascética de la "ética del trabajo", que puede hacerse en base a otros argumentos -por ejemplo, no ontológicos ni materialistas, sino religiosos o morales-, y que, a la inversa, no viene exigida por aquella posición materialista. Dicho de otro modo, se puede rechazar la ética del trabajo manteniendo sin embargo una concepción materialista de la sociedad; y esta parecía ser la postura de Adorno y Horkheimer, y por supuesto la de Marx. La teoría del valor-trabajo de Marx no es vista por Adorno y Horkheimer como "un reflejo ascético de la ética del trabajo burguesa" (Jay, 1984: 270-271) -en todo caso podrían ver así algunas teorizaciones del marxismo "ortodoxo" posterior a Marx-: ya vimos que una cosa es atribuir al trabajo la creación de valor, y otra muy distinta santificarlo como un "deber ético" en términos rigorista-puritanos. Y, por otro lado, el hedonismo en Adorno y Horkheimer es visto precisamente como una forma de anti-idealismo, de privilegiar la felicidad corporal y concreta, sensible, por encima del "auto-sacrificio" puritano y el *delayed gratification pattern*: "la felicidad tenderá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad. Una felicidad que carezca de toda perspectiva en este sentido, no es felicidad" (Adorno, 1966: 203)¹⁰⁶. Adicionalmente, para Horkheimer, y contra lo que sostiene Jay, Marx no cayó en una glorificación del trabajo y de la clase

¹⁰⁶ Sin embargo, como han visto autores tan diversos como Marcuse (1964) o Bell (1976), el egoísmo burgués utilitario y la ética del trabajo productivista tienen muy poco que ver, e incluso se oponen, a una ética hedonista y expresiva antiprodutivista.

obrero: "La crítica social de la época moderna renunció a la apologética y dejó de glorificar su objeto; ni siquiera Marx glorificó al proletariado" (ibid.: 155)¹⁰⁷.

La concepción del trabajo de Horkheimer puede reconstruirse a partir de dos de sus principales obras, *Ocaso* (1934) y la *Crítica de la razón instrumental* (1947). En *Ocaso*, combate la ética del trabajo burguesa y todo intento de traslación de la misma a la clase obrera (y no parece asumir que esa ética sea compartida por Marx, ni critica el trabajo como tal, como afirma Jay); así, el principio básico de esa ética, recogido en el eslogan *time is money*, es identificado con un principio de explotación, e invertido a partir de una posición antiproduccionista: "hay que decir no que el tiempo es dinero, sino que el dinero es tiempo, y también salud, amor, felicidad, inteligencia, honorabilidad y tranquilidad" (1934: 76). La ética del trabajo y del esfuerzo burguesa es una hipocresía para Horkheimer, como se ve en el hecho de que la remuneración del trabajo no está en correlación con el esfuerzo que requiere, sino con la medida en que ayuda a reproducir el sistema (ibid.: 87). En otros pasajes el autor emplea toda su ironía para denunciarlo: "el «egoísmo económico» consiste, para la inmensa mayoría de los que hacen un trabajo pesado, en la coerción del hambre, mientras que aquellos señores [capitalistas], a cambio de un trabajo interesante y satisfactorio, limpio y nada peligroso, viven en palacios" (1934: 186), y sin embargo, se permiten "predicar con toda tranquilidad en persona y en los diarios la doctrina del trabajo duro" (ibid.: 194). La ética del trabajo burguesa es vista como instrumental, productivista y anti-hedonista, no como una vía de autorrealización por el trabajo: "Lo que quiere decir es: todos nosotros hemos nacido igualmente para el trabajo, y no para el placer; nadie debe quejarse" (ibid.: 194). La identidad de posiciones entre Adorno y Horkheimer en este punto salta a la vista.

Que Horkheimer mantenía un concepto amplio de trabajo, además de antiproduccionista, se ve con claridad en esta obra en numerosas ocasiones, en que contrasta ese concepto, como ideal normativo, con la realidad alienante y degradante del trabajo obrero bajo el capitalismo: la lucha contra el trabajo asalariado -por necesarias que puedan ser socialmente las actividades que a veces engloba- no debe entenderse

¹⁰⁷ Honneth (1985:28), curiosamente al contrario que Jay, critica a Horkheimer por permanecer en un modelo de actividad humana y de historia centrado en torno al concepto de trabajo: se trata de dos interpretaciones extremas y opuestas de la posición de Horkheimer, ninguna de las cuales coincide con la que aquí se defiende.

como un rechazo del trabajo como tal, sino que “la voluntad de un trabajo digno y humano aparecerá en forma de huelga, obstrucción, lucha contra el trabajo «positivo»” (1934: 87) (“positivo” en el sentido de “empíricamente existente”). En otros lugares habla de “la amenidad” del trabajo, de su “cualidad satisfactoria” y de su “valor formativo para el hombre”, como rasgos que potencialmente puede alcanzar (ibid.: 180).

Pero es en un fragmento que lleva el título de “Quien no quiera trabajar, tampoco debe comer” donde se basan las interpretaciones de Jay. Horkheimer rechaza aquí esa maldición bíblica de San Pablo, que “En realidad debería decir: todo el mundo debería comer trabajando tan poco como fuese posible” (1934: 163). Y a continuación viene uno de los pasajes en que se basa Jay para su atribución del concepto reducido al frankfurtiano; vale la pena reproducirlo para mostrar que el contexto abona otra interpretación: la de que Horkheimer critica aquí la ética del trabajo burguesa y su asunción por parte del movimiento obrero y socialista, pero no el trabajo como tal:

“Hacer del trabajo el concepto supremo de la existencia humana es una ideología ascética. (...) En la medida en que los socialistas conservan este concepto general se hacen portadores de la propaganda capitalista. (...)”

»La exigencia proletaria se dirige a la reducción del trabajo. Lo que persigue no es que en una futura sociedad mejor se impida al individuo ocuparse según su voluntad y sus ganas, sino racionalizar y distribuir con igualdad las tareas vitalmente necesarias para la sociedad. Quiere poner freno a la coerción y no a la libertad, al sufrimiento y no al placer. En una sociedad racional el concepto de trabajo cambiará su sentido” (1934: 163-164).

Cuando Horkheimer critica el trabajo como ideología ascética, está criticando su glorificación burguesa, de forma antiproductivista, cosa que Marx, como vimos, también hizo; está criticando, además, el trabajo alienado en el capitalismo. Lo que implica la reducción de la jornada no es que no haya trabajos libres, sino que el “trabajo necesario” debería distribuirse igualitariamente, pero nada de esto va en contra del concepto amplio, sino al contrario (en todo caso, la obligación de compartir ese trabajo iría a favor de una centralidad normativa del trabajo, tal y como la definimos en la introducción). Horkheimer asume aquí la misma filosofía que vimos en el Marx del “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad”, e insiste en que su crítica se dirige contra el trabajo que implica coerción y sufrimiento, y no contra los trabajos libres. El trabajo no debe

tender a desaparecer, sino a cambiar de sentido, a ser trabajo libre, que posibilite la autorrealización: esto es, Horkheimer dice aquí de forma clara lo contrario de lo que Jay le atribuye. Para poner la guinda, añade: “la consecuencia que hay que sacar de cara al presente no es, por decirlo así, la santificación del trabajo, sino la lucha contra *su forma actual*” (ibid.: 164; s.m.), esto es, contra el trabajo asalariado. La confusión de Jay está en identificar concepto amplio de trabajo y santificación del mismo, cosa que Horkheimer se esfuerza en distinguir: precisamente desde un concepto amplio de trabajo como libertad, hay que criticar la santificación del trabajo alienado que hace la sociedad burguesa (y que contagia a algunos socialistas de la época en que Horkheimer escribe).

En esa tesitura hay que entender las críticas de Horkheimer a las doctrinas, en aquella época en boga en Alemania (sobre todo durante la República de Weimar y los primeros años de gobierno nazi¹⁰⁸, de la “alegría en el trabajo” (*Arbeitsfreude*) doctrina que tenía variantes tanto burguesas, como nazis y socialistas. Es lógico que un marxista informado y culto como Horkheimer pensase que tales doctrinas y los intentos de reforma asociados a ellas tendían más a reproducir el sistema de trabajo asalariado que a subvertirlo, a atenuar o compensar los efectos de la alienación en el trabajo más que a erradicar sus raíces o causas profundas. Si no se tiene eso en cuenta, no se acaba de advertir la intención de Horkheimer en estas palabras: “En la sociedad socialista la alegría no procederá de la naturaleza del trabajo que habrá que hacer. Querer eso es totalmente reaccionario. El trabajo será hecho con gusto más bien porque servirá a una sociedad solidaria” (1934: 170). En este pasaje, sin embargo, Horkheimer parece basar más su concepto amplio de trabajo (el trabajo se hará con gusto) en la dimensión social que en la estético-expresiva; la realización no vendrá de la actividad misma (como pretendían muchos de los defensores del *Arbeitsfreude*), sino de su inserción en otras relaciones sociales libres y desalienadas; hay que decir que esta afirmación tan tajante se ve atenuada por las demás observaciones de Horkheimer a propósito del tema. Dicho de otro modo, lo que está diciendo aquí Horkheimer es que ninguna auténtica “alegría en el trabajo” es posible bajo unas relaciones sociales de explotación y dominación, bajo una división del trabajo alienante, bajo una maquinización que priva de sentido social y humano al trabajo. Querer que los trabajadores en el capitalismo vayan a la fábrica o a la

¹⁰⁸ Véase, al respecto, el inestimable estudio de Campbell, 1989.

oficina pletóricos de *Arbeitsfreude* es para Horkheimer una ilusión o una hipocresía: no se puede edulcorar o “vestir de seda” el trabajo alienado, lo que hay que hacer es desalienarlo¹⁰⁹.

Años más tarde, en la *Crítica de la razón instrumental*, obra deudora de las ideas de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer emprende un análisis de la instrumentalización de la existencia bajo el capitalismo administrado, que no podía olvidar el trabajo. El predominio de la razón instrumental conduce a que cada vez hagamos menos las cosas como *praxis* y más como *poiesis* instrumental: “Cada vez hacemos menos una cosa por amor a ella misma”, puesto que según concepción instrumental socialmente dominante “la actividad no es más que una herramienta, pues sólo cobra sentido mediante su vinculación con otros fines” (1947: 47): sólo hay que aplicar esta denuncia al trabajo para derivar un concepto amplio del mismo. Pero no hace falta deducirlo: el propio Horkheimer lo confirma cuando, en medio de su crítica del ascetismo del trabajo, yuxtapone dos afirmaciones como las siguientes: “El trabajo duro dedicado a un objetivo que tiene sentido puede alegrar y hasta puede ser amado. [Pero] Una filosofía que hace del trabajo un fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo” (ibid.: 162): esto es, que la producción por la producción, el trabajo por el trabajo que preconizan la ética ascética y el productivismo, conducen a una relación puramente instrumental con el trabajo, lo que no quita que, en otras condiciones distintas, el trabajo no-compulsivo como actividad humana pueda ser realizador, aunque suponga esfuerzo.

La razón instrumental que domina en la sociedad industrial moderna, sin embargo, supone hacer abandonar al individuo toda idea de autorrealización que no sea mediada por la técnica (ibid.: 150). Así la definición oficial del valor del trabajo también se le antoja a Horkheimer instrumentalizada: “El trabajo productivo, ya sea manual o

¹⁰⁹ Horkheimer, irónico, apuntala su crítica como sigue: “Quien gasta diez horas al día en mecanografiar cartas comerciales que le son totalmente indiferentes, en llevar una contabilidad o en estar de pie en la cadena de montaje no será -si lo hace exactamente por la alegría del trabajo y no por motivos muy alejados de eso- una persona placentera. (...) Ocurre a veces que los empresarios en momentos muy concretos y sueltos -por ejemplo cuando se está estableciendo el balance de sus beneficios- permanecen en las oficinas mucho más tiempo que la mayoría de los empleados. Los amos acostumbran a decir entonces: «Estos empleados, no les gusta el trabajo. No lo comprendo. Yo podría trabajar toda la noche sin cansarme»” (Horkheimer, 1934: 170).

intelectual, se ha vuelto honorable (...), y toda ocupación, la persecución de todo objetivo que finalmente arroja algún ingreso, es designada como productiva" (ibid.: 51). El ideal de la productividad a cualquier precio es para Horkheimer un signo inequívoco de la irracionalidad profunda a que nos arroja el predominio de la razón instrumental¹¹⁰.

Hemos visto, por tanto, que Adorno y Horkheimer adoptan un concepto amplio de trabajo desde un punto de vista antiproductivista, y cuestionando al mismo tiempo la centralidad del trabajo en la vida y en la sociedad. A continuación analizaremos cómo la obra de otro representante clásico de la "Teoría Crítica" frankfurtiana, Herbert Marcuse, si bien asume también el antiproductivismo, no permite sin embargo una interpretación tan homogénea, clara y decidida en favor del concepto amplio.

3.2. Marcuse

A la hora de situar a un teórico como Marcuse en torno al eje "concepto amplio-reducido" de trabajo, surgen dificultades que no pueden resolverse de un modo taxativo. Ello es así porque Marcuse incorpora elementos que parecen indicar, a veces, un concepto reducido de trabajo, y otras uno amplio. Sus influencias teóricas son heterogéneas (desde Marx y Hegel a Heidegger, pasando por Schiller, Nietzsche o Freud), y esa heterogeneidad se refleja sin duda en su obra. Para aumentar la complicación que ello supone, la evolución intelectual de Marcuse parece haber ido oscilando entre el concepto amplio y el reducido, sin acabar nunca de decantarse decididamente por uno u otro. A la hora de analizar la obra de Marcuse se presentaban, entonces tres alternativas: a) situarlo como representante del concepto reducido y antiproductivista de trabajo (junto a Lafargue, Lukács o Gorz) en base sobre todo a libros como *Eros y civilización*; b) acreditarlo como defensor del concepto amplio,

¹¹⁰ Ese ideal consistía, para más señas, en "hacer de la consigna de la producción una especie de fe religiosa" y en "proclamar ideas tecnocráticas y estigmatizar como improductivos a aquellos grupos que no tienen acceso a los grandes baluartes industriales" (ibid.: 165).

apoyándonos en sus ensayos de los años 30, y en algunos de sus últimos escritos, ya en los años 70; c) por último, adoptar una postura "mixta", que recogiese la evolución intelectual de Marcuse desde un cierto concepto amplio a un cierto concepto reducido, para abrir la puerta, al final, a una cierta recuperación del primero. Ésta última es finalmente la estrategia por la que se ha optado. La situación de este epígrafe en este capítulo tercero, junto a los demás autores que adoptan el concepto amplio, responde por tanto más a la cercanía teórica general de Marcuse con Adorno y Horkheimer (como provenientes todos de la llamada Escuela de Frankfurt), que a una defensa totalmente inequívoca de ese concepto por parte del autor.

Marcuse es de lejos el teórico "frankfurtiano" que más explícitamente ha tratado el tema del trabajo. En los años 30, como se ha dicho, el joven Marcuse parecía inclinarse hacia la posibilidad histórica de la desalienación del trabajo. En un artículo sobre el hedonismo -paralelo al de Horkheimer sobre el egoísmo- se defendía la tesis de que la sociedad sólo sería emancipada cuando el placer y la gratificación no se restringiesen al consumo y al ocio, sino que alcanzasen también al trabajo (Jay, 1973: 110; Wiggershaus, 1986). Pero es en el ensayo de 1933 sobre los fundamentos del concepto económico-científico de trabajo donde encontramos las principales referencias sobre nuestro tema. Marcuse se halla aquí aún influenciado por Heidegger, pero también impactado por la reciente lectura de los *Manuscritos* de Marx, resultando de ello una visión casi heideggeriana del tema de la alienación y de la técnica en el mundo moderno. En línea con el joven Marx, Marcuse critica a la teoría económica de su época que sólo vea el trabajo en tanto que "actividad económica" (1933: 119), esto es, que lo reduzca a la dimensión cognitivo-instrumental, sin advertir sus demás dimensiones, sin conceptualizar el trabajo en toda su extensión e implicaciones, que es lo que él se propone hacer a partir de Marx: "La teoría económica parece que se despreocupe totalmente de conseguir un concepto «general» de trabajo" (ibid.: 119). Y lo malo, para Marcuse, es que este concepto reducido de trabajo "ha influido de una manera decisiva en la concepción de la esencia del trabajo en general" (ibid.: 120) (sin duda hay cierto esencialismo en Marcuse, como lo había en el joven Marx de los *Manuscritos*). ¿En qué consiste esta "limitación" del concepto de trabajo en la teoría económica? No sólo en limitarlo a "actividad económica" que produce riqueza, sino en que se excluye así el

concepto amplio, la posibilidad de un trabajo libre: el concepto de trabajo “se concentra cada vez más en la actividad dirigida, no libre” cuyo modelo es el trabajo asalariado (ibid.), que es el concepto de trabajo subyacente a la economía y la ciencia social burguesa¹¹¹.

El trabajo no puede analizarse sólo, según Marcuse, en términos físico-técnicos o psicológicos. Si el trabajo es una “actividad determinada”, entonces hay que determinarla, conceptualizarla. Para ello se remonta Marcuse a Hegel y al joven Marx, e interpreta el trabajo como “un hacer”, como esencia práctica del ser humano, como praxis objetivadora: el concepto de Marcuse es por tanto amplísimo, más amplio incluso que el de Marx, pues viene a identificarse a grandes rasgos con el de praxis.

Marcuse contrapone el trabajo al *juego* como su “anticoncepto”: el juego sustituye la “normatividad de los objetos” a la que el trabajo debe adaptarse por una

¹¹¹ Cabe destacar que el diagnóstico de Marcuse no era exagerado: la economía política clásica y neoclásica dominante había reducido el trabajo a pura carga penosa, a su componente alienante y cognitivo-instrumental: había consolidado, por tanto, un concepto reducido de trabajo que la teoría social no marxista -interesada por cuestiones más amplias- no siempre aceptó sin más -véase sobre todo la obra de Durkheim-, pero que sin embargo ejerció una influencia brutal, junto con la orientación productivista del capitalismo y los mitos culturales judeo-cristianos -influencia que alcanzó a personajes como Weber, Scheler, o Freud-. Así lo documenta Naredo (1987:208) cuando, entre otros análisis, afirma que autores como Stuart Mill, Jevons o Marshall restringieron la noción de trabajo únicamente a aquella clase de esfuerzos o actividades que estuvieran “impregnados de una connotación penosa y sacrificial”, excluyendo cualquier otra actividad que no la tuviese; en esta *petitio principii* que ya de entrada define el trabajo como carga dolorosa y no como placer ni como autorrealización libre y creativa, radica el reduccionismo que el concepto ha venido sufriendo durante la modernidad capitalista. Marshall, en sus *Principios de economía*, daba un sesgo absolutamente instrumental al trabajo al definirlo como “ejercicio de la inteligencia o del cuerpo, realizado parcial o totalmente con vistas a obtener algún beneficio distinto del placer derivado de un modo directo de su ejecución” (citado en Naredo, 1987:208n).

La economía neoclásica (Walras, Marshall, Jevons), por otro lado, al mismo tiempo que reducía el trabajo a sus aspectos económicos y cognitivo-instrumentales, también lo desterraba del centro de la atención teórica en el que hasta entonces había estado. A partir de entonces sólo interesaba como magnitud abstracta el capital, a la cual se podía reducir en última instancia todo lo demás. O en otras palabras: de cómo la burguesía se da cuenta de que la centralidad del trabajo puede, según cómo, serle perjudicial (y por tanto debe promoverla selectivamente, por ejemplo en la forma de una “ética del trabajo” rigorista).

Por otro lado, también un clásico de la sociología como Max Weber definía el término trabajo en un sentido muy preciso: como “servicios humanos de naturaleza económica orientados por disposiciones”, esto es, regulados por poderes externos, alienados, no autónomos, no libres, y de ello le acusaba ya Marcuse (1933: 120); el trabajo se oponía a los “servicios de disposición”, que serían ellos mismos poder de disposición, por ejemplo, sobre los medios de producción (1922a: 87): el modelo del trabajo es aquí, por tanto, el trabajo asalariado bajo el capitalismo.

“normatividad propia”, esto es, suprime la objetividad que hay siempre en el trabajo (no hay dimensión cognitivo-instrumental en el juego). El trabajo se caracteriza además por su duración -es eterno-, su estabilidad -el proceso de trabajo produce poéticamente algún resultado “en el mundo”-, y su carácter de esfuerzo: critica la ideología de la “alegría en el trabajo” por creer que este carácter esforzado es sólo una insatisfacción psicológica; ésta, dice Marcuse, se puede eliminar con otro tipo de organización social, pero no el hecho de la “normatividad del objeto”, de “la ley de la cosa que se ha de hacer” (1933: 128). Esto es, la objetividad, la dimensión cognitivo instrumental, es inherente al trabajo: “Esta alienación de la existencia (...) es en principio irrevocable” (ibid.: 140). Aquí parece deslizarse Marcuse hacia un concepto reducido de trabajo; su crítica a la economía política burguesa vendría a limitarse, entonces, al hecho de que ésta no extrae consecuencias filosóficas u ontológicas de la definición operativa de “trabajo”.

Sin embargo, esa impresión queda también debilitada de tres formas: a) Marcuse habla aquí de “alienación” como de algo idéntico a “objetivación” (al igual que el joven Lukács, o Hegel, o Heidegger, parece confundir ambas), y por lo tanto, la “alienación” del trabajo significa sólo que el mundo objetivo tiene sus propias leyes, independientes de la conciencia y la voluntad de los seres humanos; b) Marcuse no excluye que pueda existir satisfacción en el trabajo, con lo cual la primacía de la dimensión cognitivo-instrumental no es óbice para que puedan desarrollarse potenciales estético-expresivos; y c) el trabajo entendido como praxis objetivadora en sentido amplio incluye no sólo la producción técnica de objetos materiales, sino la producción de la existencia humana en general, lo que incluye también la dimensión práctico-moral. Así, el “carácter de carga” de que habla Marcuse en referencia al trabajo significa la lucha del ser humano con la objetividad que le circunda: el trabajo consiste en socializar y humanizar la objetividad circundante. No es éste exactamente el sentido en el que aquí hemos definido el “concepto amplio”, pero la postura de Marcuse tampoco se deja reducir fácilmente al concepto reducido.

Ello se manifiesta también en que el autor niega que pueda definirse el trabajo por la “satisfacción de necesidades”, dado que las necesidades humanas no son simplemente biológicas, sino creadas por el propio trabajo, y porque ello supondría volver a reducirlo a lo económico. Pero el trabajo como actividad económica, dice Marcuse, tiene un fin

que no es económico, y que es “el auto-cumplimiento duradero y estable”: la necesidad humana real no es de bienes sino “necesidad de existencia”, “necesidad vital”, esto es, autorrealización (1933: 135). En el fondo, resurge aquí el “ser genérico” de los *Manuscritos* de Marx: que aunque el problema económico y la escasez se resolviesen, el ser humano seguiría trabajando, pero en otros ámbitos que el de la mera “economía”:

“Suponiendo que se llegara a cubrir totalmente la necesidad de bienes económicos de una sociedad, (...) incluso entonces continuaría desarrollándose en forma de trabajo el conflicto entre la existencia humana y su mundo, incluso en el caso de que faltasen todas las constricciones y motivaciones económicas para el trabajo. Sólo que, en este caso, el desarrollo se transferiría de manera patente desde la dimensión económica a otras dimensiones de la existencia” (1933: 136).

Para Marcuse, bien es cierto (como para Lukács), “el trabajo es un concepto ontológico” (ibid.:122); pero el núcleo de su crítica, despojado de este elemento esencialista y ontologicista, puede enlazar con un concepto amplio de trabajo como el que aquí se ha delimitado. El trabajo no es sólo una “esencia”, también es una categoría histórica (como lo es la división entre trabajo y ocio) (ibid.:143). El trabajo no es un fin en sí mismo, sino un medio para crear el reino de la libertad en base a la abundancia, pero esa afirmación hay que matizarla inmediatamente según Marcuse, porque el fin del trabajo es la existencia humana: el trabajo, en el fondo, trasciende su propia instrumentalidad.

Algo más se añade a estas ideas colindantes con el concepto amplio: existirá trabajo, para Marcuse, en el reino de la libertad, aunque bajo otras formas: “también en esta esfera se tiene que hacer trabajo, pero su carácter se ha transformado” (ibid.:147), ya no es actividad necesaria, sino realización, praxis que tiene en sí misma su propio fin, y ya no se somete a la objetividad: ha quedado suprimida la dimensión cognitivo-instrumental misma. El trabajo puede tener por tanto las dos dimensiones, la necesidad y la libertad (ibid.:153), y es una cuestión histórica cuál domina en cada momento. Marcuse parece incapaz de concebir un concepto de trabajo libre o de autorrealización compatible con la “objetividad” del mundo y la existencia: su utopía de libertad se debe situar más allá de la misma.

Así se introduce en el trabajo la dimensión estético-expresiva, pero también la práctico-moral "en la medida en que cada trabajo es trabajo de participación en un espacio vital colectivo y en un tiempo vital colectivo" (ibid.:150). En la sociedad comunista, será posible que "el trabajo, liberado otra vez de la alienación y la objetivización, se convierta en aquello que en esencia es, la realización completa y libre de todo ser humano en su mundo histórico" (ibid.:154). Douglas Kellner ha criticado correctamente la ontologización del concepto de trabajo como el principal defecto del ensayo de Marcuse (por otro lado impresionante para su época) (Kellner, 1973: 4); Marcuse tampoco advierte las diferencias entre el concepto de Marx y el de Hegel, lo que le lleva a confundir alienación y objetivación, con lo cual, como hemos dicho, liberación sólo puede darse en una utópica y casi mística "abolición de la objetividad" misma. Marcuse, subjetiviza demasiado el concepto: de ahí su idea de que en la producción material no puede haber desalienación. Como dice Kellner, y como Marcuse también admitiría más tarde, más que como una carga "el trabajo debería verse como la actividad humana en la que el hombre transforma la naturaleza, desarrolla sus potencialidades, y lucha para crear un mundo social-humano" (Kellner, 1973: 7), esto es, como una síntesis de las tres dimensiones del concepto en Marx. Desde una perspectiva que separa tan tajantemente la necesidad y la libertad, la liberación del trabajo se vuelve utópica e irreal.

Marcuse revisará su concepción del trabajo ya en 1941, en *Razón y revolución*. En esta obra analiza el concepto de trabajo alienado en Marx a partir de su intuición por Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo. Insiste en que el análisis del trabajo debe superar las categorías económicas para ir al "contenido humano efectivo" (1941: 273), e interpreta, contra lo que aquí se ha defendido, que Marx hablaba en *La ideología alemana* de "abolición del trabajo" como algo más amplio que la pura supresión de la relación laboral asalariada (ibid.: 286-287).

Pero será en *Eros y civilización* (1955) donde Marcuse da el paso decisivo hacia un cierto concepto reducido de trabajo, curiosamente más en línea con Schiller o Freud que con Marx. El argumento central del libro se basa en cuestionar lo que Freud suponía que era el carácter ontológico, y no histórico, de la sumisión del principio del placer al principio de la realidad, y por tanto, de la sumisión del placer y la satisfacción al trabajo

forzado, alienado, impuesto por la necesidad. Marcuse cree que es posible superar históricamente lo que llama *represión excedente*, esto es, aquella represión y alienación impuesta no por el principio de realidad mismo, sino por su institucionalización histórica en unas formas sociales determinadas. Pero su argumento va incluso más allá: en el reino de la abundancia y de la libertad, con el trabajo automatizado, será posible la superación, no ya de la represión excedente, sino de la represión misma, del mismo principio de la realidad como tal (retoma y lleva a sus últimas consecuencias, por tanto, la exigencia de 1933 de una "abolición de la objetividad" para que la sociedad libre pueda realizarse). En ese escenario utópico, se liberarían las energías pulsionales del Eros, la pulsión de vida -que ya no necesitarían desviarse a través del trabajo alienado ni de la agresividad del Tanatos, la pulsión de destrucción-, de tal forma que trabajo y placer serían uno y lo mismo, el trabajo desaparecería como tal para convertirse en juego, y la dimensión estético-expresiva anularía por completo a las otras dos (la cognitivo-instrumental y la práctico-moral), que son siempre fuente de represión y de alienación.

Vemos que aquí Marcuse por un lado mantiene a grandes rasgos el esquema de 1933, en el sentido de que quiere superar cualquier tipo de objetividad, no sólo la alienada; no hay, por tanto, en el fondo, tantas diferencias como creía Kellner. Pero sí una que nota Jay (1971): le da al juego un papel mucho mayor que en su ensayo de 1933. Y otra que podemos añadir aquí: ya no cree que tenga sentido llamar "trabajo" a las actividades humanas en ese reino de la libertad, el trabajo desaparecerá con la objetividad misma. Esto es, Marcuse completa el tránsito desde un peculiar concepto amplio a un también inusual concepto reducido.

El antiproductivismo de Marcuse se muestra asimismo diáfano en la asunción de que la sociedad libre debe alcanzarse incluso al precio de "un considerable descenso en el nivel de vida prevaleciente, hoy, en los países industriales más avanzados" (1955: 148), puesto que "el nivel de vida será medido con otro criterio: el de la gratificación universal de las necesidades humanas básicas", no de las falsas creadas por la sociedad represiva. Cambiará la propia naturaleza de la técnica y la misma relación con la naturaleza. Mientras tanto ocurre tal cosa, el tiempo de trabajo enajenado requiere a su vez un ocio pasivo (idea que Marcuse parece tomar de Adorno): "A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos venden no sólo su trabajo, sino también su tiempo

libre" (1955: 100). Por otro lado, Marcuse abominaba del "principio de rendimiento" o "del logro" (*performance principle*¹¹²) que reinaba en la sociedad industrial avanzada, y que estaba al servicio de una represión excedente ya innecesaria, dado el nivel de desarrollo de las riquezas materiales.

Resulta interesante que Marcuse critique a Freud (1955: 85ss) porque éste identifica como algo ontológico trabajo con esfuerzo penoso e insatisfacción, hablando así de "la natural aversión del hombre al trabajo", que exige la sublimación de energías eróticas para la realización del mismo. Marcuse repone que "no todo el trabajo envuelve la desexualización, no todo el trabajo es desagradable" (ibid.: 87). Y en segundo lugar, que no sólo los impulsos eróticos se subliman a través del trabajo, también los agresivos: de ahí que el fomento del *ethos* del trabajo y la productividad, y del "principio de rendimiento" sean a su vez estímulos de la agresividad en la sociedad industrial: la técnica y la racionalidad tecnológica aplicada al trabajo aumentan esa tendencia (ver también Marcuse 1966 y 1968 sobre este punto); esto es, la dimensión cognitivo-instrumental de la técnica sustituye a la estético-expresiva y erótica en el trabajo. Sin embargo, Marcuse cierra pronto la puerta que acaba de abrir al concepto amplio de trabajo: asume, contra la psicología neofreudiana¹¹³, que ese trabajo agradable está reservado a muy pocos, y que no es posible "desalienar" el trabajo en esta sociedad. Y en una sociedad no represiva, el trabajo cambiará tanto de forma que se hará irreconocible. Ya hemos advertido, no obstante, la ambigüedad de Marcuse al respecto; a veces parece decir que en esa sociedad no se "abole" el trabajo: "la aparición de un principio de la realidad no represivo alteraría antes que destruiría la organización social del trabajo: la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo" (1955: 149). Tal afirmación contrasta con otras en las que descarta cualquier posible desalienación del trabajo, dada la estructura cognitivo-instrumental del mismo¹¹⁴.

¹¹² Horrosamente traducido como "principio de actuación" en la edición castellana de *Eros y civilización*.

¹¹³ El revisionismo freudiano de artículos como el de Hendrick (1943) le parece a Marcuse la santificación de la sublimación represiva y del principio de rendimiento: el trabajo da placer porque permite controlar y dominar el mundo. Marcuse no admite ideas tales como la "satisfacción por el trabajo bien hecho" o cualquiera que no tenga que ver con la satisfacción libidinal (1955:205).

¹¹⁴ Ver también este ambiguo pasaje: "es el propósito y no el contenido el que marca una actividad como juego o como trabajo. (...) Por ejemplo, si el trabajo estuviera acompañado de una

En *El marxismo soviético* (1958), Marcuse prolonga su denuncia del productivismo hacia los países comunistas, que asumen la misma ética de la productividad y del trabajo alienante y compulsivo que prima en los países capitalistas, lo que se plasma en documentos programáticos que más parecían una enumeración de los principios de la "ética del trabajo"¹¹⁵. Se predica, una vez más, la subordinación del placer al deber. La moral del trabajo se funda en el amor a la patria y al comunismo, y se glorifica el trabajo justificando "la completa identificación del trabajo con el contenido de la vida entera del individuo. No sólo el trabajo es en sí mismo un honor y una gloria, (...) sino que *todo* trabajo posee bajo el socialismo un carácter creador" (1958: 240), resultando anti-socialista el desprecio del trabajo manual. Como dice Marcuse, "la moral soviética no reconoce diferencia alguna entre el trabajo enajenado y el no enajenado" (ibid.:242), con lo que se priva de legitimidad a cualquier protesta contra el trabajo alienado realmente existente. El parecido con la ética calvinista es "más que casual" (ibid.:245). No está de menos notar, sin embargo, que a veces es el propio Marcuse el que también, a su manera, no diferencia entre el trabajo alienado y el desalienado, sino que considera el primero como el trabajo en general (como cuando habla de la "abolición del trabajo" en sentido general).

En sus ensayos posteriores de los años 60, (como *El hombre unidimensional*, 1964) Marcuse desvía su atención hacia la relación entre trabajo y ocio, y la propagación ideológica de la ideología de la compensación del primero por el segundo en las sociedades industriales avanzadas. La omnipresencia de la razón tecnológica, de la dimensión cognitivo-instrumental de la existencia, hace a esta obra paralela de la *Dialéctica de la Ilustración* o la *Crítica de la razón instrumental*, aunque más adaptada al contexto norteamericano de los años 60. No existen muchas novedades en ella respecto del concepto de trabajo, excepto por los análisis de su creciente despersonalización y alienación debido a la aplicación de la tecnología, que convierte al trabajador en un engranaje más de la sociedad, quitándole toda autonomía y toda

reactivación del erotismo polimorfo pregenital, tendería a llegar a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido de *trabajo*" (ibid.: 200; s.o.).

¹¹⁵ Tales como estos: "El trabajo concienzudo por el bien de la sociedad; el que no trabaja no come; (...) elevada conciencia del deber social (...); simplicidad y modestia en la vida social y privada" (citado en Marcuse, 1958: 239).

individualidad (1964; 57ss). La idea de que la automatización hará algún día innecesario el trabajo alienado es un claro precedente de autores actuales como Schaff o Gorz. También encontramos en germen la idea de desvincular trabajo y subsistencia (ibid.: 74), según el principio de "a cada cual según sus necesidades", que aboliría la centralidad del trabajo en la sociedad. En otros ensayos (1966: 61-62), vuelve a reclamar la abolición del trabajo como producción material o necesaria en la sociedad industrial avanzada, y refuerza su concepción reducida del concepto de trabajo:

"El considerar el trabajo socialmente necesario en la sociedad tecnológica como un trabajo en el cual el individuo puede desarrollar sus facultades humanas es una idea romántica, un sueño de artesano. La enajenación puede ser abolida solamente en el reino de la libertad y más allá del campo del trabajo socialmente necesario" (Marcuse, 1966: 62).

Será ya en ensayos de los años 70, y muy esporádicamente, cuando Marcuse flexibilice un poco la postura anteriormente expuesta (por ejemplo, en su conferencia sobre "El fin de la utopía"), y admita que se pueda desalienar de algún modo el trabajo también en el reino de la necesidad, con la ayuda de nuevas y distintas tecnologías, de otra organización del trabajo y del proceso productivo, y del control obrero del mismo (Kellner, 1973: 7). La ambigüedad, sin embargo, persiste hasta el final: en 1977 todavía decía Marcuse que "Para mí la idea de la abolición del trabajo -no sólo del trabajo declaradamente alienado- sigue siendo un programa político" (Habermas y otros, 1978: 132), pero ante las críticas añadía *ipso facto*: "Me refiero a un trabajo que se hace para poder vivir", esto es, al trabajo necesario; lo que suponía la sociedad libre era "un hombre que puede trabajar poco o mucho según su propia voluntad porque no depende de eso la satisfacción de las necesidades esenciales" (ibid.: 133). Parece por tanto que Marcuse, al hablar aquí de abolición *del trabajo* en realidad se refiere a abolición *del vínculo entre trabajo y subsistencia*, lo que implicaría no un concepto reducido de trabajo sino un ataque a la centralidad normativa del mismo.

Las aportaciones teóricas de Marcuse han sido criticadas duramente desde muchos puntos de vista, por su utopismo, su fundamentación psicoanalítica, y su

simplismo a la hora de analizar las sociedades capitalistas desarrolladas¹¹⁶. En todo caso, el tema de que aquí se trata, la contraposición entre el concepto amplio de trabajo y el reducido, constituye en la obra de Marcuse una tensión interna no resuelta nunca con claridad.

3.3. Castoriadis

Dentro de lo que ha venido en denominarse como “post-marxismo”, la aportación de un autor como Cornelius Castoriadis -y en especial su obra *La institución imaginaria de la sociedad* (1975)- resulta especialmente relevante para nuestro tema. Co-fundador del grupo trotskista disidente “Socialismo o barbarie”, y después alejado también del mismo, contribuyó a introducir en la discusión política francesa temas como la democracia industrial o el autogobierno de los trabajadores. Como los de la Escuela de Frankfurt o el propio Marx, su planteamiento es anti-productivista, pero ello no le hace

¹¹⁶ Kolakowski, por ejemplo, llega incluso a la crítica *ad hominem* de que Marcuse supone alegremente que todas las necesidades materiales están cubiertas potencialmente, porque él nunca ha tenido que buscar su satisfacción, y que la suya es la típica ideología de quien nunca ha trabajado en la producción material (no sabemos, sin embargo, si eso supone una reivindicación de la tesis lukácsiana de que sólo el obrero productivo tiene la visión “correcta” de la sociedad...); tal cosa explica, según un Kolakowski sorprendentemente “obrerista”, la popularidad de Marcuse entre “estudiantes de clases medias” (1978: 404-405). Lucio Colletti (1979: 38), por su parte, interpretaba que Marcuse defendía el concepto amplio de trabajo y le criticaba por ello, además de denigrar sus obras como anti-ciencia.

Bronner, más ponderado (1994: 245), afirma que lo positivo de Marcuse es que “rechaza la visión de Marx del ser humano como *homo faber*”. Se trata de la misma confusión de Jay respecto de Adorno y Horkheimer, sin duda coadyuvada por una lectura de Marx a través de anteojeras habermasianas. Marcuse rechaza sin duda la concepción del ser humano como *homo faber*, pero tiene a la vez muy claro que esa reducción es aplicable a la teoría burguesa liberal y su ética del trabajo, y no a Marx. Bronner, sin embargo, pone el dedo en la llaga cuando dice que la cuestión que queda planteada en el debate entre Freud y Marcuse es la de “si el trabajo en sí tiene constituyentes ontológicos, que militan contra su transformación utópica en juego” (1994: 246), crítica que le hará Habermas a Marcuse en *Ciencia y técnica como “ideología”*.

Agger (1979), por su parte, sostiene que Marcuse, como Marx, defiende un concepto amplio de trabajo, y lo que quiere no es abolirlo, sino unificarlo con el juego en una actividad productiva libre. Esta interpretación encuentra no obstante las dificultades arriba comentadas.

adoptar un concepto “reducido” de trabajo. Castoriadis no separa *trabajo* de *cultura* ni de *sentido*, y no identifica trabajo con acción instrumental¹¹⁷.

Castoriadis sigue a Marx en que el trabajo es pre-condición material para la constitución de la sociedad; y le sigue también, en lo que constituye una clara crítica a la escuela estructuralista althusseriana, en que el trabajo no se puede reducir a mera técnica, ni identificarse simplemente con unas “fuerzas productivas” que tienen fuerza propia y se desarrollan autónoma o a-socialmente. La siguiente cita muestra cómo Castoriadis, manteniendo una concepción materialista, opta por un concepto de trabajo no reducido en términos instrumentalistas:

“Nadie después de Marx puede continuar pensando la historia «olvidando» al mismo tiempo que cada sociedad debe asegurar la producción de sus condiciones materiales de existencia y que *todos los aspectos de la vida social están profundamente vinculados con el trabajo*. (...) Pero es algo diferente *reducir la producción*, la actividad humana mediada por instrumentos y objetos, *el trabajo*, a «fuerzas productivas», lo que es decir, en el fondo, *a técnica*, y atribuir a ésta última un desarrollo que «en última instancia» se juzga autónomo” (Castoriadis, 1975a: 19; s.m.).

La técnica, para Castoriadis, nunca puede ser autónoma respecto de la cultura y la sociedad. Las actitudes culturales no instrumentales hacia la naturaleza o el trabajo, por ejemplo, influyeron decisivamente en que la técnica no avanzase todo lo que era potencialmente posible en la Grecia antigua¹¹⁸ o en muchas otras culturas pre-industriales. Ni siquiera es posible, en algunas sociedades, diferenciar algo así como “la economía” respecto de “la sociedad”¹¹⁹. Quiere decirse, por tanto, que si la técnica es esencialmente social, y el trabajo es inseparable de la sociedad y de la cultura, la “pura instrumentalidad” que suponen algunos autores no es más que una ficción, un concepto vacío, una “caja negra” teórica. Y los intentos de justificar una supuesta “naturaleza ontológica” del trabajo caerían también por su propio peso, ante la evidencia antropológica e histórica de que la naturaleza, importancia, estructura y función de las

¹¹⁷ A pesar de que, en su fiero anti-economicismo, muestra algunos parecidos “de familia” con Arendt y Habermas, que no se extienden, sin embargo, a la manera en que conceptualiza el trabajo.

¹¹⁸ Véase Vernant (1965) y Koyré (1948) para matizar esta tesis.

¹¹⁹ Cfr. también Polanyi (1944 y 1947).

actividades productivas están siempre en relación de mutua dependencia con las “necesidades” culturales, los tipos de motivación de los seres humanos, los valores que les subyacen, etc. Como Marx, Castoriadis cree que no hay más “naturaleza humana” que la que unas determinadas condiciones socio-culturales construyen en cada momento histórico (de hecho, para Castoriadis, no tiene sentido hablar de “la sociedad” y “la historia” como dos “entes” o realidades diferentes, estudiables por separado, sino que debe hablarse mejor de “lo social-histórico”), y por tanto el trabajo como tal no es “por naturaleza” más instrumental que social-cultural. La tentativa de definir el trabajo universalmente como la satisfacción instrumental de unas “necesidades biológicas mínimas” no es tampoco aceptada como válida por Castoriadis: esas supuestas “necesidades” sólo son una abstracción sin contenido que no dice nada sobre un modo de vida humano particular (nadie satisface su necesidad biológica “en abstracto”, sino que lo hace con determinados contenidos, de determinadas formas, en determinados contextos normativos, etc.; en ninguna cultura es “comida” todo lo que es “biológicamente” comestible por el ser humano). Como ya sabía Marx, las propias necesidades son producidas por los seres humanos, no fijas¹²⁰.

El trabajo humano no puede definirse ni explicarse, por tanto, para este autor, a partir de un supuesto “instinto humano de auto-conservación”, en abstracto, y mucho menos de un instinto de “producción” o “acumulación”. Es en las formas sociales-históricas concretas donde los seres humanos producen su existencia -sean acumuladores de riqueza o no-. Las motivaciones económicas son por tanto también históricas, y es únicamente en el capitalismo cuando se ha buscado el más alto grado de desarrollo posible de las fuerzas productivas -en base a la lógica explicada por Marx- (de nuevo Castoriadis alude aquí implícitamente al marxismo althusseriano, que ponía ese desarrollo en el centro de sus explicaciones).

Pero volvamos al argumento principal de Castoriadis que aquí nos interesa: en efecto, el trabajo no puede reducirse a técnica porque ninguna actividad humana puede hacerlo. El modelo de la actividad instrumental pura, por tanto, no es adecuado ni para el trabajo ni para la actividad humana en general, puesto que lo esencial en la misma es su dimensión cultural y social; empíricamente puede comprobarse cómo el modelo

¹²⁰ Contra la opinión contraria que Castoriadis parece atribuirle: 1975a:170.

“técnico” no es aplicable no ya en los trabajos más cotidianos, sino ni siquiera en los más formalizados¹²¹. El trabajo mismo siempre se encuentra vinculado a operaciones simbólicas (en la mente del trabajador o en las instrucciones que recibe) (1975a: 117), y está, por tanto, inextricablemente ligado a la dimensión del *significado* y el *sentido*. Castoriadis, ciertamente, va en esto mucho más allá de lo que había ido Marx: considera que éste tenía razón cuando decía (en *La ideología alemana*, por ejemplo) que el sentido de una formación social debe buscarse en su vida práctica; en su actividad real; pero no la tenía cuando pensaba que la “vida práctica” o “material” y la “actividad real” de la sociedad podía definirse y captarse de forma independiente de sus significados culturales. Por el contrario,

“la vida y la actividad de las sociedades son, precisamente, la postulación, la definición de este significado; el trabajo humano (...) indica en todos sus aspectos -en sus objetos, sus fines, sus modalidades, sus instrumentos- una específica manera de comprender el mundo, de definirse a sí mismo como necesidad, de postularse a sí mismo en relación con otros seres humanos. En ausencia de todo esto (y no sólo porque presuponga la representación mental previa de sus resultados, como dice Marx), el trabajo no sería efectivamente distinguible de la actividad de las abejas” (1975a: 147).

El concepto de trabajo que manejaba Marx, con ser “amplio” -en los términos en que se ha definido más arriba-, no es, todavía, para Castoriadis, lo suficientemente amplio. La “humanidad” del trabajo no reside meramente en una “representación mental” previa a la actividad (por otro lado, sería matizable que Marx redujese la diferencia a eso), sino en la “socialidad” y “culturalidad” misma de ésta, es decir, precisamente en su no-instrumentalidad. El sentido y el significado de cualquier actividad humana no puede venir dado en sus aspectos técnico-instrumentales, sino precisamente en el hecho de que los rebasen. Y en el trabajo, como actividad humana que es, no ocurre otra cosa. En este

¹²¹ Para decirlo con las propias palabras del autor: “Lo que es esencial en las actividades humanas no puede comprenderse ni como reflejo ni como técnica. Ningún hacer humano es no-consciente, y sin embargo ninguno podría continuar ni un segundo si se requiriese un conocimiento exhaustivo previo, si una clarificación total de su objeto y su modo de operación fuese necesaria. Esto es obvio en el caso de todas las actividades «triviales» que componen nuestra vida cotidiana, tanto individuales como colectivas. Pero también es el caso de actividades más «elevadas» (...) que implican directamente las vidas de otras personas y (...) que persiguen creaciones universales y duraderas” (1975a: 73).

sentido, el “trabajo simple”, como puro “gasto de energía” o puras “operaciones técnicas” (tal y como lo concebían las primeras escuelas de “organización científica del trabajo”), es para Castoriadis un concepto ficticio y mal planteado¹²². Incluso el trabajo asalariado industrial, además, siempre se ha organizado de forma informal en el proceso de trabajo real, y no siguiendo las directrices estrictas de la empresa: las normas informales y las solidaridades de grupo entre los trabajadores y trabajadoras siempre han cuestionado hasta cierto punto la organización productivista y capitalista del proceso de producción (Castoriadis, 1976-1977).

Castoriadis da un paso más en su argumentación con la distinción entre *legein* y *teukhein*, los dos tipos de instituciones de que según él consta toda sociedad. *Legein* (que viene de *logos*) se refiere al lenguaje y a la representación social, a una relación significativa entre el signo y el objeto que designa (“la relación signitiva en sentido estricto” -1975b: 161-), y se concreta en operaciones como “decir”, “representar”, “significar”, “distinguir”, “postular”, “narrar”, etc.; mientras que *teukhein* (que proviene de *techné*, pero no equivale a ella: la *techné* o técnica sería sólo una forma específica de *teukhein*) es la dimensión funcional o instrumental, el “hacer” social (1975b: 165, 314), que se plasma en operaciones como “montar”, “ensamblar”, “adaptar”, “fabricar”, “construir” (en sentido lato: no sólo los “objetos”, sino también las instituciones sociales, los individuos o la propia sociedad se “hacen”, y por lo tanto necesitan de la *teukhein*; por esa razón la técnica es sólo una manifestación particular de la *teukhein*, porque no abarca todo el ámbito del “hacer social”). Para Castoriadis, estos dos dominios de la actividad social no son separables, y, en todo caso, ninguna articulación concreta entre los mismos está dada para siempre, sino que es siempre histórica. Una determinada articulación de *legein* y *teukhein* es lo que *crea* una sociedad concreta, y le da su *forma* (*eidos*) como algo totalmente particular, diferente, y por tanto *nuevo*. No tiene sentido

¹²² Para el autor, y contra lo que Marx parecía suponer, “no hay nunca «trabajo simple», en el sentido del simple movimiento del hombre-animal o del simple «gasto de energía nerviosa y muscular» de su organismo. Ya el trabajo del buey o del caballo dista de ser «simple», pues implica ese enorme gasto y transformación mediante los cuales las sociedades neolíticas han fabricado el buey y el caballo (y tantas otras especies vivas) en tanto útiles en el sentido más general del término. La distinción entre «trabajo simple» y «trabajo cualificado» es relativa y secundaria; el «trabajo simple» presupone esta inmensa «cualificación» (y la «inversión» correspondiente) mediante la cual la sociedad, y cada sociedad, a su manera específica y con distintos resultados, transforma el soma-psyque en individuo social” (1975b: 168).

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”.

plantearse cuál precede a cuál, pues ambos se presuponen el uno al otro de forma circular (Marx vs. Habermas); y no sólo de forma histórica o empírica, sino también de forma conceptual: la *legein* es una forma de *teukhein* (pues implica la “fabricación” del lenguaje como un código, o la de los individuos mismos que lo usan), y la *teukhein* es una forma de *legein* (pues, por ejemplo, toda técnica es social, incorpora valores y usos sociales sin los cuales no existiría).

Si nos fijamos en el concepto de *teukhein*, observamos que en él se da un aspecto claramente creativo además del productivo. De hecho, en la poiesis clásica, producción y creación iban unidas (ya hicimos notar que poiesis es también la raíz de “poesía”), y la poiesis servía para designar la actividad del artista a la vez que el trabajo del artesano o del constructor o fabricante de objetos: tanto artesanos como artistas eran “creadores” de formas nuevas, efectuaban una génesis ontológica de algo. Si, por el contrario, sólo imponemos a la materia una forma que ya está dada, sólo estamos repitiendo algo, no creándolo: estamos *produciendo* (he aquí, por ejemplo, la diferencia entre el artesano y el obrero industrial). Castoriadis apunta a que es la creación, y no la producción, lo específicamente humano (y algo de ello hay también en Marx cuando considera el trabajo creativo como el que puede realizar el individuo); pero según él este aspecto de “creación” ha sido excluido de consideración en todo el pensamiento occidental posterior a Aristóteles, pues entraba en contradicción con una idea del “ser” como determinado e inmutable, y de la “creación” como prerrogativa exclusiva de la divinidad (“en casi todo lo que Occidente piensa hoy en día (...) se cuele esta posición”, 1975b: 60). Los orígenes profundos de la idea productivista, por tanto, los ve Castoriadis en esta disociación de producción y creación, y creación, en el sentido de Castoriadis, implica no sólo creación de mundo objetivo, sino también de sociedad y de la propia vida: esto es, implica autonomía y autorrealización. Y podría permitir, por tanto, incluir el trabajo de servicios, el doméstico-familiar, o el de cuidado de las personas, que *crean* relaciones sociales, solidaridades, vida y condiciones de vida, etc., dentro de un concepto no productivista de trabajo.

La conclusión de esta argumentación resulta esencial también de cara a la construcción de un concepto “amplio” de trabajo; para Castoriadis, no hay manera de

reducir la actividad social -incluida el trabajo- a instrumentalidad; siempre existe un sentido que va más allá:

“tampoco puede el hacer social ser únicamente *teukhein* o técnica; los actos y objetos que allí son puestos en y por el esquema de la finalidad, en la dimensión instrumental y funcional del hacer, no se pueden definir ni aprehender a partir de la pura instrumentalidad o de la mera funcionalidad, (...) [que son únicamente] un aspecto del mundo de significaciones imaginarias. (...) No se trata simplemente de que sería absurdo considerar *teukhein* y técnica como puros instrumentos neutros que pudieran servir indistintamente a cualquier fin, (...) [sino de que] tanto los fines como las significaciones son postulados desde el primer momento en y por la técnica y el *teukhein*. En cierto sentido, los útiles y los instrumentos de una sociedad *son* significaciones, son la «materialización» de las significaciones originarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional. Una cadena de fabricación o de montaje *es* (y no puede dejar de ser como) «materialización» de una multitud de significaciones imaginarias centrales del capitalismo” (1975b: 315; s.o.).

Pero no es sólo que el modelo instrumental sea inadecuado para estudiar el trabajo y la acción social en general; es que además es para Castoriadis un modelo indeseable en términos éticos e innecesario en términos históricos, por la alienación que supone. En Castoriadis reaparece la distinción marxiana entre objetivación y alienación para posibilitar un trabajo libre y desalienado, sin negar por ello la necesidad del trabajo, que el autor ve encarnada en el “principio de realidad” freudiano. El trabajo es necesario, sin duda, pero nada hay de necesario en el trabajo carente de sentido, explotado y contradictorio con los objetivos que propone al ser humano como tal (1975a:93). Así, Castoriadis no se resigna, como tampoco hizo Marx, al trabajo alienado, y ello queda patente en “declaraciones de principios” como la que sigue:

“Deseo, y exijo, ante todo que mi trabajo tenga un sentido, que yo pueda aprobar la finalidad para la que se utiliza y el modo en el que se realiza, que me permita gastar mis energías genuinamente, hacer uso de mis facultades y al mismo tiempo enriquecerme y desarrollarme” (Castoriadis, 1975a: 91-92).

Anti-productivismo, anti-economicismo y concepto amplio de trabajo se dan así la mano en Castoriadis. El aspecto creativo de la *praxis* humana es compartido también por el trabajo, como una de las formas de esa *praxis*. A pesar de ir, sin duda, mucho más

allá de Marx en tales empeños, el planteamiento de Castoriadis puede servir como un buen punto de referencia a la hora de estudiar las posiciones -similares en algunos puntos, pero radicalmente divergentes en otros- de Arendt o Habermas. Pero antes aún debemos prestar alguna atención a otros autores que defienden alguna versión del concepto amplio de trabajo.

3.4. Heller

Las aportaciones filosóficas y sociológicas de Agnes Heller al tema de la conceptualización del trabajo se encuentran esparcidas por el conjunto de sus obras¹²³. Hay que decir también que un intento de reconstrucción de todas esas aportaciones se encuentra con serias dificultades, no sólo por el cripticismo con el que a veces se expresa esta autora, sino también porque su estilo expositivo y la tortuosa elaboración a que somete a los conceptos producen confusiones y sugieren posiciones cambiantes sobre una misma cuestión. Como ocurría con Marcuse, no es inequívoca, sino algo ambigua y variable su posición respecto de la dicotomía concepto amplio-concepto reducido. Precisamente la complejidad de la misma justifica que la situemos en este capítulo. De todos modos, intentaremos ofrecer aquí también una cierta -y necesaria- interpretación de cómo Heller construye el concepto marxista de trabajo.

El primer texto importante en el que Heller se ocupa del concepto de trabajo es su *Sociología de la vida cotidiana* (1970), en la que dedica un epígrafe al tema (pp.119-132), y le da un tratamiento ciertamente peculiar. Toda su argumentación se basa en la distinción entre *labour* y *work* no en el sentido de Hannah Arendt, que analizaremos después, sino en otro distinto que ella atribuye a Marx. *Labour* es para Heller “ejecución de un trabajo” como ocupación cotidiana, incluye el aspecto subjetivo del trabajo, lo que significa para el trabajador individual; mientras que *work* es una “actividad de trabajo”,

¹²³ Se tratará aquí únicamente de las obras de su etapa marxista; a mediados de los 80 Heller se desvinculará ya de esta tradición y pasará a ocuparse de otras cuestiones, como el postmodernismo y la filosofía política y moral.

una actividad genérica que trasciende la vida cotidiana y que vendría a tomar el sentido de “trabajo social”, de proceso objetivo entre el ser humano y el mundo. Heller usa la distinción para delimitar el aspecto del trabajo que es investigable desde la óptica de la vida cotidiana: el trabajo como *labour*, no como *work*. Se trata de dos aspectos de la misma actividad, no de dos tipos de actividad distintos (como veremos que sí ocurre en Arendt)¹²⁴.

Como *work*, el trabajo es producción de valor de uso, de algo socialmente valorado, que satisface una necesidad social. Este es el sentido económico del trabajo, que Heller llama “concepto fundamental” de trabajo o trabajo en sentido estricto, abstracto (1970: 120), pero ello “no agota todos los aspectos del trabajo” (ibid.). El trabajo como *work* tiene un sentido sociológico además de económico: *work* es el trabajo que “cumple una función necesaria” y se ejecuta según la “norma social” (ibid.: 121). Pero si el concepto económico era demasiado estrecho, el sociológico es demasiado amplio: casi toda actividad sería trabajo según él. Por tanto, Heller acaba refiriendo el trabajo como *work* a la producción de valor de uso (esto es, a la dimensión cognitivo-instrumental, en la terminología que aquí se utiliza), dejando cualquier otro aspecto o dimensión para el trabajo como *labour*. El trabajo como *labour* es para Heller una actividad cotidiana porque es el trabajo desde el punto de vista de la actividad necesaria

¹²⁴ ¿Hay realmente en Marx una distinción entre *work* y *labour*?; y si la hay, ¿en qué sentido? Según una nota de Engels a un pasaje del libro I de *El Capital*, puede pensarse que *labour* y *work* en inglés se corresponderían, efectivamente, con lo que Marx llama “trabajo abstracto” y “trabajo concreto”, “gasto de fuerza de trabajo” y “trabajo útil”. Así, cuando Marx está estableciendo esa diferenciación, dice Engels:

“La lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y que está determinado cualitativamente [esto es, el “trabajo útil”, o “concreto”] se denomina *work*, por oposición a *labour*, el que crea valor, y al que sólo se mide cuantitativamente [esto es, el “gasto de fuerza de trabajo”, o “trabajo abstracto”], es *labour*, por oposición a *work*” (en Marx, 1872: 58n; s.o.).

La distinción que Heller (1970) atribuye a Marx no tiene entonces nada que ver con la que Marx hace realmente, y en todo caso, siendo benévolo, tendría un significado inverso al que ella plantea. Applebaum (1992: 437-438) sí que le da a la distinción el sentido que tenía en Marx, basándose en *El Capital*, I, vol. I, p. 236, y en la citada nota de Engels (aunque hay que precisar que no es que Marx, como dice Applebaum, diferenciase explícitamente entre *work* y *labour*, sino que Engels tradujo así al inglés los dos aspectos del trabajo en Marx.

para la reproducción del individuo¹²⁵. En la actividad del *labour* hay algo más que una necesidad instrumental o biológica, puede haber también autorrealización del individuo, sentidos y significados sociales y expresivos del trabajo.

Heller afirma por tanto algo importante para nuestros propósitos: el doble carácter del trabajo “no tiene ninguna relación necesaria con su alienación” (ibid.: 123). El trabajo será *work* y *labour* a un tiempo tanto si es alienado como si no. La alienación no consiste en no “sentirse a gusto en el trabajo”, como la investigación empírica psicologista supone, sino que se basa en unas determinadas relaciones sociales objetivas (ibid.: 125). Lo que dice Heller, interpretando a Marx, es que el trabajo como *work* permanecerá siempre en el reino de la necesidad, esté alienado o no; pero como *labour*, como vivencia individual y cotidiana del trabajo, que reproduce una individualidad libre y la desarrolla, puede dar lugar a satisfacción y a cierta libertad. Necesidad y libertad puede así yuxtaponerse de forma dialéctica en una misma actividad de trabajo. El problema en el capitalismo es que muchos trabajos son sólo *work* y no *labour*, sólo satisfacen una función social, y no una necesidad del sujeto individual (el ejemplo más típico es del obrero en la cadena de montaje). El trabajo como puro *work* es trabajo para satisfacer una necesidad, mientras que como *labour* puede tener motivaciones morales (trabajo bien hecho, responsabilidad o solidaridad social), o estéticas (producir una obra “auténtica” o “lograda”)(ibid.: 129). Así, Heller advierte con claridad las tres dimensiones del concepto de trabajo, y comprende que el acierto de Marx estuvo en combinar todos esos sentidos del trabajo. En la dicotomía *work-labour* tenemos por tanto, en el fondo, la que establecía también Honneth (1982) entre el aspecto descriptivo y el emancipatorio del trabajo en Marx, y en ella puede fundarse un concepto amplio de trabajo.

Sin embargo, la dicotomía *work-labour* sería ya prácticamente abandonada por Heller en la *Teoría de las necesidades en Marx* (1974). Heller defiende también aquí el concepto amplio de trabajo, dado que acepta que puede haber formas de trabajo más allá

¹²⁵ Curiosamente, Heller proyecta la centralidad del trabajo en la vida cotidiana hacia el pasado de la humanidad, contrariamente a todos los autores que hoy día hablan de la centralidad del trabajo en nuestra sociedad (Castel, 1995; Offe, 1984, etc.), y a los antropólogos como Sahlins (1974) o historiadores como Thompson (1967) o Polanyi (1944) que han mostrado la ausencia de la misma en sociedades pre-industriales. Para Heller, es precisamente en el siglo XX, y en Europa y en América, cuando el trabajo deja de ser el elemento dominante de la vida cotidiana.

de la necesidad, de la alienación y de la coerción exterior -que pueden ser autorrealizadoras-. Sin embargo, dentro de esas formas "libres" de trabajo tan sólo admite el trabajo intelectual, identificando así el eje manual-intelectual con el eje alienación-libertad, o mejor dicho (dado que puede haber trabajo intelectual no libre), suponiendo que sólo el trabajo intelectual, y no el de producción material, puede ser libre; el trabajo de la producción material estaría ontológicamente sometido a la coerción exterior. No reiteraremos aquí lo que ya se dijo a este respecto en el capítulo sobre Marx, ni las críticas que se dirigieron a la tesis similar de Gorz en el capítulo 2. Baste decir que Heller no ve que en Marx el trabajo manual o de producción material puede ser tan "libre" y "desalienado" como el intelectual. A veces parece que Heller esté implicando que "desalienación" y "libertad" son dos conceptos diferentes: que podría existir un trabajo de producción material desalienado pero no libre, por ejemplo bajo el comunismo marxiano: pero en ese caso se estaría entendiendo como "no-libertad" a la propia objetividad material de los procesos de producción, independiente de las relaciones sociales. Como ya se sugirió, este argumento topa con dos serias objeciones: la primera, que también existe una lógica interna en los trabajos "intelectuales" que impone una cierta coerción a quien los realiza; y la segunda, que en ese caso se estaría exigiendo para que una actividad fuese libre nada menos que la mismísima "abolición de la objetividad del mundo", como llegaba a hacer Marcuse en ocasiones, con lo cual la libertad en el trabajo aparecería entonces como utópica e irrealizable por definición.

Por otro lado, esta restricción del "trabajo libre" al puramente intelectual y alejado de la producción material estaría, como hemos argumentado, en contradicción con lo que sería una "tendencia principal" en el pensamiento de Marx, a saber, la de superar la concepción elitista y aristocrática de los antiguos griegos y del cristianismo, que desprecia al trabajo manual como carga indigna, y ensalza como actividades "más elevadas" o "más humanas" las que están más allá de la materia. Heller parece reintroducir aquí un elitismo intelectualista que no se deriva del planteamiento de Marx. Sin embargo, Heller tiende a defender el concepto amplio cuando, ante la supuesta contradicción que detecta entre dos posturas de Marx con respecto al trabajo (recuérdese la discusión sobre este punto que se sostuvo en el capítulo 1), se queda con "la hermosa imagen de los *Grundrisse*" (Heller, 1974: 144) frente a la de *El Capital*, es

decir, con lo que para ella es la mejor representación del concepto amplio en Marx. Al mismo tiempo, y en la línea de Adorno, manifiesta que el punto débil de la interpretación “reducida” es que abre un “abismo entre las actividades del trabajo y las actividades del tiempo libre”, que considera “inconcebible” (ibid.).

Un ensayo sobre “El ideal del trabajo desde la óptica de la vida cotidiana”, publicado en 1976, matiza y completa las observaciones incluidas en las anteriores obras de Heller. Comentando un texto de Leo Kofler, Heller opta decididamente por el concepto amplio de trabajo, e incluso esta vez parece no limitarlo al trabajo intelectual:

“la indudable necesidad empírica de una liberación de la constricción al trabajo y del trabajo necesario, no sería una necesidad antropológica de liberación del trabajo tout court, sino más bien la expresión (...) de la necesidad de un trabajo que desarrollé las facultades humanas, creativo y agradable” (Heller, 1976: 73)

“El trabajo pertenece a nuestro ser específico, sin trabajar no podemos, en modo alguno, desarrollar nuestra personalidad” (ibid.: 199).

El trabajo es así una necesidad radical, puesto que no se puede satisfacer, en el sentido apuntado, sino con un cambio de sociedad (una necesidad radical es para Heller la que no se puede satisfacer para todos en una sociedad desigual y opresiva): a diferencia de Marcuse o de Gorz, Heller piensa que “cuando se habla de la «abolición del trabajo» habría que pensar sólo en la abolición del *trabajo asalariado*” (ibid.: 198; s.o.). Pero eso, contra Kofler (y contra Marcuse o Fourier), no hace equivaler al trabajo a juego, a actividad puramente lúdica. Con ese concepto lo que en el fondo se hace es hacer equivaler el trabajo a “actividad no alienada” en general (1976: 75), con lo cual se pierde el sentido del concepto. Para Heller el concepto de trabajo no alienado es lo que le da una función crítica al mismo, pero al mismo tiempo no implica que el trabajo desalienado sea lo mismo que juego.

Ahora bien, si trabajo libre no es juego, hay que relativizar el “placer” que en él se puede obtener: el ejemplo de Miguel Angel, quien más que placer, obtenía “tensión angustiosa” (ibid.: 83) en su trabajo, puede dar una idea de lo que Heller quiere decir con ello. Pero lo importante es que para ella el trabajo puede convertirse también en un fin en sí, y no sólo en medio instrumental. Por eso dice que la reducción del tiempo de trabajo

no comporta ningún avance cualitativo en sí, sino sólo cuantitativo: una reducción del tiempo de trabajo alienado no supone ningún cambio en la cualidad de su alienación como tal. La vida de puro ocio contemplativo no es para Heller, contrariamente a los antiguos o a Lafargue, la "vida buena": "No creo que debiéramos preferir una vida sin tensión. Sino más bien una vida en que la tensión no surja de la esfera de la pura autoconservación" (ibid.: 88). El trabajo debería estar más allá del deber social y de la coerción natural; como parecía sugerir Marcuse al final de su vida, de lo que se trata no es de superar el trabajo sino su centralidad social, el vínculo que une el trabajo y el derecho a la subsistencia. Todos los discursos actuales sobre el "fin del trabajo" que hay ocasión de escuchar de un tiempo a esta parte palidecen ante la claridad y la firmeza de la formulación de Heller en este punto:

"La lucha contra el trabajo sólo puede tener un significado que podamos considerar legítimo: la lucha contra el trabajo asalariado, el fin de una situación en la que los hombres son obligados a desempeñar tareas en las que no consiguen expresar sus propias capacidades y en las que no pueden disponer de los productos de ese trabajo.

»No consigo encontrar ninguna otra definición racional de una lucha contra el trabajo. El trabajo forma parte de la esencia humana y no es posible imaginar una sociedad sin trabajo. El fin del trabajo significaría el fin del mundo y de la humanidad" (Heller, 1980: 147).

Por último en 1981, Heller publica un importante pero, curiosamente, poco conocido artículo en el que amplía, matiza y desarrolla algunas de las ideas expuestas en sus anteriores trabajos. Aquí la discusión se centra en diferenciar el "paradigma del trabajo" del "paradigma de la producción". A principios de los 80 la discusión de la vigencia sobre el llamado "paradigma de la producción" está en auge en la filosofía social marxista y post-marxista occidental (Markus, 1982; Habermas 1985a; Offe, 1984). Heller introduce en este artículo un matiz que diferencia éste respecto del "paradigma del trabajo", aunque no está claro, en esta ocasión, que eso conduzca a la defensa de un concepto "amplio" de trabajo. Veamos qué significado tiene para la autora esta nueva "vuelta de tuerca" al concepto de trabajo.

En el "paradigma del trabajo", el trabajo es el modelo para toda acción humana (tal y como Habermas cree que lo es para Marx). El trabajo tiene aquí una primacía

estructural, no histórico-social (no se trata de la tesis de la base y la superestructura), y la estructura misma del trabajo puede cambiar; aquí el trabajo se viene a identificar con *praxis*, con actividad consciente y autocreadora. En el "paradigma de la producción", por el contrario, el trabajo se define como acción instrumental, y la *techné* se impone sobre la *praxis* (se trataría de la concepción de la razón instrumental que criticaban Adorno y Horkheimer). El paradigma de la producción no puede servir, como el del trabajo, como modelo para toda acción humana, pero sí implica la primacía histórica y social de la producción (esto es, la tesis de la base-superestructura).

La intención de Heller con esta distinción es "salvar" a Marx de la crítica de Habermas (Habermas acusaba a Marx de reducir la interacción social a trabajo) mediante la distinción entre producción y trabajo, y asumiendo que en Marx operaba el paradigma de la producción pero no el del trabajo, o mejor, que evolucionó del segundo (en los *Manuscritos*) al primero (en *El Capital*): hemos visto que este dualismo no se sostiene, y por tanto es una complicación innecesaria de Heller, además de que contradice alguna de sus propias afirmaciones anteriores. Pero lo que Heller no parece advertir es que al mismo tiempo que se "salva" a Marx de la crítica de Habermas, se salta aquí del concepto amplio al concepto reducido de trabajo. El paradigma de la producción expande un concepto instrumental de trabajo si se usa como modelo de la actividad humana (no como el paradigma del trabajo, que es más amplio y permite otras posibilidades). Lo cierto es que Heller no acaba de tomar partido entre ambos: bien por el paradigma del trabajo y el concepto amplio, pero como modelo de acción social, o bien por el de la producción y el concepto reducido, pero que no reduce estructural, sino sólo histórico-socialmente, la interacción al trabajo: del contexto, sin embargo, se deduce que tiende a optar por lo segundo. Sin embargo, no parece ocurrírsele que la solución al dilema puede residir en desvincular esos dos ejes que ella mezcla: el concepto amplio de trabajo no tiene por qué ir necesariamente unido a la necesidad de que el trabajo sea el modelo de acción social, y viceversa¹²⁶.

¹²⁶ Este sutil decantamiento de Heller, en los 80, hacia el concepto reducido de trabajo se aprecia también en que ahora tiende a interpretar el concepto de alienación en Marx como una pérdida del control instrumental sobre el proceso de trabajo, que sería remediada por el control de los medios de producción por la clase obrera, relegando a un segundo plano el logro de la autorrealización en el trabajo.

Heller ha sido, por tanto, una de las principales defensoras del concepto marxista amplio de trabajo, y de la posibilidad de la desalienación en el mismo. Hay razones para suponer, no obstante, que acabó por abandonar poco a poco tales esperanzas. Será otro teórico marxista, Gyorgy Markus, quien retome el testigo de la reconstrucción del concepto marxiano.

3.5. Markus

Perteneciente también, como Heller, a la llamada Escuela de Budapest, el antropólogo y teórico social Gyorgy Markus realiza una interpretación del concepto de trabajo a partir de Marx que le viene a situar, con matices, entre quienes defienden el concepto amplio. Su labor se situará en el contexto del debate sobre el "paradigma de la producción" mencionado en el epígrafe anterior, Markus defenderá que la aceptación del paradigma de la producción como herramienta explicativa y/o descriptiva no tiene por qué suponer el rechazo del paradigma de la comunicación como fundamental en el plano normativo. El concepto amplio de trabajo que se defiende en la obra de Markus *El lenguaje y la producción* (1982) lo es más por incorporar la dimensión práctico-moral que la estético-expresiva (pues, como Honneth, parece asimilar ambas dentro de la primera). La aportación de Markus, sin embargo, tiene estrechos paralelismos con la de Castoriadis, casi más que con Heller o con Lukács -con quienes le une la defensa, aunque crítica, del paradigma de la producción-. Veamos con más detalle su postura:

Markus cree que la acción humana y la sociedad no pueden interpretarse adecuadamente según el modelo del lenguaje y de la comunicación, sino que se debe captar según el modelo marxiano de la objetivación o materialización de capacidades humanas; rechaza por tanto las pretensiones del estructuralismo, la filosofía analítica o la hermenéutica de reducir las cuestiones sociales a cuestiones puramente lingüísticas. El paradigma de la producción -en el sentido filosófico amplio de objetivación- sigue siendo necesario para él; y en ese paradigma la noción de trabajo sigue ocupando un lugar central, pues el trabajo es el medio por el cual el ser humano se auto-constituye y

desarrolla las actividades de objetivación que constituyen el mundo social, humano. El ser humano se socializa cuando se apropia de un mundo de objetividades sociales, hecho de cosas materiales producidas por sus semejantes, y no sólo de códigos lingüísticos o culturales. El propio lenguaje sería una "objetivación" más entre otras instituciones culturales. Pero al mismo tiempo la producción y la objetivación son realidades intrínsecamente sociales y por tanto intersubjetivas¹²⁷. Esta dialéctica, no sólo conceptual, entre lenguaje y producción, es lo que hace a Markus concluir que ambos paradigmas no deben entenderse como opuestos y excluyentes, sino como complementarios¹²⁸.

"El lenguaje, el conocimiento objetivado, y el trabajo son constituyentes irreductibles y elementos necesarios de todas las formas de vida social. Ninguno de ellos puede tomarse como «primario» respecto de los otros en términos de precedencia temporal o derivabilidad lógica" (ibid.: 38)¹²⁹.

Según Markus ambos paradigmas -el de la producción y el del lenguaje- se diferencian, no porque uno tenga en cuenta la intersubjetividad como constituyente y "abridora de mundo" y el otro no, sino porque la tienen en cuenta *de modos diferentes*: en el paradigma de la producción hay sitio para la interacción y no sólo para el trabajo; de hecho, ese paradigma consiste para Markus en una particular manera de articular trabajo e interacción, acción instrumental y acción comunicativa. La intersubjetividad se entiende, en el paradigma del lenguaje, según el modelo de la comunicación *lingüística*, mientras que en el paradigma de la producción se capta según el modelo de la interacción *material* de individuos en la reproducción de su existencia material. Y depende de qué

¹²⁷ "El lenguaje es actividad social en el mundo; al mismo tiempo, es también la forma de objetivación mediante la cual «el mundo» y «la actividad humana» se constituyen originalmente como algo determinado e identificable" (Markus, 1982: 16).

¹²⁸ Ambos paradigmas, según Markus, "no son incompatibles entre sí. En nuestra vida cotidiana todos estamos constantemente envueltos en procesos de entendimiento comunicativo con otros, tanto como simultáneamente participamos mediante nuestras actividades prácticas en alguna organización de una división social del trabajo a través de la cual la sociedad produce y reproduce sus condiciones materiales de existencia. Ciertamente, no hay nada lógicamente contradictorio en este hecho" (1982: xiii).

¹²⁹ Marx, aunque no lo formulase así, debía también según Markus suponer de partida el lenguaje junto con el trabajo, como "conciencia práctica" que los seres humanos se hacen sobre su actividad, al existir unos para otros.

modelo se escoja variará también la concepción del trabajo, y, a no dudarlo, la de la libertad humana y sus relaciones con el trabajo¹³⁰.

La producción tiene para Markus un doble carácter o una doble faz: como proceso de trabajo y como proceso de realización, esto es, incluye por un lado un proceso tecnológico entre el ser humano y la naturaleza, y por otro la reproducción de un sistema de relaciones sociales. El paradigma de la producción incluye entonces tanto el trabajo como la interacción social, incluye la producción y el consumo social como un momento de la primera (ibid.: 51). Así, cualquier trabajo tiene una socialidad inherente que no se puede aislar de su instrumentalidad. El paradigma de la producción que él defiende

“significa ante todo analizar los productos materiales del trabajo humano en su función de objetos de consumo -i.e., en el contexto de su uso social- como *objetivaciones* de las «potencias esenciales» del hombre, de las necesidades y capacidades humanas, y, simultáneamente, como *materializaciones* de relaciones sociales, de «formas» socio-económicas definidas” (ibid.: 51).

Los objetos materiales creados por el trabajo más instrumental que se pueda imaginar tienen incorporado en sí mismos un uso socialmente definido como “correcto” y “adecuado” en base a normas, costumbres y reglas sociales, no técnicas. De ahí que sea imposible reducir el trabajo a su instrumentalidad. “En este sentido los objetos hechos por el hombre como objetivaciones tienen un «significado» inherente, constituido por las reglas de su utilidad” (ibid.: 53); se podría decir, por tanto, que la utilidad o la instrumentalidad mismas son una “norma social” que tiene un “sentido” o “significado” propio, que por tanto no tiene sentido oponer instrumentalidad y socialidad como dos principios diferentes; esto es, que el principio mismo o la esencia de la instrumentalidad no es instrumental, es un valor social en sí mismo.¹³¹

¹³⁰ De la misma manera, tampoco se distinguen los dos paradigmas porque uno tenga en cuenta la actividad objetivadora del ser humano y el otro no: ambos paradigmas son teorías de la objetivación (ibid.: 37), pues intentan dar explicaciones de la vida humana a través de la actividad social inmanente; no es por tanto, como puede creerse superficialmente, la discusión entre materialismo e idealismo la que está planteada aquí según Markus.

¹³¹ Algo parecido decía Heidegger respecto de la técnica (Bernstein, 1991). Markus (ibid.: 55), sin embargo, diferencia entre “uso” y “empleo”, siendo el primero lo que satisface una necesidad o función “en abstracto”, y el segundo su forma social: por ejemplo, el uso de un vaso es el de

Si lo técnico es también social, también lo social puede ser técnico, mostrando lo arbitrario de la distinción hasta cierto punto -así, muchas “técnicas de relación” como “presentarse”, “bailar”, “jugar”, “vestir”, etc. obedecen a reglas cuasi-técnicas a pesar de su evidente socialidad-. O, como dice Markus, “existen «técnicas» que deben ser dominadas como prerequisites elementales de la vida humana no sólo en lo que concierne a las relaciones sujeto-objeto, sino también a las relaciones sujeto-sujeto, esto es, también en lo concerniente a las relaciones sociales entre las personas” (ibid.: 63). Hay incluso objetos cuyo mismo uso está regulado por normas sociales, y cuya misma utilidad consiste en facilitar las relaciones sociales (por ejemplo, los símbolos, el dinero, etc.). Existe en el análisis de Markus, así, un claro paralelismo con la distinción *legein-theukein* de Castoriadis.

En cierto sentido, y como se dijo también de Castoriadis, el concepto de Markus es más amplio incluso que el de Marx, en el sentido de que hace retroceder las fronteras de la cosificación mucho más allá de lo que Marx creía posible (y en este sentido hay que entender su propuesta de “radicalización” del propio pensamiento marxiano); Marx creía de forma un tanto naturalista en unas exigencias técnicas universales de la producción y en conceptos ahistóricos de productividad, utilidad, etc.; tal y como se observó al final del capítulo 1, la distinción marxiana entre “contenido material” y “forma social”, que recorre casi toda su obra, servía a esos propósitos. Markus, por el contrario, viene a decir que incluso lo que sean “fuerzas productivas”, “técnicas” o “cosas útiles” -y no sólo las “relaciones de producción”- es algo que está sujeto a construcción social y cultural, algo que depende y se inscribe dentro de las relaciones entre los seres humanos, y no simplemente entre el ser humano y la naturaleza; algo que depende por tanto de *significados*, y no sólo de datos técnico-productivos “puros”: “Las fuerzas productivas son en este sentido *lo que tiene el significado de «técnico» (...) para una sociedad dada*” (ibid.: 105)¹³². Esto es, lo que es un “uso” o un “empleo”, lo que es una “regla

beber, pero el empleo de un vaso de sidra no es el mismo que el de una copa para el vino, y es ésto lo que es social. Esta distinción, sin embargo, resulta incoherente con su propio planteamiento, pues vuelve a separar lo que según el autor era inseparable. Además, el uso también es social: ¿por qué beber con vasos y no con cuernos o con cráneos vaciados?, y ¿por qué usar un vaso para beber y no para adomar o para poner bolígrafos?

¹³² La diferente utilización y definición del trabajo de mujeres y niños a lo largo de la historia es ilustrativo de cómo “diferentes modos de producción pueden definir y de hecho definen a menudo

técnica” o una “norma social”, *el criterio mismo que diferencia y define “lo técnico” y “lo social” es social-histórico y específico en sí mismo*. Para mostrar tal cosa Markus compara diversas sociedades pre-capitalistas con la capitalista¹³³, en aquéllas, por ejemplo, los usos técnicos están explícitamente regulados por normas sociales o religiosas, no por reglas técnicas; y las “habilidades” se confunden con “deberes” socialmente establecidos. Aplicado al trabajo ello muestra el absurdo de considerarlo ontológicamente como pura técnica instrumental, dado que en tales sociedades se daba lo que Markus llama “ritualización de las actividades productivas”:

“El trabajo, entendido como una actividad que usa objetos ya producidos, como «consumo productivo», es realizado no como un procedimiento instrumental efectivo sobre la naturaleza que deba ser juzgado exclusivamente en términos de éxito, es concebido simultáneamente como una forma de vida moral (y religiosa)” (ibid.: 66).

Por lo tanto, la técnica, el trabajo, la producción, etc., es algo que puede entrar también dentro del reino de la libertad, en cierta manera; el socialismo prácticamente “disolvería” -fuera de unos mínimos biológicos- el “reino de la necesidad” en “reino de la libertad”, ya que sometería a decisión y deliberación consciente, libre y racional incluso la calificación o no de algo como “fuerza productiva”, “trabajo útil”, “valor de uso”, “trabajo socialmente necesario”, “técnica”, “productividad”, etc. (advuértase cómo esta perspectiva puede entroncar con las actuales críticas ecologistas al desarrollo de las fuerzas productivas). Esto es, no sólo las relaciones de producción pueden estar, y están, reificadas, sino también las fuerzas productivas mismas; no sólo las relaciones entre los seres humanos, sino también las relaciones entre éstos y la naturaleza se podrían desreificar *hasta cierto punto* (y éste último matiz es lo que alejaría el planteamiento de Markus del de Marcuse).

como «fuerzas productivas» a diferentes elementos de entre *idénticos* componentes objetivos o subjetivos de la «riqueza»” (ibid.: 81; s.o.).

¹³³ “Sólo en la sociedad burguesa aparecen esos preceptos básicos del comportamiento económico, tales como el principio de maximización del beneficio, no como deberes y derechos específicos, sino como *principios de racionalidad* universales y libres de valores, que actúan con la fuerza de una necesidad «natural»” (ibid.: 68; s.o.).

Así, la propuesta markusiana de “radicalización” de Marx consiste en considerar las propias distinciones básicas del materialismo histórico (contenido material / forma social, fuerzas productivas / relaciones de producción, producción o trabajo “en general” / formas de producción o trabajo concretas) como *históricas y prácticas* –esto es, abiertas a la transformación y re-definición consciente a través de la *praxis*– (ibid.: 100), cosa que Marx no hacía cuando por ejemplo hablaba de “trabajo, en general” o “producción en general”, como categorías independientes de toda forma social y aplicables a toda sociedad y época histórica. Ello supone, como hemos apuntado, hacer retroceder la cosificación mucho más allá de lo que Marx creía posible: supone nada menos que “la progresiva disolución de todas las relaciones con sentido entre los «hechos» y las acciones humanas” (ibid.: 101).

Puede argumentarse que también en el esquema marxiano está implícito que cada sistema de relaciones de producción construye y define de forma significativa, social, qué es lo que cuenta como objetivos del proceso de producción, qué cuenta como costes y como resultados del mismo (ibid.: 104). Algo que muchos críticos ecologistas del capitalismo enfatizan hoy día es precisamente las definiciones al respecto que realiza el sistema capitalista: no “cuenta” como costes de la producción las externalidades negativas sobre el medio ambiente, define como objetivos de la producción la destrucción de recursos, y cuentan como resultados aceptables productos que consumen más energía de la que cuesta producirlos. Así, el productivismo sería una manera determinada de dar respuesta a esas preguntas, ya que la producción no es un objetivo *de por sí*: ha de ser *puesta socialmente* (o psicológicamente también, en el caso de la ética protestante del trabajo) como objetivo, de forma significativa: las máquinas semi-artísticas de un taller medieval o renacentista responden a esas preguntas de forma muy distinta a como lo hacen las cadenas de montaje tayloristas: “Diferentes sistemas de producción implican diferentes relaciones activas de los hombres con la naturaleza (...), y esto también significa que exigen el cultivo y el ejercicio de diferentes capacidades humanas, en el sentido antropológico” (ibid.: 104). Markus, sin embargo, concluye que la distinción no está entre los “hechos técnicos” y las “convenciones” o “normas sociales”, sino entre *dos tipos de facticidad social*: una “técnica” y otra “social” en sentido estricto. Al decir de Habermas (1985a), esto sería reconstruir la distinción de

nuevo, aunque desplazándola de nivel; para Markus, unas normas o hechos son definidos socialmente como “técnicos” y otros lo son como “sociales”, y el socialismo sería el que definiera a ambos como radicalmente sociales, dejando fuera sólo lo que no sea facticidad social en absoluto¹³⁴. Pero entonces Habermas habría puesto el dedo en la llaga: hemos vuelto a reproducir algunos factores “puramente técnicos”.

En efecto, la inseparabilidad de lo técnico y lo social no es sólo una solución teórica: es también un problema. Pues surge entonces la pregunta que asoma por debajo de toda esta argumentación: si lo técnico y lo social son inseparables y se constituyen como tales, ¿hasta qué punto vale la pena mantener la distinción?. Y lo que es más, suponiendo que aceptemos que sí la vale, ¿qué criterio racional puede haber entonces para situar la “frontera” en un sitio o en otro -dado que esa frontera es socialmente construida?. Dicho de otro modo, ¿cómo y en base a qué criterios construir los límites de la cosificación?.

“¿por qué la exigencia de un mundo sin dinero, leyes y banderas nacionales es una exigencia radical y racional, mientras que la exigencia de un mundo sin máquinas, tal y como las conocemos ahora, es un caso de «ludismo» irracional?” (ibid.: 64).

Para Markus la forma concreta de definir esa distinción depende de valoraciones, de opciones políticas y sociales que no vienen dictadas por una necesidad ontológica. La respuesta según Markus es que se trata de una cuestión histórica, relativa y específica en sí misma, y de una cuestión práctica, y no teórica: la de “realizar” esa distinción radicalmente por primera vez en la historia. Ya vimos en el capítulo sobre Marx cómo Markus le interpreta en este sentido: la tarea del socialismo sería separar institucionalmente lo que es ontológicamente técnico de todo lo demás que puede ser

¹³⁴ “El socialismo tendrá éxito en reducir la antinomia de la necesidad y la libertad a su fundamento real, antropológico (y en el fondo ontológico): la esfera de la necesidad se reducirá únicamente a la *relación entre el hombre y la naturaleza*, creando a partir de aquí una auténtica esfera de la libertad que abarcará la totalidad de las *interacciones sociales entre los hombres*” (ibid.: 144; s.o.), lo cual, si bien es cierto que salva el principio de la realidad freudiano sin abandonar la utopía, sin embargo reproduce una vez más la dicotomía entre lo social y lo técnico.

socialmente definido como técnico o como social; la novedad de Markus es que mucho de lo que Marx considera técnico se considera ahora también social¹³⁵.

Aún así, la postura de Markus, al final, supone en el fondo aceptar la distinción entre lo técnico y lo social y reproducir el problema que se trataba de salvar desde el principio: ¿cómo definir la parte de “trabajo” que seguiría en el “reino de la necesidad” y la que no?. ¿Existe diferencia entre aceptar la distinción y reificarla, o se puede mantener consistentemente la dualidad de objetivación vs. alienación?. Este es el dilema que Markus plantea. Su aportación al concepto amplio de trabajo consiste sobre todo en cuestionar los límites de lo que puede considerarse como “trabajo necesario” o “exigencias técnicas” del proceso de trabajo, para hacer ver, entonces, que las posibilidades de cambiar el sentido y la organización social del trabajo pueden ser mucho mayores de lo que suele creer una perspectiva dualista de inspiración aristotélica que oponga *techné* y *praxis* de forma esencialista.

3.6. Marxismo analítico

Los llamados “marxistas analíticos” como Elster, Cohen o Van Parijs, a pesar de la radical separación epistemológica y metodológica que establecen con todas las tradiciones del pensamiento marxista anterior, asumen con suma claridad un concepto amplio de trabajo. Cuestionan que el trabajo deba ser necesariamente una “desutilidad”, tal y como supone apriorísticamente la teoría económica neoclásica, y abordan sin

¹³⁵ Por otro lado, a pesar de que Markus defiende el concepto amplio -y no productivista- de trabajo en base a su relativización de la diferencia entre lo técnico y lo social-, sin embargo atribuye a Marx el reducido. Ello se aprecia en su argumentación sobre la supuesta “naturalización del concepto de trabajo” que llevaría a cabo Marx (ibid.: 76ss): como dijimos, en *El Capital*, Marx hace la “ficción” de pensar por un momento el trabajo como acto individual, no social (Marx, 1872: 222-223), excluyendo la interacción social. Ya vimos que sólo se puede interpretar como “ficción heurística” o “abstracción”, y no como determinación real del trabajo. Sin embargo, Markus no lo ve así, y coherentemente con su concepto amplio, reprocha a Marx que tal análisis “conduce inevitablemente a una comprensión tan imposiblemente estrecha del «trabajo» que haría el concepto, si se aplicase consistentemente, completamente inservible, en los propios términos de Marx” (ibid.: 76).

complejos el tema del trabajo como vía posible para la autorrealización. La noción del trabajo libre, creativo, y no alienado, sigue siendo para ellos una idea regulativa con valor teórico propio¹³⁶. Examinaremos a continuación algunas de las aportaciones al debate sobre el trabajo de los tres autores citados.

3.6.1. Elster

A pesar de sus implacables, refrescantes y desenfadadas críticas que ha hecho a Marx y al marxismo, Elster es sin embargo uno de los principales valedores contemporáneos del concepto amplio de trabajo dentro de la tradición marxista (por no decir el único que en años recientes ha mantenido esa postura dentro del *mainstream* de la teoría y la filosofía social y política). Donde los marxistas y post-marxistas actuales han abandonado el tema, Elster prosigue sin tapujos la reflexión teórica sobre la autorrealización en el trabajo allí donde la dejó Marx, aunque bien es cierto que con métodos muy distintos.

Su interpretación de Marx, tan crítica en otros aspectos, salva sin embargo el concepto amplio de trabajo como una de sus aportaciones principales. La naturaleza humana es para Elster, como para Marx, un conjunto de capacidades y necesidades potenciales, que deben desarrollarse en la vida activa, no en la contemplación y en la pasividad. En este punto, Elster cuestiona sin embargo la suposición de Marx de que el ejercicio de una capacidad deba necesariamente convertirse en una "necesidad vital", como debía ocurrir con el trabajo en el comunismo. Que el trabajo pueda ser autorrealizador (y ciertamente para Elster puede serlo) no implica necesariamente que los individuos lo sientan como necesidad vital, aunque desde luego pueda ocurrir también tal cosa en determinadas circunstancias. Pero lo que está claro es que Elster comprende y comparte el carácter amplio y anti-productivista de la idea del trabajo y de la praxis en Marx: "el desarrollo de las fuerzas productivas es sólo una parte del desarrollo general

¹³⁶ Un estudioso de estos autores como Antoni Domènech, propone, en una muestra de asunción de un concepto amplio de trabajo, la defensa de "la protección jurídica del trabajo no alienado, es decir, la protección del ámbito no heterónomo de la vida económica (por ejemplo sector público voluntario, *non-profit organizations*, asignación universal de recursos, etc.)" (1993: 77n).

de las «potencias genéricas» del hombre. La capacidad para la creación artística, por ejemplo, es igualmente importante” (1985: 73)¹³⁷

El estudio del trabajo como vía para la autorrealización es el tema que centra la atención de Elster en varias ocasiones. Analizaremos primero como reconstruye esta idea a partir de Marx, para pasar después a estudiar su propia posición al respecto.

Para Elster, el trabajo autorrealizador en Marx supone esfuerzo, no consumo pasivo. Un tipo de alienación es la falta de autorrealización, que Elster interpreta como falta de sentido y también como ausencia de la posibilidad de superarse a través de una actividad creativa¹³⁸. La “vida buena” en el sentido marxista es una vida de actividad creativa, no de disfrute pasivo. Y exige también variedad: la misma idea de una ocupación permanente o profesión en Marx es un sinónimo de la reificación de las capacidades humanas (1985: 81). La idea de la autorrealización activa la encuentra ya Elster en Leibniz, pero en Marx se enfatiza más el hecho de que el esfuerzo y la superación de obstáculos, en determinadas condiciones, pueden ser una vía para alcanzarla¹³⁹. Sin embargo, la autorrealización no puede ser sino un “subproducto” del trabajo libre y desalienado, no puede buscarse por sí misma sin que se produzcan efectos contraproducentes. La autorrealización es para Elster un “estado que es esencialmente un subproducto” (Elster, 1983), esto es, que sólo puede alcanzarse si no se persigue consciente y deliberadamente.

¹³⁷ Por otro lado, y contra Habermas o Arendt, lo que define según Elster la diferencia entre el ser humano y el animal en Marx no es simple y llanamente “el trabajo”; el autor enumera acertadamente varios criterios que Marx usa en distintos lugares para establecer esa diferenciación: la autoconciencia, la intencionalidad, el lenguaje, el uso y fabricación de herramientas (que es tomado a veces como el único criterio), y la cooperación social (1985: 62). A pesar de ello, cree que al final Marx acabó creyendo que el lenguaje se originó en el proceso de producción, y no en la interacción social. Pero en todo caso los criterios no instrumentales son básicos.

¹³⁸ Elster admite que esa falta puede compensarse en parte mediante “preferencias adaptativas” (como las de la zorra que deja de querer las uvas porque están amargas), por lo que suscribe un concepto amplio: la autorrealización en el trabajo puede ser un potencial dormido a pesar de que no se encuentre empíricamente.

¹³⁹ En su resumen de su obra magna sobre Marx (Elster, 1986a), la sección más modificada es la de la autorrealización. El argumento sigue siendo el mismo, pero se define mejor el concepto, como “actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades de un individuo” (1986a: 46), y se descompone en dos partes: autoactualización (“desarrollo de una capacidad potencial hasta convertirla en actual” y “despliegue de la capacidad” en cuestión) y autoexteriorización (“proceso mediante el cual la capacidad del individuo se hace observable por otras personas”, esto es, se sitúa en el ámbito público, adquiere una dimensión social).

El ideal de la buena vida marxista no se establece entonces para Elster en base a criterios como la eficiencia o siquiera la justicia, sino en base a la autorrealización y el desarrollo de capacidades activas del ser humano. El antiproductivismo hace aquí su aparición: el comunismo no se justifica por grandes logros materiales para la humanidad o por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino porque pueda hacer posible la autorrealización de individuos. Esta situación, puede darse sólo en base a dos instancias básicas, que para Marx son prerequisites de la buena vida: la *creación* -por contraposición a la mera producción¹⁴⁰- y la *comunidad* -por contraposición al individuo aislado y cosificado-. En suma, de acuerdo con nuestro esquema, Elster enfatiza aquí los aspectos práctico-morales y estético-expresivos que se han de dar en el trabajo en el comunismo (1985: 82ss).

El trabajo creativo es necesario para el proceso de autoconciencia y de individuación, y para superar la oposición entre individuo y comunidad: la creación es creación para otros, en un entorno radicalmente social (1985: 87). Elster sin embargo expresa algunas posibles objeciones a esta imagen utópica del comunismo marxiano: en primer lugar, duda de que el ideal del trabajo creativo y el de la integración entre individuo y comunidad sean compatibles; algunos problemas pueden ser la desigualdad "natural" de los talentos (que puede producir frustración y envidia en los menos afortunados), o la excesiva autoexigencia (que puede producir angustia existencial en individuos talentosos). En segundo lugar, Elster también cuestiona que este tipo de autorrealización creativa sea compatible con la "actividad multilateral" y variada que abole toda división del trabajo (según la famosa imagen de Marx y Engels en *La ideología alemana*): por razones psicológicas, los seres humanos desarrollan hábitos y disposiciones a actuar de determinadas maneras, y no pueden prescindir totalmente de un pasado en forma de biografía individual con una mínima coherencia, lo cual parece que debe suponer algún tipo de especialización (esta objeción de Elster ha sido confirmada empíricamente por Csikzentmihalyi, 1975). Pero sin duda hay que diferenciar también entre la emergencia involuntaria y espontánea de hábitos, y la planificación rigorista del carácter (que propone por ejemplo la "ética protestante" del trabajo) (1985: 90-91).

¹⁴⁰ Esta idea la comparte también Castoriadis, como se vio en la sección correspondiente.

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”.

Elster encuentra aún otra objeción interesante al ideal de la autorrealización a través del trabajo creativo (1985: 522ss). Es evidente que el trabajo actual es en su mayoría repetitivo y aburrido, y además la supervisión y el control obstaculizan la autonomía y la autorrealización; pero para Elster, precisamente este “control externo” -por ejemplo a través de los clientes, o de la valoración social- induce a la concentración de esfuerzos que es pre-condición para la autorrealización, mientras que la falta de control externo puede llevar al diletantismo. Dicho de otro modo: puede llegar un punto en el que la autonomía y la autorrealización en el trabajo sean principios opuestos o se encuentren en tensión: el conseguir un cierto grado de autorrealización puede exigir como condición un cierto grado de heteronomía! La idea es sin duda sugerente, si se compara, por ejemplo, con planteamientos como los de Gorz, que asocian totalmente ambos conceptos. Pero Elster se empieza a deslizar aquí, subrepticamente, de una idea del trabajo como autorrealización de un individuo libre y creativo, a otra que se parece más a la ética del trabajo protestante, con sus valores rigoristas de autodisciplina y autocontrol.

De todas maneras, Elster concluye aceptando que algunos elementos del ideal marxiano podrían ser realizables en el futuro, por ejemplo, si “tecnologías alternativas que permitan procesos de producción descentralizados y a pequeña escala pudieran desarrollarse de forma mucho más sistemática” (1985: 527). El ideal marxiano puede entenderse, además, podríamos añadir, en el sentido de iguales oportunidades para la autorrealización, y no tanto en el de realización plena y efectiva de la misma¹⁴¹. Por otro lado, nada ontológico impediría grados mucho mayores de autonomía en las empresas o el lugar de trabajo, así como la participación de los trabajadores y la democracia industrial. En suma, Elster es quizá el teórico marxista contemporáneo que más valor da al concepto amplio de trabajo en Marx, hasta el punto de afirmar rotundamente que “La

¹⁴¹ De hecho, así lo concebían Marx y Engels en la misma obra *La ideología alemana*: critican a Max Stirner por acusar a los comunistas de proponer la organización del trabajo, sin distinguir entre “trabajos humanos” (aquel que cualquiera puede hacer, porque no requiere dotes especiales que no puedan ser aprendidos) y “trabajos únicos”, que sólo determinados individuos (por ejemplo, artistas) pueden hacer; Marx y Engels reponen que, evidentemente, son los “trabajos humanos” los que deben “organizarse” socialmente, y que en los “trabajos únicos” “no se trata (...) de que cada cual pueda trabajar sustituyendo a Rafael, sino de que todo aquel que lleve dentro un Rafael pueda desarrollarse sin trabas” (1845: 420). A ello añaden, hemos de convenir con Elster que de forma un tanto alegre, que “La concentración exclusiva del talento artístico en individuos únicos, y la consiguiente supresión de estas dotes en la gran masa, es una consecuencia de la división del trabajo” (ibid.: 421).

autorrealización a través del trabajo creativo es la esencia del comunismo de Marx”, y aún más, que “este es el elemento más valioso y duradero del pensamiento de Marx” (Elster, 1985: 521)¹⁴².

Dejando ya aparte su interpretación de Marx, podemos rastrear ciertos apuntes sobre el tema en los libros previos de Elster sobre la teoría de la racionalidad. En ellos ya da pistas el autor noruego de en qué psicología se basa su idea de la autorrealización a través del trabajo. Basándose en el artículo seminal de Harry Frankfurt (1971), Elster parte de la diferencia entre los deseos de primer orden y los de segundo orden (estos últimos son deseos sobre los deseos: lo que uno querría desear) para establecer que una persona se distingue de un animal irreflexivo por ser capaz de hacer valer, mediante su fuerza de voluntad o su racionalidad a largo plazo, sus deseos de segundo orden sobre los de primer orden (de satisfacción inmediata e irreflexiva). Así, la autorrealización a través del trabajo creativo puede ser un deseo de segundo orden sobre el consumo pasivo y el “dolce far niente” que sería uno de primer orden. La conclusión de Frankfurt, que Elster asume, es que la verdadera libertad y autonomía es la de la voluntad, esto es, la de ser capaz de escoger los “mejores” deseos sobre los más “inmediatos”, los de segundo orden sobre los de primer orden. La diferencia entre esta concepción de la autonomía personal y el patrón de gratificación aplazada de la ética protestante del trabajo estaría en que ésta última impone la finalidad y el objetivo-guía de la acción *desde fuera*, heterónomamente (Zoll, 1992), mientras que en la concepción de Frankfurt y Elster los deseos de segundo orden deben haberse formado de forma totalmente autónoma, y no por imposición social, moral o religiosa externa. Sólo esta segunda concepción sería aplicable, por tanto, al estudio del trabajo como vía de autorrealización.

¹⁴² Elster pone al propio Marx como ejemplo de la preferibilidad de una autorrealización activa y esforzada sobre una vida de consumo pasivo y reposo: “Marx estaba horrorizado por la existencia miserable, pasiva y vegetativa llevada por los trabajadores de mediados del siglo diecinueve. En el trabajo eran meros apéndices de las máquinas con las que operaban; en el hogar estaban demasiado exhaustos para llevar cualquier clase de vida activa. En el mejor de los casos podía disfrutar de los placeres pasivos del consumo. Marx, bulliendo de energía, constantemente creativo e innovador, incluso a pesar suyo, cuando tenía un trabajo que terminar, estaba en el polo extremadamente opuesto. Conocía los profundos placeres de la creación, de la superación de dificultades, de la constitución de tensiones y su resolución posterior. Sabía que esta era la vida buena para el hombre. Y luchó por una sociedad en la que ya no estuviera reservada para una pequeña minoría privilegiada” (ibid.).

Pero evidentemente, existen muchas tendencias hacia la “debilidad de la voluntad”. Elster, en *Ulises y las sirenas* (1979), aborda estrategias posibles que utilizan los individuos para vencerlas o evitar caer en ellas: una de ellas es “atarse” uno mismo para asegurar que los deseos de segundo orden acaben imponiéndose, puesto que no nos fiamos de la fortaleza de nuestra propia voluntad. De hecho, el circunscribir el trabajo en organizaciones sociales, o en “regiones” sociales determinadas (en terminología de Giddens, 1984) puede ser una estrategia de ese tipo en el caso del trabajo: por ejemplo, el ir al lugar de trabajo aunque no sea necesario el desplazamiento para realizar las tareas del día. En ese mismo libro, Elster (1979: 43-44) advierte que en una sociedad socialista la solidaridad sería un mecanismo plausible de motivación al trabajo, incluso al más penoso y monótono, puesto que la solidaridad es “altruismo condicional”: yo hago mi parte de trabajo penoso si los demás también la hacen, en solidaridad con ellos. Esto supone poner de relieve la dimensión práctico-moral del trabajo de un modo distinto que en forma de principios morales o religiosos heterónomos, y por tanto apunta una vez más hacia un concepto amplio de trabajo.

En un cuidadoso artículo posterior (1989), Elster da mayores argumentos a favor de la autorrealización activa frente al consumo pasivo: la primera tiene una utilidad marginal creciente, mientras que la de la segunda es decreciente; además, la autorrealización a través del trabajo puede producir también alta autoestima gracias al reconocimiento de otras personas¹⁴³. Pero además, para que un trabajo sea autorrealizador deben darse varias condiciones: tiene que haber un fin que debe ser susceptible de ser juzgado por otros de acuerdo con criterios independientes, y debe ofrecer un reto que pueda asumirse (1989: 130). Así definida, la autorrealización resulta deseable por tres motivos: la “necesidad de suspensión de la tranquilidad” (no se puede estar siempre ocioso), el reconocimiento ajeno, y la autonomía de la voluntad. Elster define acto seguido el trabajo como “una actividad organizada y regular cuyo propósito es producir valores de uso o bienes intermedios para la producción de valores de uso” (1989: 141). La teoría económica ortodoxa ha hecho del trabajo, equivocadamente, una

¹⁴³ Para Elster, una sociedad con democracia económica o socialista podría proporcionar ambas ventajas a través del trabajo a mucha más gente que en el capitalismo, a pesar de que no sea fácil, como suponía Marx, separar la alienación debida al capitalismo de la debida a la producción industrial.

“desutilidad”, algo que se hace con desagrado y por necesidad o por su producto, esto es, como acción puramente instrumental: ha asumido un concepto reducido de trabajo (sobre los beneficios “no monetarios” del trabajo ver también 1988: 62ss). Pero contra lo que esa teoría supone, Elster cree que “el trabajo es satisfactorio y doloroso; más aún, no puede ser satisfactorio sin ser doloroso” (1989: 141), y puede dar por ello recompensas intrínsecas, si se tiene en cuenta su compleja estructura temporal, que autoriza algunos momentos de dolor para conseguir satisfacciones duraderas. Elster critica a la luz de estos conceptos la noción vaga e indeterminada de “satisfacción en el trabajo” que utilizan los psicólogos y sociólogos industriales, que además aceptan como dadas las relaciones de propiedad y los incentivos existentes en las empresas capitalistas. Lo que puede facilitar la autorrealización en el trabajo no es la variedad de tareas y el entorno del trabajo, sino la complejidad de los retos impuestos, la democracia económica, la autonomía, y el *feedback* de compañeros y clientes. La concepción de Elster llega a parecer, sin embargo, en citas como la última, casi automortificatoria: si bien es cierto que algunos trabajos pueden ser “dolorosos” y autorrealizadores a la vez, no cabe descartar por ello que quepa aumentar el grado de autorrealización en otros muchos, sin aumentar correlativamente el “dolor” que pueden producir. En otras palabras, a diferencia de otras características que atribuye a la autorrealización, la conexión entre ésta y el carácter “doloroso” del trabajo no está suficientemente justificada.

Por último, el trabajo autorrealizador no necesariamente debe identificarse con el trabajo intelectual: “ser un buen cocinero o carpintero o, ya puestos, hacer buenos bordados son objetivos por los cuales esforzarse puede proporcionar la misma clase de placer” (1985: 521). No hay que entender, por tanto, según Elster, el concepto amplio de trabajo en un sentido intelectualista y elitista: también el trabajo material, manual, puede ser autorrealizador, en similares términos que el intelectual.

Por lo que hace a la centralidad del trabajo, sin embargo, Elster difiere de otros marxistas analíticos como Van Parijs y se acerca a las posturas de Gorz: rechaza la idea de una “renta básica garantizada” basándose en una ética distributiva meritocrática: si tal renta se implementase, los “perezosos” estarían explotando a los trabajadores y a los “industriosos” (Elster, 1987); Elster se sitúa en este punto más en la tradición socialista

“vulgar” que en la idea de Marx y Engels de un principio distributivo igualitario y no meritocrático¹⁴⁴.

3.6.2. Cohen

Gerald A. Cohen ha intentado, al igual que Elster, recuperar parte del legado de Marx para una teoría social racional aplicable aún en la actualidad. Las diferencias epistemológicas y metodológicas que le separan del resto de los marxistas analíticos (su funcionalismo, su anti-individualismo metodológico, su creencia en la posibilidad de una teoría de la historia teleológica), no obstan a que comparta con ellos un concepto amplio y antiproductivista de trabajo.

Por lo que respecta a lo primero, Cohen cree que la abolición de la división del trabajo que Marx y Engels preconizaban en *La ideología alemana* suponía que tres factores harían satisfactoria cualquier actividad, no sólo el trabajo, en el comunismo: la variedad, la inexistencia de roles fijos, y la libertad en la elección de las actividades (1978: 146). Cohen, a diferencia de Elster, interpreta los pasajes marx-engelsianos más en el segundo sentido que en el primero: la gente podrá dedicarse especializadamente a unas tareas más que a otras, pero lo importante es que no se habrá cosificado esa dedicación como un rol fijo o una “vocación” o “profesión” que defina de forma cerrada la identidad del individuo. Lo que el trabajo satisfactorio exige no es la ausencia de dedicación y de especialización a tareas concretas, sino la supresión de roles sociales cosificados (algo que sí caracteriza, por ejemplo, a la ética del trabajo burguesa y protestante).

En su libro sobre Marx, Cohen muestra que apoya sin dudar un concepto amplio de trabajo, como algo que no equivale necesariamente a esfuerzo o pena desagradable. Así se aprecia con claridad cuando opone la dicotomía ocio-esfuerzo a la de trabajo-

¹⁴⁴ También argumenta, sin embargo, de forma impecable, contra la posibilidad de un derecho al trabajo legalmente establecido: si tal derecho ha de tener entidad como algo diferente del derecho a una renta, ha de ser por la autoestima y la autorrealización que el trabajo puede producir. Pero, como vimos, ambas cosas son esencialmente subproductos, por lo que sería absurdo establecer un derecho legal a las mimas (Elster, 1987).

tiempo libre como dos ejes conceptuales independientes: el trabajo no tiene por qué ser esfuerzo o pena, con lo que puede haber ocio en el trabajo, como puede haber esfuerzo o penosidad en el tiempo oficialmente "libre" (idea ésta de resonancias frankfurtianas):

“«Ocio» es un término usado aquí en un sentido muy amplio, como sinónimo aproximado de «liberación con respecto a una actividad muy poco atractiva», y «esfuerzo» se refiere a la actividad en la medida en que es poco atractiva. (...)

»La distinción económica entre tiempo de trabajo y tiempo libre coincide imperfectamente con la distinción aquí presentada entre esfuerzo y liberación con respecto a éste. A veces las «ocupaciones lucrativas» proporcionan placer y a veces el tiempo libre es empleado en realizar un esfuerzo” (1978: 334-335).

Dicho de otro modo, la distinción ocio-esfuerzo coincide con la de autonomía-heteronomía, y no tiene nada que ver con el trabajo como tal, que puede ser “ocioso” en el sentido de libre, autónomo y desalienado. En una sociedad libre seguiría habiendo actividades productivas y trabajo. El ocio para Cohen, en una definición ciertamente poco habitual, es

“la liberación con respecto a una actividad no deseada, y no la liberación con respecto a la actividad productiva. El hecho de que una y otra hayan ido unidas bajo el capitalismo no significa que estén condenadas a coincidir en el futuro. (...) Es posible concebir procesos de trabajo creativos que estén menos ávidos de recursos escasos y entren en el concepto de ocio tal como se entiende aquí.” (1978: 355-56)

En esa línea, el pasaje del libro III de *El Capital* le parece a Cohen demasiado pesimista. Así, formula a Marx la crítica de que el hecho de que haya actividades necesarias para la reproducción material no implica que esas actividades no puedan ser realizadas con placer y de forma satisfactoria, no hay ninguna conexión lógica ni ontológica entre la necesidad de una actividad y la satisfacción que pueda ofrecer: “El que una tarea tenga que ser y sea ejecutada no implica que el motivo de su ejecución sea que su ejecución es necesaria. (A veces se disfruta comiendo)”. Cohen suscita aquí una cuestión importante, a la que ya se aludió en el capítulo 1, cuando indica que incluso lo que no sea plustrabajo podría ser libre y satisfactorio, que las necesidades de reproducción podrían ser satisfechas como fin en sí mismo, y convertirse en cierta

medida en trabajo atractivo. Descartarlo como algo utópico e imposible sería incurrir en un esencialismo a-histórico: "Hasta ahora, el carácter de las fuerzas productivas ha impuesto al trabajo la propiedad de no ser ejecutado por amor al trabajo. Que en el futuro conserve o no esta propiedad es una cuestión compleja que vendrá determinada por la tecnología y la psicología, y no por la «naturaleza de las cosas»" (1978: 357)¹⁴⁵. La idea de fondo de Cohen enlaza sin duda con la que inspira este estudio, pero cabría no obstante añadir otros candidatos -como las relaciones sociales o la organización de la producción- a la lista de factores determinantes (tecnología y psicología) de la posibilidad de un trabajo libre que Cohen enumera.

Cohen mantiene asimismo una concepción antiproduktivista con relación al trabajo y a la vida social en general, denunciando, muy en la línea de Marx, la idolatría de la productividad que se da en el capitalismo, por contraposición a la posibilidad de aumento del tiempo libre que permite el desarrollo de las fuerzas productivas: "La forma económica más capaz de aliviar el esfuerzo es la menos dispuesta a hacerlo" (1978: 337). Retoma argumentos algo simplistas que parecen sacados de Marcuse: la publicidad y la ideología provocan según Cohen que los propios trabajadores y trabajadoras, a través de los sindicatos, no demanden más ocio sino más consumo. Critica, como Thompson (1967), que se hable del "problema del ocio" y de cómo llenarlo, en virtud de una idea del ser humano como alguien que no actúa si no se ve forzado a ello, y acusa no muy justamente a Weber de haber transformado la "patética preferencia por la producción" del capitalismo "en un canon de racionalidad" (1978: 353)¹⁴⁶. La crítica del productivismo que emprende Cohen encontrará otro defensor acérrimo en el economista y filósofo Philippe van Parijs.

¹⁴⁵ Similares posturas reitera Cohen en otros lugares (1988: 206-208).

¹⁴⁶ Para Weber, según Cohen, no era racional, sino tradicional, el comportamiento del jornalero que, al doblársele el sueldo, trabaja la mitad de horas para mantenerse como antes. Cohen no entra en que una cosa sea normativamente mejor que la otra, sino que cuestiona que el comportamiento del jornalero no sea racional igualmente, pues no es tradicional en el sentido de que trabaja menos, y "Dejar de trabajar de sol a sol es renegar de la tradición" (1978: 354). No se trata de discutir eso, pero sí de matizar que, para Weber, la preferencia por la producción podía ser tanto racional como irracional, dependiendo del punto de vista desde el cual se valorase.

3.6.3. Van Parijs

Philippe van Parijs se ha destacado entre los marxistas analíticos por su antiproduktivismo radical, manifestado tanto en sus preocupaciones ecológicas como en la defensa de un salario social garantizado que desvincule la renta del trabajo. Van Parijs pone mucho más énfasis en la crítica de la centralidad del trabajo en la sociedad, como pieza clave que da lugar a los derechos ciudadanos, que en la defensa de un concepto amplio de trabajo, que, sin embargo, según todos los indicios, también comparte.

Los indicios a que se refiere el párrafo anterior son los siguientes: Van Parijs supone que, en un escenario en el que se implantase un salario social garantizado, y se desvinculase por tanto la subsistencia material del trabajo, la gente continuaría trabajando tanto asalariadamente como en tareas de interés social y comunitario. Tal suposición se basa en la idea, compartida por Elster y Cohen, de que el trabajo tiene otros incentivos y recompensas que las puramente monetarias e instrumentales de la supervivencia o el enriquecimiento material. En su artículo sobre el salario social garantizado como una "vía capitalista al comunismo" (Van Parijs y van der Veen, 1987a), se supone constantemente que el trabajo se hace por algo más que paga o salario, que es una necesidad humana, pero a condición de que sea agradable, creativo, comunitario, etc., no alienado. De ese modo, el salario social garantizado sería para Van Parijs un estímulo social adicional para la desalienación del trabajo y para buscar incentivos -materiales o no- que impulsen a aceptar los trabajos hoy desagradables, o para hacerlos menos penosos. Se trata, en el fondo, de que cada vez las recompensas del trabajo sean más intrínsecas que extrínsecas (Van Parijs y Van der Veen, 1987a: 23). El comunismo, en su concepción, "altera la naturaleza del trabajo (pagado) hasta un punto en que ya no es distinguible del tiempo libre" (ibid.: 24). En todos estos argumentos está implicado un concepto amplio de trabajo.

En la respuesta a sus críticos, los mismos autores (1987b) atacan la vinculación de ingreso y trabajo como una variante de la ética del trabajo burguesa y productivista. La disolución de ese vínculo, según ellos, liberaría solidaridades de individuos dispuestos a trabajar por el bien común que ahora no pueden hacerlo (la dimensión práctico-moral

del trabajo, en su aspecto de solidaridad, aparece aquí en toda su amplitud). En respuesta a Elster, sostienen que alguien que no tiene un trabajo asalariado puede ser más industrioso que quien sí lo tiene, si trabaja en estas labores comunitarias. El subsidio universal liberará del trabajo penoso, no del trabajo como tal. La idea de que “quien no trabaja no come” les parece a los autores trasnochada, fruto de una visión productivista que ya no encuentra reflejo en la sociedad actual, donde el empleo es un privilegio. Además, tal subsidio llevaría a la revaloración del trabajo no remunerado que exige por ejemplo el movimiento feminista. El subsidio universal “hace económicamente viables un gran número de trabajos intrínsecamente atractivos pero poco productivos [en sentido mercantil]: trabajos que la gente aceptaría incluso por la pequeña cantidad de renta que producen, una vez que sus necesidades fundamentales están cubiertas” (1987b: 150). Así, “Es posible que las personas trabajaran lo mismo, o incluso más, que antes” (ibid.). De lo que se trata es de “la abolición de la alienación, del trabajo extrínsecamente motivado” (1987b: 167). No pueden caber dudas sobre el concepto de trabajo que defienden aquí los autores.

Los aspectos antiprodutivistas del tratamiento del trabajo de Van Parijs reaparecen en su libro sobre la revisión ecológica del marxismo, *Marxism Recycled* (van Parijs, 1993); el autor busca aquí redefinir las nociones de abundancia y escasez de forma que dejen de ser conceptos productivistas, y hacer así una lectura “verde” del reino de la libertad de Marx. La abundancia no se concibe como existencia de recursos ilimitados, ni como ociosidad permanente (1993: 213). Significa la posibilidad de suprimir la compulsión al trabajo, mediante institución del salario garantizado. Van Parijs vincula aquí el antiprodutivismo con la crítica de la centralidad social del trabajo: lo uno lleva a lo otro.

Para van Parijs Marx tenía una dimensión productivista (la del desarrollo de las fuerzas productivas), que necesita ser “reverdecida”. Pero por otro lado reconoce que Marx no tomaba ese desarrollo como fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar un modo de vida libre y comunitario. Como dice el autor, “el desarrollo de las fuerzas productivas (...) no tiene por qué entenderse en un sentido productivista” (1993: 237). Van Parijs cree que para alcanzar el reino de la libertad -que se define no porque no haya trabajo, sino porque el trabajo no es obligado o compulsivo, como también vio Heller-

hay dos vías no incompatibles sino complementarias: la reducción de tiempo de trabajo, y la que consiste en

“mejorar la calidad del trabajo, su atractivo intrínseco para los trabajadores, hasta el punto de reducir la necesidad de motivarlos mediante constreñimientos y recompensas externas. Desalienar la actividad humana implica, al mismo tiempo, el estrechamiento de la esfera del trabajo y la mejora de su calidad” (van Parijs, 1993: 235).

La mejora de la productividad debe permitir las dos cosas, trabajar menos y hacer el trabajo más atractivo: esto es, realizar el concepto amplio, al tiempo que cuestionar la centralidad social y cultural del trabajo¹⁴⁷

3.7. Feminismo socialista (el caso de Maria Mies)

También desde la teoría social feminista se ha defendido el concepto amplio de trabajo. Tomaremos como ejemplo más representativo la obra de Maria Mies (1986)¹⁴⁸ puesto que contiene quizás el intento más explícito y teóricamente más elaborado de interpretar el concepto marxiano de trabajo desde una perspectiva feminista, y de un modo amplio y antiproductivista. Es también una de las pocas autoras feministas que ha intentado construir un concepto de trabajo feminista dotado de contenido teórico, más allá de la mera inclusión dentro del mismo de las actividades no mercantiles de producción de valores de uso. Lo que trata de hacer Mies es precisamente extraer las implicaciones teóricas y conceptuales de esa inclusión.

Mies, al igual que otros autores marxistas que hemos examinado, atribuye a Marx, en base al proverbial pasaje del Libro III de *El Capital*, un concepto reducido de trabajo, le critica por ello, y se propone entonces propugnar uno amplio (supuestamente *en contra* de Marx). Mies (1986: 212-219) achaca a Marx la idea de que la felicidad y la

¹⁴⁷ Otras defensas de la renta independiente del trabajo, y del concepto amplio pueden encontrarse en Van Parijs (1987, 1992, 1995a y 1995b).

¹⁴⁸ Véanse también, sin salir de la teoría social, Benhabib y Cornell (1987), Fraser (1986), Markus (1987), Himmelweit (1991), o Nicholson (1987).

autorrealización de la persona sólo pueden obtenerse en el ocio y el no-trabajo, que identifica con el "reino de la libertad", lo que Mies quiere es cuestionar esa dicotomía entre trabajo y ocio. Pero la autora quiere incluso ir más allá: y lo que quiere defender, como Cohen, es que incluso en el trabajo necesario hay que buscar también la autorrealización y la felicidad, esto es, convertir el reino de la necesidad en reino de la libertad:

"el desarrollo de un concepto feminista de trabajo debe comenzar con un rechazo de la distinción entre trabajo socialmente necesario y ocio, y de la visión marxista de que la autorrealización, la felicidad humana, la libertad, la autonomía -el reino de la libertad- pueden alcanzarse sólo *fuera* de la esfera de la necesidad y del trabajo necesario, y mediante una reducción (o abolición) de éste último" (1986: 216; s.o.).

Tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas el concepto de trabajo dominante según Mies construye el trabajo como "carga necesaria", cuyo volumen debe reducirse lo más posible a través de la automatización; esta tesis, sin embargo, resulta muy discutible: el capitalismo, al menos, no tiende por su propia lógica a reducir el volumen de trabajo, sino a aumentarlo; la ética del trabajo capitalista-productivista, así como también la que ha imperado en los países ex-comunistas van ambas mucho más allá de ese concepto bíblico del trabajo. Pero sí podemos convenir con Mies en que la idea dominante del trabajo en nuestras sociedades se basa en el concepto reducido (ya sea en su versión de carga o en la de deber social rigorista): "La libertad, la felicidad humana, la realización de nuestras capacidades creativas, las relaciones fraternas y desalienadas con otros seres humanos, el disfrute de la naturaleza, del juego de los niños, etc..., todo esto es *excluido* del reino del no trabajo y es posible sólo en el reino del no-trabajo, esto es, en el tiempo de ocio" (1986: 216). Mies parece tender así hacia un concepto amplio del tipo Schiller-Fourier-Marcuse más que del tipo Marx-Elster (por citar las dos variantes más extremadas).

Así, Mies apunta hábilmente a un sutil supuesto ideológico que subyace en ese concepto reducido: el de que el trabajo que satisface necesidades humanas *básicas, materiales*, el "trabajo necesario", es un trabajo intrínsecamente penoso e insatisfactorio. Pero, a poco que se examine el problema desde una óptica feminista, tal supuesto

deviene insostenible. ¿Por qué las necesidades “más altas” o “espirituales” de libertad y autorrealización no pueden ser *también* satisfechas en parte mientras se realizan algunas de esas tareas? La pregunta es más necesaria si cabe porque la automatización total del “trabajo necesario” (en la que depositaban toda su confianza autores como Lafargue, Lukács o Gorz para liberar a los individuos del trabajo y permitir así que se dediquen a actividades creativas en el ocio) nunca podrá ser una realidad en el ámbito de la reproducción humana: las tareas de gestación y cuidado de las personas que realizan las mujeres deberán seguir siendo realizadas; “a pesar de la completa automación y computerización, la gente todavía tiene cuerpos que necesitan comida y cuidados humanos, etc., y esto no viene de las máquinas” (1986: 215).

Mies pone el ejemplo del trabajo de una madre para mostrar la inconsistencia de ese concepto reducido: en él cabe tanto la concepción del trabajo como carga como la de disfrute y autorrealización; su trabajo “nunca es totalmente alienado o muerto” (1986: 216). La misma mezcla de ambas concepciones del trabajo (que no advierte, sin embargo, en la teoría de Marx) la ve Mies en muchos campesinos del Tercer Mundo, que nunca conciben su trabajo sólo como una maldición, a la manera bíblica. En la producción de subsistencia en el Tercer Mundo, los periodos de trabajo más intenso y continuado son también “tiempos de la mayor excitación, disfrute e interacción social” (ibid.: 216). Aquí conecta Mies con toda la evidencia antropológica de que el trabajo no mercantil en estas sociedades es una mezcla de trabajo y ocio, de carga y satisfacción, de producción material, cultura y sentido¹⁴⁹. La misma tónica observa en el trabajo artesanal no mercantilizado. El rasgo común de todos esos trabajos es, según Mies, que se dirigen a la *producción de vida*, y no de cosas o de riqueza, por lo que un concepto feminista de trabajo debería definirse en relación con ese tipo de producción. Lo que parece querer decir Mies, sin embargo, es más bien “producción de valor de uso” por contraposición a la de valor de cambio, y no tanto “producción de vida” vs. “producción de objetos o de riqueza material” (puesto que también la vida puede considerarse como riqueza, y por otro lado tanto los campesinos del Tercer Mundo como los artesanos no mercantilizados de que habla Mies producen “cosas”).

¹⁴⁹ Véanse, entre otros muchos, los ensayos contenidos en Wallman (1989), Calagione y otros (1992), o Erikson y Vallas (1990), Chamoux (1994).

El segundo rasgo de un concepto de trabajo feminista sería para Mies una "economía del tiempo" distinta¹⁵⁰. La reducción del trabajo necesario puede suponer, para las mujeres, un incremento del trabajo doméstico, o bien del trabajo "emocional y de relaciones" (ibid.: 217). Hay que construir otro concepto del tiempo que no se divida entre trabajo penoso y ocio realizador, pues se trata de una falsa alternativa: trabajo y ocio deben estar interpenetrados uno y otro. En esa tesitura, sorprendentemente, "la extensión del día de trabajo ya no es muy relevante. Así, un día de trabajo largo e incluso una vida llena de trabajo no serán entonces sentidas como una maldición, sino como una fuente de realización y felicidad humana" (ibid.) (suponiendo, claro está, la distribución equitativa del trabajo entre los sexos). Aquí apunta Mies hacia la idea de que el concepto amplio de trabajo, si tuviese una realización efectiva, podría, en cierta manera, hacer irrelevante o contraponerse a la reivindicación de la reducción de jornada.

El tercer elemento del concepto de trabajo de Mies es la relación directa, orgánica, con la naturaleza, sin intermediarios tecnológicos como las máquinas, lo que abriría, de forma muy marcusiana, "el potencial del cuerpo humano para el disfrute, la sensualidad y la satisfacción sexual y erótica" (218), que acompañan al trabajo necesario, manual, corporal, y que están cada vez más ausentes del trabajo maquinizado y automatizado. Como cuarto rasgo, el concepto de trabajo feminista tiene una marcada conexión con el sentido de utilidad y necesidad social, su sentido y su propósito son claros y manifiestos para quien lo hace. Y por último, desdibuja las fronteras, hoy muy marcadas, entre producción y consumo, reintegrando ambos dentro de un mismo proceso. La conquista de la autonomía en el trabajo y de una economía alternativa es pues precondition para la realización práctica de este concepto según Mies.

Si exceptuamos el tercer y el quinto puntos, el concepto de trabajo amplio y productivista que propugna Mies concuerda bastante con el que hemos sostenido que defendía Marx y en general los autores marxistas que abogaban por un concepto amplio. El elemento de corporalidad anti-tecnológica del trabajo, así como, en cierto modo, el de la reintegración de producción y consumo (no se olvide que para Marx todo proceso de producción era a la vez un proceso de consumo, y viceversa), sin embargo, parece que

¹⁵⁰ Tema sobre el que muchas otras autoras han escrito: Pesce (1985) o Balbo (1980); véanse también los ensayos incluidos en Boderías y otras (1994) y Rodríguez y otras (1996).

acercan más el concepto de Mies al de algunos socialistas utópicos o románticos como Charles Fourier, William Morris o John Ruskin, lo que, desde luego, no se alega aquí como un demérito. Por otro lado, la idea de que los trabajos de producción y cuidado de la vida humana siguen una lógica interna diferente a la de los de producción maquinizada o racionalizada, conecta con la tesis de Gorz que tuvimos ocasión de discutir: cabe insistir, de nuevo, en que, conviniendo en lo poco "racional" que resultaría salarizar y "racionalizar" tales trabajos reproductivos, no se ve por qué ha de serlo más el hacer lo mismo con los "productivos"; de nuevo hemos de volver a Marx para poner de manifiesto que lo que está en juego aquí no es tanto una supuesta "cualidad intrínseca" a determinados trabajos, sino la relación social en que se envuelve su realización (si se llevan a cabo como producción de valor de uso para personas allegadas, o si se realizan como producción de valor de cambio con destino a la venta, el intercambio, o para la obtención de un salario). No debe descartarse que la posibilidad de disfrute y autorrealización que Mies ve en los trabajos reproductivos no mercantiles pueda darse también, en determinadas condiciones, en trabajos de producción material, con lo que todos los rasgos de su concepto podrían ser aplicables también a los mismos.

Las diversas escuelas de pensamiento marxista y post-marxista se han dividido, de forma dicotómica, entre la defensa de un concepto amplio y uno reducido de trabajo. Pero, por lo general, quienes asumían un concepto reducido no intentaron contraponerlo a un concepto amplio de Marx que ni siquiera interpretaban como tal. No llevaron a cabo, por tanto -quizás con la única excepción de Gorz- críticas explícitas y sistemáticas del concepto de trabajo de Marx. Por su parte, la teoría social "burguesa" o liberal no ha intentado defender explícitamente un concepto de trabajo reducido y productivista, pues de reproducirlo como un supuesto auto-evidente que por ello no hace falta argumentar ya se encarga la teoría económica neoclásica convencional, que hace tiempo que no busca ya apoyos filosóficos ni teórico-sociales. Es cierto que teóricos no marxistas

aislados (como Max Scheler o Georg Simmel) han realizado críticas del concepto de trabajo de Marx, normalmente destinadas a denunciar una "glorificación" del trabajo que como vimos estaba más en determinadas vertientes del movimiento socialista que en la obra de quien fue uno de sus inspiradores. Pero ninguna de ellas ha alcanzado la entidad de las formuladas por dos figuras del pensamiento social del siglo XX, una proveniente de la tradición fenomenológica-existencial y la otra de la propia "Teoría Crítica" frankfurtiana que Marx contribuyó a inspirar: se trata de Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Ambos han lanzado desafíos teóricos de envergadura contra el concepto amplio de trabajo en Marx y en los diversos marxismos. Al examen y la discusión de sus propuestas se dedica el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 4

LOS DESAFÍOS TEÓRICOS AL CONCEPTO MARXISTA AMPLIO DE TRABAJO

Hemos dejado para este capítulo específico el análisis y la crítica de los que consideramos que son los desafíos teóricos más importantes al concepto marxiano de trabajo.

Las posiciones de Arendt y Habermas en la discusión que nos ocupa podrían calificarse, en un sentido muy lato, de “neoaristotélicas”, no tanto por compartir las tesis concretas del estagirita, como más bien por adoptar formalmente los términos en que planteaba la discusión. La distinción entre *praxis* y *poiesis*, o entre *praxis* y *techné*, es básica tanto en Arendt como en Habermas, que hacen así caso omiso -cuando no directamente cuestionan- el intento de disolución de tal distinción que supuso la teoría social de Marx; es más, ese intento es visto ahora como el talón de Aquiles de la teoría marxiana, y como el origen de sus derivaciones más positivistas y políticamente oscuras. Tanto Arendt como Habermas basan sus proyectos intelectuales en una versión determinada de la distinción entre la *praxis* (entendida como el reino del sentido, de la acción propiamente humana, y de la posible liberación) y la *poiesis-techné* (entendida como el reino de la técnica instrumental, incapaz de ofrecer sentido a la existencia, y semilla de dominación y patologías sociales). Estas teorías, por tanto, de algún modo desvinculan las cuestiones práctico-morales y estético-expresivas de la esfera del trabajo,

suponiendo un cierto “retorno” a la incompatibilidad antigua entre *praxis* (o autonomía, o actividad liberadora, o actividad que es su propio fin) y trabajo: excluyen la cuestión de la “vida buena” de la esfera laboral (aunque ésta sea irrelevante en el caso de Habermas, que la excluye también de la esfera política). La idea principal, por expresarla en términos algo simplistas, que habrá ocasión de matizar y detallar, es que el trabajo no puede ser fuente de sentido ni de libertad, mientras que la política y la comunicación sí: y esta es una idea que, en la teoría y la filosofía social contemporánea -sobre todo en la proveniente de corrientes como la teoría crítica, la fenomenología o la hermenéutica- se ha extendido con profusión: no sólo Arendt o Habermas, sino también Hans-Georg Gadamer, Albrecht Wellmer, Martin Jay, Fred R. Dallmayr, Richard Bernstein, Thomas McCarthy, Rudiger Bübner, Hans Jonas, etc., aceptan alguna versión de este planteamiento (cfr. Markus, 1986; Lazzarato y otros, 1996; Esquirol, 1996).

Hay que insistir en que lo que esta idea tiene de “aristotélica” es más la forma -los términos en que se plantea- que el contenido¹⁵¹. Desde el punto de vista conceptual, estructurar la discusión en términos de *praxis* vs. *poiesis* o de *praxis* vs. *techné* es aceptar los términos propuestos por Aristóteles. Pero desde el punto de vista sustancial, la valoración que se hace de dicha dicotomía en los autores citados no tiene nada de aristotélica. Pues, en efecto, Aristóteles nunca concibió que la *praxis* fuese la instancia más “elevada” de la vida humana. Ese lugar quedaba reservado, no a la *praxis* ni a la *poiesis*, sino a la *theoria*, a la contemplación del ser, en la cual el ser humano podía alcanzar la verdadera libertad de espíritu. Pero además, si olvidamos la *theoria* y nos ceñimos sólo a la oposición *praxis-poiesis*, encontramos, como advierte Arendt (1958:327), que a veces Aristóteles consideraba incluso más elevada la *poiesis* que la *praxis*, porque la primera participa de la contemplación, de la *theoria*, dado que siempre se fabrica a la luz de una idea o modelo “contemplado” previamente (aquí veía Castoriadis los orígenes remotos de la separación entre producción y creación). Para Arendt o Habermas, sin embargo, lo necesario es precisamente invertir esa jerarquía de valores dentro de la actividad humana, y situar a la *praxis* por encima de la *poiesis*. No cuestionan las categorías aristotélicas como tales (como sí hacía Marx implícitamente, o hace Markus de forma abierta), pero invierten la jerarquía de las mismas: ponen la

¹⁵¹ Keane (1984), por cierto, caracteriza a Habermas como aristotélico.

contemplación por debajo de la actividad (como buenos modernos), pero, dentro de ésta última, sitúan la *poiesis* por debajo de la *praxis*¹⁵² (y, no es gratuito añadirlo, conciben el trabajo como una forma inequívoca de *poiesis*). A continuación se verá con detalle en qué sentidos difieren sus propuestas de la marxiana, y se procederá a efectuar una crítica de las mismas. Debemos advertir, no obstante y ya de entrada, que nuestra crítica se ceñirá exclusivamente, como en los capítulos anteriores, a lo que tenga relación con el tratamiento del concepto de trabajo, y no a otros aspectos de sus respectivas teorías cuya discusión no resulta aquí relevante. No se trata, por tanto, ni mucho menos, de hacer un análisis o una crítica global -tarea que resultaría titánica para cualquiera-, como tampoco se ha hecho de Marx ni de otros autores: y así como en aquél la defensa de un concepto de trabajo no implicaba la de otros aspectos de su teoría, tampoco la crítica del tratamiento de ese concepto en Arendt o Habermas conlleva necesariamente el desacuerdo con otros aspectos de su obra, ni la minusvaloración de sus importantes aportaciones a la teoría social del presente siglo.

4.1. Hannah Arendt

4.1.1. Labor, trabajo y acción

La vida activa y la vida contemplativa son dos formas distintas de existencia humana en el mundo, que desde los pensadores antiguos hasta la Modernidad, pasando por las discusiones teológicas de la Edad Media, se han visto siempre enfrentadas y jerarquizadas la una respecto de la otra (discusión ésta, por otra parte, no exclusiva de la

¹⁵² Resulta curioso que Arendt acuse a Marx de "platónico" por aceptar las categorías de Platón y del pensamiento clásico, a pesar de invertir la jerarquía de las mismas; como se vio, es cuestionable que Marx hiciese simplemente eso, pero aunque lo hubiese hecho, no otra cosa es lo que hace la propia Arendt respecto de Aristóteles -excepto por lo que se refiere a la distinción entre *labor* y *trabajo*, cuya plausibilidad tendremos ocasión de analizar-.

cultura occidental, como mostró Weber en sus estudios sobre las grandes religiones universales). La opinión dominante en la sociedad antigua y tradicional era que la vida contemplativa era superior a la activa. En el mundo moderno, por el contrario, es bien sabido que esa jerarquía se invierte. Este es el punto de partida de Hannah Arendt en su celebrado libro sobre *La condición humana* (en el que se dan la mano teoría social, filosofía e historia del pensamiento, de la sociedad y de la cultura). Pero lo que interesa sobre todo a Arendt no es la relación entre vida activa y contemplativa, como más bien las jerarquías o niveles de actividad *dentro* de la vida activa. El cambio en el significado de la vida activa desde los antiguos a la Modernidad no se limita a una revaloración de la misma frente a la vida contemplativa, sino a una nueva comprensión y jerarquización interna de los diferentes tipos de actividades humanas: si la actividad más elevada en la *polis* griega era la “acción”, en la sociedad moderna el “trabajo” y la “labor” le van quitando sucesivamente su puesto¹⁵³.

¿A qué se refiere Arendt con las categorías de “acción”, “labor” (*labour*) y “trabajo” (*work*)? Arendt lleva a cabo una poco usual reformulación de la categoría de trabajo acuñada por el pensamiento social clásico. Para Arendt, se hacía necesario distinguir entre labor y trabajo¹⁵⁴, cosa que, según la autora, ningún teórico anterior había hecho de forma explícita y sistemática, a pesar de que los elementos para llevarla a cabo estaban al alcance de cualquiera; fue Locke quien más se acercó a la citada distinción, pero sin llegar a elaborarla como tal, cuando, casi de pasada, hablaba de “la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos” como dos actividades distintas¹⁵⁵. “Labor” serían aquellas actividades destinadas a cubrir las necesidades básicas del ser humano, situadas en un plano estrictamente biológico, en el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza (en palabras de Marx), y con una función

¹⁵³ En la descripción histórica de ese proceso examina Arendt la desaparición de la esfera pública antigua, la remodelación de la esfera privada y de su significado, la irrupción de “lo social” en el mundo moderno, que une economía y política “pervirtiendo” así el ámbito público..., etc. Daré por supuestos todos estos desarrollos, y me centraré en el análisis del concepto de trabajo que hace Arendt, así como en su crítica de Marx.

¹⁵⁴ Casi todas las lenguas indoeuropeas, según Arendt, hacen esa distinción: *labour* y *work*; *Arbeit* y *Herstellen* (o *werk*); *laborare* vs. *facere* o *fabricare*; *travail* vs. *ouvre*; *ergon* vs. *poiesis*.

¹⁵⁵ Ya observamos, en la sección sobre Agnes Heller, que algunos autores creen ver en Marx una distinción con significado teórico entre ambos términos, que, sin embargo, tanto en la versión de Heller como en la de Engels, tendría un sentido muy distinto del utilizado aquí por Arendt.

reproductiva. Mientras que “trabajo” (en este contexto, se podría traducir también *work* por “fabricación”, como hace Esquirol, 1996) se referiría a las actividades de producción material de objetos duraderos a partir de materiales naturales; actividad que a diferencia de la labor tiene un fin, alcanza su término, en la fabricación del objeto (ajustándose por tanto al modelo aristotélico de la *poiesis*). La labor implica molestia, carga penosa, y necesidades vitales imperiosas que se satisfacen con dolor y esfuerzo; nunca designa el producto acabado, sino la actividad; no deja un “producto” duradero en el mundo, pues su resultado se consume rápidamente, y nace de un apremio, no de la voluntad o el ingenio de los seres humanos. El trabajo, por el contrario, sería una acción teleológica-instrumental en sentido estricto, no cíclica como la labor; alcanza su fin en el producto, que no se consume inmediatamente, sino que se usa y se desgasta con el uso; y nace no de la necesidad apremiante y biológica, sino de la capacidad humana para transformar y construir un mundo a su medida.

A cada una de estas actividades le correspondería un “tipo ideal” de individuo: el *animal laborans* en el primer caso, y el *homo faber* en el segundo. El *homo faber* se dedicaría entonces a la producción de todo tipo de útiles y utensilios, a la creación de un mundo artificial dotado de permanencia, de objetos de uso y no de bienes de consumo, mientras que el *animal laborans*, despojado de humanidad como tal, estaría regido únicamente por la necesidad y por un proceso biológico de carácter cíclico, que sólo encuentra su fin con la muerte. El proceso de trabajo viene determinado por motivaciones que están fuera del proceso mismo, mientras que el de la labor es una “compulsiva repetición” en que se labora para comer y se come para laborar (1957b: 98). Las categorías instrumentales de medios y fines son aptas, por tanto, para describir el trabajo (que es actividad instrumental) pero no la labor (que es pura satisfacción animal de necesidades biológicas).

Arendt, al igual que hará Habermas, concibe su planteamiento como una crítica de la teoría del trabajo de Marx. Arendt dice discrepar de Marx en tres puntos fundamentales. En primer lugar, para Marx, lo que define la esencia específicamente humana es la labor, el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza; pero eso, según Arendt, es precisamente lo contrario de la esencia humana: es aquello que el ser humano comparte con los animales, la inevitabilidad de satisfacer necesidades biológicas de forma

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”.

cíclica. En segundo lugar, Marx concibe la liberación como una liberación respecto de la labor -el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad-, esto es, respecto de lo que ha definido como la propia esencia humana, incurriendo así en una contradicción que “nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva” (Arendt, 1958: 116) (siempre y cuando, claro está, glorifiquemos la labor como Arendt cree que hace Marx); pues si el sentido de la historia y de la vida ha de alcanzarse en la liberación respecto de la labor, entonces ésta no puede constituir la esencia de “lo humano”, esa esencia debe buscarse en otra parte. En tercer lugar, Arendt, por supuesto, advierte que Marx pensaba en extender una actividad libre por contraposición a la labor alienada e impuesta que se da en el capitalismo; sin embargo, aquí Marx habría caído en la confusión entre labor y trabajo, buscando convertir toda la primera en el segundo, y no advirtiendo así la diferencia irreductible, ontológica, que existe entre ambas actividades. Por eso Marx confiaba en la liberación de la labor por medio del desarrollo tecnológico, facilitado por el trabajo¹⁵⁶.

Peró una utópica conversión de la labor en trabajo tampoco sería, para Arendt, un objetivo deseable ni liberador. Pues tampoco el trabajo puede desplegar más capacidades humanas que las instrumentales, ya que su característica definitoria es la utilidad, y la utilidad no puede dar sentido a la vida ni dar razón de sí misma (¿cuál es la utilidad de la utilidad?, se pregunta Arendt varias veces en su obra). Los potenciales de realización humana se desplazan así a otro ámbito, a lo que llama “acción”, ligada al discurso intersubjetivo, y que es “la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” (ibid.:22): sería, este sí, el reino de la libertad, que separaría definitivamente al ser humano de la naturaleza. Y en este “desprecio de la materia”, que ya nos es familiar -lo encontrábamos en Heller o en Gorz- si se puede decir que Arendt es aristotélica o incluso platónica. Como se vio, Marx no suponía necesariamente que la libertad humana pudiese darse únicamente “sin la intermediación de materia”, pues distinguía adecuadamente entre objetivación y alienación. En este sentido, el planteamiento de Arendt podría calificarse, en cierto modo, de “idealista”, al suponer que el ser humano sólo se “eleva” cuando prescinde de mediaciones materiales,

¹⁵⁶ Por cierto que también Arendt parece confiar en la automatización para una liberación tanto de la labor como del trabajo (1958: 17).

y al definir la *praxis* como algo que está más allá de tales mediaciones (al igual que vimos que lo era la interpretación de Marx que hacía Heller, para quien el trabajo satisfactorio y libre sólo puede ser intelectual).

En el fondo, sin embargo, y si ha de hacersele justicia, Arendt comparte con Marx el rechazo de todo tipo de intelectualismo, y de toda consideración de la vida contemplativa como el estadio más elevado que puede alcanzar el ser humano; le interesa, por el contrario, situar la vida práctica -la *vita activa*- en el centro de la atención¹⁵⁷ (así, en 1957b:89-90, afirma que es posible una vida activa que no se abandone nunca a la contemplación, mientras que lo inverso es imposible; como Marx, Arendt sabe que los seres humanos no se alimentan de ideas, y que cualquier sociedad que dejara de trabajar unas semanas se hundiría en pocos días). Lo que ocurre es que, dentro de la vida activa, enfatiza el ámbito de la acción, y no el del trabajo (ni mucho menos el de la labor), como aquél en que el ser humano alcanza realmente el sentido de su existencia. Quiere Arendt, por tanto, evitar caer en el extremo opuesto al de la contemplación: la actividad puramente instrumental e irreflexiva. Según ella, Marx y Nietzsche ya invirtieron el primado que tenía la contemplación sobre la vida activa en la Antigüedad, pero fueron incapaces de distinguir, dentro de ésta última, entre labor, trabajo y acción como niveles diferentes y jerárquicos. Y es que, además de ser anticontemplativo, el planteamiento de Arendt es también antihedonista y antiproductivista: la vida humana no puede estar regida por los valores propios de la labor y del trabajo, que son, respectivamente, la "felicidad" en el sentido puramente hedonista de satisfacción de necesidades y consumo, y la "utilidad" puramente instrumental de los objetos. Tanto la labor como el trabajo, por tanto, se situarían dentro de lo que hemos definido como el concepto reducido: la labor es penosa y esforzada, no autorrealizadora, su única determinación es la satisfacción de la necesidad; el trabajo, por su parte, es acción puramente instrumental, regida por una conciencia utilitarista del mundo.

¹⁵⁷ Véase, sin embargo, lo que la propia autora opinaba sobre su obra catorce años después de haberla publicado: "El principal defecto y error de *La condición humana* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones, se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada acerca de la *vita contemplativa*" (Arendt y otros, 1972: 142). La última obra de Arendt, publicada póstumamente con el título de *La vida del espíritu*, trataba precisamente de esta última.

Para Arendt, Marx estaría inmerso en una forma de pensar muy extendida en la mentalidad moderna -que Habermas llamará el “paradigma de la producción”-, consistente en identificar la estructura de la acción con la del trabajo; así, Marx y otros muchos pensadores modernos creían que se podía, por ejemplo, “hacer la historia” en el mismo sentido en que se “fabrica” o “produce” un objeto material, sin darse cuenta de que se trata de niveles y categorías distintas dentro de la *vita activa*. Esa mentalidad tiene la consecuencia de transformar en simples *fin*es instrumentales lo que en realidad son *significados*, y de concebir, en el caso de Marx, la evolución histórica hasta el comunismo “como un producto final de un proceso de manufactura, del mismo modo que la mesa es claramente un producto final de la actividad del carpintero” (Arendt, 1957a:61). Es en esta forma de concebir la historia y la sociedad donde hay que buscar entonces la “carencia de sentido del Mundo Moderno” (ibid.), en la reducción de significados y sentidos a fines instrumentales¹⁵⁸. Al plantear toda la vida según la estructura de los medios y los fines, todo fin se convierte en un medio para un fin posterior (he aquí la estructura claramente instrumentalista del estilo de vida racionalizado de la “ética protestante”, que Weber analiza en función de la racionalidad con arreglo a fines): “en el momento en que un sentido es concebido y perseguido como un fin, inevitablemente todos los fines se degradan y se transforman en medios” (ibid.:62).

Arendt, por tanto, critica la razón instrumental en parecidos términos que Adorno y Horkheimer, pero identifica el trabajo con la acción puramente instrumental, adoptando claramente un concepto reducido de trabajo; y atribuye también -sin justificarlo demasiado- esa identificación a Marx como base para criticar su teoría por reduccionista¹⁵⁹. No obstante, a pesar de que reduzca trabajo a acción instrumental, y labor a pura necesidad biológica, Arendt afirma que ésta última

¹⁵⁸ Aquí Arendt recoge la crítica que toda la tradición hermenéutica y fenomenológica ha hecho al mundo moderno, normalmente desde posiciones conservadoras: la “jaula de hierro” de Max Weber, la crítica de la técnica en Heidegger, la de las ciencias en Husserl, la defensa de la tradición en Gadamer, o la crítica de la “falta de sentido” del mundo moderno en Peter L. Berger.

¹⁵⁹ Sin embargo, observa Arendt, el *homo faber* fabrica también un cierto tipo de objetos que carecen de utilidad alguna: los objetos artísticos (Arendt no hace, sin embargo, ninguna referencia explícita a una unidad originaria entre producción y creación, como sí vimos en Castoriadis). Lo que ocurre es que estos objetos no serían ya utensilios cualesquiera, sino una manera de fijar en el tiempo y hacer duraderos los productos de la acción y el discurso: serían una especie de

“participa no sólo de la fatiga o de los problemas de la vida, sino también de la simple felicidad con la que podemos experimentar nuestro estar vivos. La «bendición o el júbilo de la labor», que juega un papel tan importante en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía” (Arendt, 1957b: 95).

Esta “bendición de la vida”, sin embargo, no puede encontrarse en el trabajo como tal actividad (diferente de sus resultados o de lo que aporta). Y además no es autorrealización en sentido moderno, sino simple “contento animal” (ibid.:96), que estaría más emparentado con la ideología de la “alegría en el trabajo” que con el concepto marxiano de trabajo libre.

Pero junto al planteamiento puramente conceptual, Arendt efectúa también una aplicación del mismo que le permite extraer un diagnóstico sobre las sociedades industriales contemporáneas. La autora observa que en estas sociedades, y después de sucesivas implantaciones de los ideales contemplativos, primero, y del *homo faber*, después, ha acabado por triunfar el ideal del *animal laborans* como el principio rector de la vida social. La labor, hemos dicho, es para Arendt una actividad al servicio de los procesos corporales que reproducen la vida. Pero con el desarrollo tecnológico, cada vez menos volumen de población debe dedicarse a tareas “propiamente laborales”. En la sociedad contemporánea, sin embargo, eso no implica la derrota del *animal laborans* sino su triunfo, dado que cualquier actividad de labor, de trabajo, o incluso de acción (véase la política o la educación) puede ser entendida como un “empleo”, y por tanto como un medio, rutinario y repetitivo, de reproducir la vida (y en la mayoría de los casos, como nada más que eso) al servicio del consumo y de la satisfacción hedonista de necesidades (de hecho, esto es lo que Marx también criticaba, contra lo que parece creer Arendt). De ese modo, en las actuales “sociedades laborantes” la propia estructura teleológica de medios y fines, propia del *homo faber*, se ha visto anulada como tal, puesto que no tiene sentido decir que el empleo sea un fin para el consumo o viceversa, sino que, a la manera de la labor, todo se convierte en un ciclo “cuasi-biológico” sin

cristalización de los mismos que únicamente se sirve del trabajo para evitar su pérdida. Y en este sentido, continuarían siendo actividad instrumental, al servicio de lo que realmente da sentido a la existencia, que es la acción como tal (de la cual los objetos artísticos no serían más que “materializaciones”). Sin embargo, lo mismo puede decirse de cualquier objeto material producido, pues todos tienen un sentido y un significado cultural, y no sólo utilidad.

principio ni fin, en el cual además se pierde el sentido propiamente humano de la vida. A veces Arendt parece casi plantearse que el mero hecho de que el empleo fuese “actividad instrumental” o “actividad con un propósito” ya sería “liberador” en una sociedad como la actual, donde los medios y los fines se confunden, y donde el trabajo no tiene ya propósito claro alguno para el trabajador: la pérdida de sentido “utilitario” del trabajo en la civilización industrial contemporánea supone la derrota del *homo faber* que predominaba en los primeros tiempos de la Modernidad, y la implantación de la condición más deshumanizada de la vida activa, la del *animal laborans*. Queda, por tanto, como única salida -aunque Arendt no lo diga de forma tan diáfana-, la de un cierto retorno, bajo formas distintas, al ideal de la *polis* griega, donde no el trabajo ni la labor, sino la acción, la *praxis*, constituían el principio fundamental que organizaba la existencia.

4.1.2. Crítica de la interpretación arendtiana del concepto de trabajo en Marx

Lo primero que cabe cuestionar del planteamiento de Arendt sobre el concepto de trabajo es la atribución a Marx de algunos supuestos que éste no comparte¹⁶⁰. En primer lugar, Arendt proyecta sus propias categorías sobre las de Marx de forma inadecuada: no es correcto interpretar que para Marx la esencia del ser humano era la labor, cuando ni siquiera establecía la distinción entre labor y trabajo que Arendt sí realiza. Lo que Marx llama trabajo no tiene mucho que ver con la manera en que Arendt conceptualiza la labor: Marx (como también hacía Hegel) vincula siempre el trabajo y la labor, el esfuerzo y el puro gasto de energía biológica con la construcción de un mundo humanizado a partir de materiales naturales. La labor también es fabricación: transforma la naturaleza “produciendo” frutos que de otro modo no se darían. Por eso Marx puede distinguir al ser humano del animal, entre otras cosas, a través del trabajo. Lo que para Arendt son dos tipos de actividad distintas, para Marx son dos dimensiones inseparables

¹⁶⁰ Bakan (1979: 51) sostiene que “Arendt ha malinterpretado seriamente el concepto de trabajo de Marx”. También Parekh (1979: 83) la acusa de “sorprendentes malinterpretaciones de Marx”.

de todo proceso de trabajo humano. Para Marx tanto labor como trabajo son “producción de vida” en sentido amplio.

Resulta muy discutible, además, como ya vimos, que Marx definiese alguna vez nada parecido a una “esencia ontológica” del ser humano en los términos en que Arendt supone que lo hizo; y por supuesto, que, allí donde Marx esté más cerca de definir una tal “esencia”, lo hiciera como *animal laborans* y no como *zoon politikon* o como “animal social”¹⁶¹. Arendt se equivoca cuando dice que Marx invirtió la jerarquía tradicional dentro de la vida activa (1957a:67): nunca puso la labor por encima del trabajo o de la acción, Arendt no justifica convincentemente con citas que Marx hiciera tal cosa, y parece basarse más en extendidos prejuicios al respecto. Así, Arendt llama “labor” a lo que Marx en los *Grundrisse* llamaba “producción consumidora”, esto es, el consumo a través del cual el ser humano se produce a sí mismo, la reproducción biológica de las condiciones de producción; y sin duda Marx no definía al ser humano por su “producción consumidora” en bruto, que también comparten los animales. Marx condena varias veces a lo largo de su obra la transformación del obrero en una “bestia de labor”.

Pero además Arendt yerra al atribuir a Marx un concepto reducido de trabajo. Como vimos, si para Marx el trabajo es una categoría importante de la vida humana, es porque le da un significado más amplio que el puramente instrumental, y porque lo concibe en términos históricos y no tanto ontológicos. Pero eso, para Arendt, sería investir al trabajo de unas cualidades que sólo tiene la acción. Como dice Parekh (1979: 86), para Marx “los productos de la labor humana son vehículos de significados y valores, y no objetos mudos a los cuales el significado les es concedido posteriormente por otra actividad humana”. Por tanto, “el concepto de trabajo de Marx incluye las tres actividades básicas de Arendt”, trabajo, labor, y acción, como tres dimensiones de lo misma actividad. Por ello el trabajo en Marx puede ser autorrealizatorio y satisfactorio, e incluso fin en sí mismo, e interacción social. La crítica a la razón instrumental y a

¹⁶¹ Para Parekh (1979: 84), Marx define al ser humano como un ser genérico, racional y consciente, que puede distanciarse de sus actividades: la racionalidad es un elemento esencial del ser humano, que sería animal racional más que animal laborante; la cuestión, sin embargo, es que para Marx la racionalidad está para *aplicarla* en la vida práctica concreta, no sólo para hacer discursos y “grandes hazañas”.

circularidad entre medios y fines, que los hace irrelevantes, y que para Arendt caracteriza la labor, especialmente en las "sociedades laborantes" contemporáneas, ya fue en cierta manera concebida por Marx, especialmente en los *Manuscritos*, donde habla explícitamente de que el trabajo asalariado produce una inversión de medios y fines: la vida se convierte en medio para el trabajo, deja de ser fin. No es que Marx tratase a la labor como trabajo, ni que aprobase la instauración de una sociedad de "laborantes", sino que denunciaba precisamente que el capitalismo convertía el trabajo en labor, hacia de una actividad libre y consciente una pena obligatoria y opresiva. En este punto, Arendt critica a Marx lo que Marx critica al capitalismo.

Arendt, además, ignora un hecho fundamental que sí es tenido en cuenta por Marx: la satisfacción de necesidades biológicas no se da en los seres humanos de forma inmediata, directa, como en los animales; bien al contrario, supone siempre interponer una cierta distancia -social y cultural- entre la necesidad y su satisfacción, que implica también fabricación; de este modo, la labor no tiene por qué reducir al ser humano a *animal laborans*, ni resulta tan relevante su distinción respecto del trabajo¹⁶². Por tal motivo decía Marx que era muy diferente la necesidad "hambre" cuando se satisface humanamente que cuando lo hace un animal:

"El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor" (Marx, 1857-1858, I: 12)¹⁶³.

Es más, para Marx la labor presupone el trabajo: "La tierra misma es un medio de trabajo, aunque para servir como tal en la agricultura presuponga a su vez toda una serie de otros medios de trabajo" (1872: 217).

¹⁶² Así, según Sánchez Vázquez (1965:62): "Gracias al trabajo se establece una distancia, que va ampliándose en el curso de la evolución social, entre la necesidad y el sujeto, o entre la necesidad y el objeto de satisfacerla".

¹⁶³ En el mismo sentido, Heller, comentando este pasaje de Marx, afirma que "las necesidades necesarias para el mantenimiento del hombre [*sic*: y de la mujer] como ser natural son también sociales (...): los modos de satisfacción hacen social la necesidad misma" (1974: 31).

Por otro lado, el hecho de que Marx conciba el trabajo como *praxis* no quiere decir que no otorgue ningún papel a la acción política: también ésta es una forma de *praxis* (por tanto, se distingue entre trabajo y acción), y también Marx, como Arendt, piensa que la acción es un rasgo esencial del ser humano libre; no de otro modo ha de interpretarse el pasaje de los *Grundrisse* en que se lamenta de que la Economía Política se ocupa sólo de cómo aumentar la riqueza material de la sociedad, mientras que la filosofía clásica de la Antigüedad se ocupaba ante todo de cómo conseguir los mejores ciudadanos; este lamento podría haberlo suscrito Arendt, y sin embargo lo ignora en su crítica de Marx.

4.1. 3. La consistencia y relevancia teórica de la distinción entre labor y trabajo

Las confusiones y perplejidades que frecuentemente suscita la obra de Arendt, y especialmente su poco usual distinción entre labor y trabajo, vienen sin duda dadas por el uso idiosincrático que hace la autora de términos bien comunes en el lenguaje cotidiano¹⁶⁴. Como ya se ha sugerido en el epígrafe anterior, la definición que hace Arendt de la “labor” como anclada en el nivel natural-biológico de la existencia, y por tanto, pre-cultural y pre-humana, es extremadamente discutible en los propios términos fenomenológicos y ontológicos en que ella se mueve. Pues, en efecto, las necesidades humanas, incluidas las “puramente biológicas” (suponiendo un criterio claro para distinguirlas de las “culturales”), siempre se satisfacen social y culturalmente, interponiendo algún tipo de *mediación* o retraso entre la necesidad y su satisfacción. Hay

¹⁶⁴ Para C.B. MacPherson, por ejemplo, “Esta práctica intelectual (...) es curiosa: tomar una palabra que quizás tiene más de un sentido en la comprensión ordinaria, darle un sentido muy especial y después, desde aquí, hacer emerger conclusiones sorprendentes y paradójicas” (Arendt y otros, 172: 157). Veremos que algo parecido hace también Habermas con el término “trabajo”, usándolo en su sentido cotidiano o en otro sentido teóricamente construido de forma indistinta. Sobre la distinción de Arendt, Albrecht Wellmer añadía: “Siempre tengo la sensación de que sus distinciones designan casos límite a los que, en realidad, no les corresponde nada” (ibid.: 159).

en su planteamiento una confusión entre labor y consumo¹⁶⁵, pero incluso como puro consumo su caracterización de la labor es cuestionable¹⁶⁶.

El esquema categorial de Arendt, por otro lado, tiene serios problemas de consistencia interna: uno de sus pilares es que la labor es el reino de la *necesidad*, el trabajo el de la *utilidad* y la acción el de la *libertad*. Pero estas tres correspondencias pueden ponerse en cuestión: 1) La satisfacción de necesidades, ya se ha insistido en ello, se lleva a cabo de formas que van más allá de la satisfacción directa e inmediata, “en bruto”, de la necesidad de que se trate, y en ello intervienen siempre utensilios, etc; parece difícil por tanto separar necesidad y utilidad. 2) No toda la fabricación de utensilios y objetos duraderos se reduce a la pura utilidad (arte, diseño, *hobbies*, ornamentos...), sin que se trate tampoco de meras “cristalizaciones” de la acción. Las actividades de fabricación “anti-económica” de muchas culturas no occidentales, documentadas por la antropología, o las de producción doméstica en culturas tradicionales o rurales, son ignoradas también por Arendt, que, paradójicamente, se convierte en más utilitarista de lo que ella cree, al identificar fabricación y utilidad de forma cuasi-ontológica. 3) No siempre la acción es el reino de la libertad, sobre todo si adopta una forma instrumental-estratégica que implica coerciones ciertas: las teorías de la elección racional aplicadas a la política, o las importantes objeciones que pone Elster (1986b) a la concepción de la política como un puro “foro” deliberativo que tiene su fin en sí mismo, deben tenerse aquí en consideración.

El problema se complica porque Arendt abstrae apriorísticamente la labor y el trabajo de cualquier contexto social y cultural. Como afirma Esquirol (que traduce *labour-work* no como “labor-trabajo” sino como “trabajo-fabricación”), en su planteamiento “El trabajo [labor] se reduce, prácticamente, al mero consumo. Abstraído del contexto de un proceso de fabricación [trabajo], en donde se relaciona con utensilios,

¹⁶⁵ “El consumo, como fase del movimiento cíclico del organismo vivo, es en cierto sentido también labor” (1957b:94).

¹⁶⁶ Arendt se sitúa aquí lejos de Harry Frankfurt y Elster, y de su idea de que lo que constituye al ser humano en cuanto tal no es la mera satisfacción de los deseos, sino el ser amo de los mismos, ser capaz de controlarlos y modularlos. Seguro que Arendt no lo negaría, pero en su concepto de labor parece estar implícita la posibilidad de un ser humano plenamente “animalizado”, sin capacidad de interponer distancia entre los deseos y su satisfacción.

materia prima..., el trabajo [labor] no parece concebible en su pura autonomía" (Esquirol, 1996:31-32).

Otro problema reside en que Arendt usa en un sentido trivial el término "producción", como creación de objetos que "duren"; la labor sólo los produce "de manera incidental"; pero ¿con qué criterio se distingue consumo de uso?, ¿cuánto ha de "durar" un producto para que sea trabajo la actividad que lo produce?. Se trata de distinciones sin duda algo peliagudas, que hacen difícil distinguir el trabajo de la labor en muchas prácticas cotidianas (que son, precisamente, la instancia que Arendt reivindica para realizar su distinción). En una ocasión, Arendt llega a decir que la diferencia entre labor y trabajo sólo es "de grado", lo que dinamita, en el fondo, toda su argumentación al respecto (1958: 107)¹⁶⁷.

La aplicabilidad de la distinción a la comprensión de actividades concretas suscita, ciertamente, cuestiones espinosas: ¿qué serían los trabajos de "servicios", labor o trabajo?. Según los propios análisis de Arendt, la respuesta está lejos de resultar clara. Los empleos de "servicios" serían "labor" en el sentido de que se "consumen" inmediatamente y no dejan nada duradero tras de sí (de hecho muchas veces satisfacen funciones reproductivas biológicas); pero serían "trabajo" en el sentido de que muchos de ellos no son "necesarios" sino simplemente "útiles" (recordemos que Arendt afirma que el principio propio de la labor es la necesidad, y el del trabajo la utilidad). Arendt mezcla varios criterios en su distinción entre labor y trabajo, y lo hace de forma no siempre consistente, utilizando uno u otro según convenga a sus propósitos: ¿es el criterio necesidad vs. utilidad, o el de consumo vs. producción de objetos duraderos, o el de actividad cíclica-biológica vs. actividad con un fin, el que permite distinguir el trabajo de la labor?. El problema es que, a poco que se examine, tales criterios no tienen por qué coincidir entre sí, mientras que Arendt parece suponer que sí lo hacen. Adicionalmente, Arendt utiliza un criterio u otro indistintamente según su conveniencia: por ejemplo, cuando acaba llamando "labor" a la producción industrial de objetos duraderos, sólo

¹⁶⁷ A veces Arendt bascula desde tratar el trabajo y la labor como dos tipos de acción ontológicamente distintos en la realidad, a tratarlos como dos "elementos" o "dimensiones" que estarían en toda actividad humana. Así, por ejemplo, dice que "la necesidad del artesano de ganarse su medio de subsistencia" es "el elemento de la labor inherente a su trabajo" (1957b: 98); pero esto parece dinamitar la distinción misma, y con ella toda la argumentación de Arendt, diciendo que en el fondo la labor y el trabajo son la misma actividad.

porque se lleva a cabo en forma de “empleo”, esto es, subjetivamente con el objetivo de sobrevivir: se ha pasado así de la actividad objetiva a la subjetiva, y del contenido material a la relación social que la envuelve.

La *consistencia interna* de la distinción es por tanto cuestionable. Pero su *relevancia* teórica puede ser asimismo discutida: ya hemos visto que no podemos distinguir la labor del trabajo porque la primera sea “biológica” y el segundo “social”, puesto que ambas actividades comparten una socialidad radical. Pero existe además un cierto ucronismo en la diferenciación de Arendt entre los tres niveles de la vida activa, que se corresponden con las tres categorías jerárquicas de actividad vigentes en la sociedad europea pre-capitalista, la acción corresponde al hombre de Estado, el trabajo al artesano y la labor al campesino. Se puede cuestionar la validez de un intento de aplicación de estas categorías a la sociedad capitalista desarrollada (más bien parece invertir la famosa afirmación de Marx en la introducción a los *Grundrisse* de que “la anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono”; para Arendt, al contrario, y si se permite la paráfrasis, la anatomía del mono parece ser la clave para la del hombre).

4.1.4. El esencialismo y el elitismo de la postura arendtiana

Arendt quiere recuperar distinciones dentro de la vida activa que se han perdido en el mundo moderno, y que para ella resultan esenciales; pero quizá ocurre que esas distinciones son ya de por sí caducas, o corresponden a una manera esencialista de entender la sociedad y la vida humana. El planteamiento de Arendt adolece de lo que Seyla Benhabib (1990: 13) ha denominado acertadamente “esencialismo fenomenológico”. Arendt define sus categorías a través de determinaciones de las “esencias” que buscan designar las mismas, pero luego las aplica sin más a complejos institucionales y culturales históricos determinados, incurriendo en un salto de nivel conceptual. En este sentido, distingue tipos de acción en base a su contenido sustantivo, a actividades concretas, y las pone al mismo nivel que la “acción” en el sentido de “discurso público”, cuando, como advierte Benhabib, se trata de dos niveles muy distintos:

“Diferentes tipos de acción, como el trabajo y la labor, pueden convertirse en el lugar del «espacio público» si son puestas en duda reflexivamente y cuestionadas desde el punto de vista de las relaciones de poder asimétricas que las gobiernan. Para dar unos pocos ejemplos: obviamente las «cuotas de productividad» en la fábrica, o cuántos chips por hora debería producir un obrero, pueden convertirse en asunto de «interés público», si la legitimidad de quienes fijan esas cuotas, su derecho a hacerlo y sus razones para hacerlo son puestas en cuestión” (*ibid.*).

En el ámbito del trabajo, de la labor y de la producción, hay espacio para la acción y para el discurso, y viceversa: no pueden plantearse como tipos de acción excluyentes e incluso opuestos, y menos en base a un esencialismo a-histórico y a-sociológico. La acción tiene que versar también sobre el trabajo y la labor, y el trabajo y la labor pueden ser también formas de acción; por tanto la dicotomía no puede plantearse como excluyente¹⁶⁸. En este sentido, Durkheim (1893 y 1928) criticaba a los utilitaristas y a los socialistas de su época precisamente por separar tan radicalmente economía y moral, economía y política, economía y sociedad. La “patología” de la sociedad contemporánea no sería tanto que la labor ocupe el espacio del discurso, como precisamente que labor y discurso se hallen separados.

El esencialismo de Arendt se aprecia en que contempla la labor (o también el trabajo) como actividad completamente asocial: “La actividad de la labor no requiere la presencia de otro” (1958: 37). Así, sólo la acción se convierte en propia del ser humano y no del animal; pero esto supone ser muy selectivo, e ignorar lo que en la labor y el trabajo separa también a ambos. A la inversa, de la “acción” queda excluido todo lo útil o necesario (contra lo que arguye Elster, e incluso contra Habermas, que le reconoce una dimensión instrumental al discurso).

El análisis de Arendt da además la impresión de que las categorías que distingue tienen fuerza propia en la historia y actúan por ellas mismas, no contribuye a explicar cómo se producen los cambios culturales que describe en base a luchas, intereses y

¹⁶⁸ Como afirmaba Mary McCarthy en un debate con Arendt, “si todas las cuestiones económicas, el bienestar humano, los negocios, cualquier cosa que esté conectada con la esfera de lo social, debe ser excluida de la escena política, entonces me siento desconcertada; se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser sólo palabras, deben ser discursos sobre algo” (Arendt y otros, 1972: 151).

estrategias de actores sociales concretos en determinados momentos históricos; da una imagen idealista y esencialista de la evolución social occidental desde la Grecia clásica hasta nuestros días. No analiza específicamente, por ejemplo, los procesos de mercantilización de la fuerza de trabajo en la modernidad capitalista, sino que simplemente los designa como una "victoria del *animal laborans*"; pero bajo tales etiquetas laten enconados conflictos entre clases y grupos sociales. Son las relaciones sociales históricas concretas de una sociedad, y no el dominio de un aspecto esencial y ontológico de la actividad humana como la labor, lo que explica la faz de la sociedad actual o de cualquier otra. En la idea arendtiana de que los lenguajes europeos han conservado el sentido de la distinción entre labor y trabajo, que los filósofos han ignorado, late la suposición de que hay alguna misteriosa esencia que se conserva en ellos y que tiene alguna influencia sobre la vida real de las personas.

Un cierto esencialismo se advierte también en la creencia arendtiana de que no puede haber autorrealización ni libertad auténtica ni en el trabajo ni en labor (esto es, en su concepto reducido de trabajo), dado que son actividades que deben realizarse con mediación de la materia. Pero es necesario preguntar por qué y en base a qué valores sociales la acción ha de consistir en "actividades más elevadas y significativas" de por sí que la labor y el trabajo? (1958: 17). Arendt está trasponiendo aquí las categorías de la Grecia aristocrática a la sociedad moderna; identifica lo necesario y lo útil con lo falto de sentido y de dignidad, con el reino de la no-libertad por naturaleza. Ya vimos, sin embargo, que tampoco la acción tiene por qué ser un reino de libertad absoluta: la estructura de la interacción con los demás, como muestran las teorías de la acción racional, también supone una fuente de coacciones con efectos tan palpables y materiales como la resistencia de la naturaleza o la de un objeto que se trata de modelar. Lazzarato y otros (1996: 79) critican acertadamente a Arendt que proyecte las categorías de la sociedad griega antigua esclavista al capitalismo moderno, obviando las numerosas diferencias históricas entre ambos contextos. Con esta estrategia, además, Arendt asume la apoliticidad de la esfera del trabajo, y no capta la especificidad de relaciones históricas de trabajo capitalistas.

El ideal griego de alcanzar la eternidad y la inmortalidad, mediante la memoria de las "acciones" configura así un cierto sesgo elitista en el planteamiento de Arendt. ¿Por

qué, en efecto, suponer *a priori* que el ideal griego es más “humano”, capta mejor la “esencia” del ser humano, que el ideal moderno, por qué el ideal griego está menos condicionado social y culturalmente, y desde qué criterios normativos se decide que uno es modelo para analizar el otro?. El rechazo de la vida material como futilidad, y la búsqueda de la trascendencia mediante la acción¹⁶⁹, parte de unos presupuestos filosóficos y de una división del trabajo social que Arendt no acaba de explicitar, y de los que no saca las implicaciones consecuentes¹⁷⁰.

El elitismo arendtiano se advierte también en su tesis de que la autenticidad de la acción humana exige la completa separación del ámbito público, donde se ha de desarrollar la misma, respecto del ámbito privado de la economía y la “sociedad”. Pero, ¿por qué la economía no puede ser ámbito de discurso, de acción, de lucha política?. La necesidad, sabía Marx, siempre es la base de la libertad, y ambos reinos no se pueden separar tan tajantemente como lo hace Arendt, ni siquiera en una sociedad aristocrática como la de Aristóteles. Arendt, sin embargo, se sorprende y se lamenta de la irrupción de “lo social” en la época moderna, y de que con ella “las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (1958: 57): ello se debe, sin embargo, a la supresión de la esclavitud y al avance de la democracia: era difícil que la supervivencia fuese un problema público para quienes la tenían asegurada en base al trabajo ajeno. Cuando la ciudadanía y sus derechos se extienden, es lógico que las cuestiones económicas surjan a la palestra. Pero Arendt percibe todo eso, y de hecho es lo que describe: lo que puede querer decir es que la cuestión de la supervivencia debería ser “solucionada” para que dejase de ser un problema público, y los ciudadanos pudiesen dedicarse a proyectos de acción más humanos. Tal planteamiento, no obstante, sería obviar y dar por supuesto precisamente el problema básico de la sociedad capitalista: el de cómo se estructuran las relaciones sociales en términos de poder y de distribución de recursos; para Arendt es fácil decir que “ese no es el problema”, pero eso supone un

¹⁶⁹ Arendt ve con simpatía la idea griega antigua de que hay que buscar la grandeza y la dignidad en lo que se es (qué se manifiesta en la acción), no en lo que se hace o fabrica (labor y trabajo): “Sólo el vulgo aceptará que su orgullo deriva de lo que ha hecho” (1958: 234).

¹⁷⁰ Para una defensa de Arendt contra acusaciones de elitismo, ver Levin (1979), quien argumenta que su desprecio de la labor es el de una actividad y un estilo de vida, no el de una clase o grupo social concreto; pero esa abstracción es precisamente lo que se pone en cuestión aquí, y además se basa en el rechazo de la supuesta “futilidad” del trabajo.

grado de “desacoplamiento” respecto de la realidad social de su tiempo que dificulta la comprensión de su obra; sin duda, no es la de Arendt una obra “propia” de nuestra época, sino que funciona con otro sistema categorial y de valores, según el cual la eliminación de la pobreza y la necesidad, por ejemplo, deberían ser puras cuestiones “técnicas” y no “prácticas”: ¿quién reduce, entonces, la *praxis* a *techné*?

Como aduce Bakan (1979: 56), la acción para Arendt se convertiría en una especie de representación teatral sin vínculos con el resto de la vida social: “Un teatro debe ser establecido aparte de la naturaleza para disponer de un lugar donde la supervivencia no sea tema”. Así, “la separación del discurso y la acción de la labor y el trabajo, al oscurecer las posibilidades reales de la acción, también oscurece la relación del discurso con la realidad”. (ibid.: 57). De este modo se pierde la relación entre lo específicamente humano y la realidad material, de forma elitista e intelectualista. La acción separada del trabajo y la labor pierde su sentido: se convierte en un teatrillo vacío de contenidos reales, que gira en torno a sí mismo y no a la vida sensible.

4.2. Jürgen Habermas

4.2.1. Introducción: el paso del paradigma de la producción al paradigma de la comunicación

Sin duda alguna, el autor que con más rotundidad y decisión ha abandonado, dentro de la tradición crítica, el concepto “amplio” de trabajo que estaba presente en la obra marxiana, ha sido Jürgen Habermas. Eso merece que le dediquemos una atención bastante detallada. Como es bien sabido, Habermas acusa a la teoría de Marx de estar encerrada en el *paradigma de la producción* y en la filosofía de la conciencia que ha atenazado al pensamiento social moderno. La teoría habermasiana de la acción comunicativa consistirá básicamente en la sustitución de dicho paradigma, considerado

ya caduco (por eso se habla del “fin” del paradigma de la producción, y no simplemente de su insuficiencia), por el *paradigma de la comunicación*. Pero ello no será posible sin una radical reformulación del concepto de trabajo, que quedará profundamente alterado respecto del marxiano. En el caso de Habermas, decir “reformulación” es decir también “crítica”, e incluso, como han recalcado algunos autores, “malinterpretación” del concepto original marxiano. El examen del punto de vista de Habermas con cierto detalle resulta inevitable para nuestros propósitos en esta tesis, puesto que se trata, en primer lugar, del desafío probablemente más consistente y elaborado al concepto “amplio” de trabajo, y, en segundo lugar, porque ese desafío se da en un autor proveniente de la tradición marxista y crítica, mostrando hasta qué punto se ha dado en algunos de sus herederos un “estrechamiento” del concepto originario.

Para esquematizar el argumento que más tarde examinaremos más de cerca, podemos avanzar lo siguiente: Habermas piensa que el planteamiento de Marx padece de un “reduccionismo categorial” que debe ser corregido. Según su análisis, Marx fue presa, como en general todos los teóricos de su época, de las categorías de la “filosofía de la conciencia”, el paradigma filosófico dominante en la modernidad. Tal paradigma se basa en el modelo de un actor aislado que se enfrenta teleológicamente -es decir, buscando el éxito en la consecución de sus objetivos o finalidades- con un mundo externo “objetivo”, ya sea éste social o natural. Es este modelo el que lleva a Marx, según Habermas, a conceptualizar la categoría de *trabajo* como la esencial para el proceso de hominización -por el cual la especie humana se diferencia del resto de especies animales-: el ser humano es, ante todo, *homo faber*, ser que se enfrenta al mundo y lo transforma instrumentalmente según sus deseos. Pero esta antropología filosófica, afirma Habermas, es reduccionista: deja de lado otra dimensión esencial para la constitución de la especie humana como tal, cual es la de la *interacción social*, y más concretamente la de la *comunicación* y el *lenguaje*. Tanto uno -trabajo- como otra -comunicación- son esenciales para la autorreproducción del ser humano y de la sociedad:

“Es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social. *Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad*” (Habermas, 1976: 138-139; s.o.).

Marx estaría así inmerso en el que Habermas llama "*paradigma productivista*", que reduce toda la *praxis social* a *trabajo social*, sin advertir que en las interacciones lingüísticas existen potenciales no reductibles sin más al tipo de actividad teleológica que domina en la esfera del trabajo. El paradigma lingüístico marca el fin de este esquema categorial del que Marx fue partícipe.

Los seres humanos, viene a decir Habermas, no sólo se reproducen mediante actividades teleológicas orientadas a un fin, sino también mediante procesos *cooperativos* de interacción que les permiten establecer fines comunes y coordinarse para llevarlos a la práctica. El *entendimiento lingüístico* es, entonces, hecho fundante de toda sociedad. La conciencia individual no se forma en la relación del individuo con un "mundo exterior" -natural o social- que se le presenta como "objeto", sino a través de la *intersubjetividad*, de la interacción comunicativa con otros sujetos conscientes en el contexto institucional de una sociedad, contexto en el que los individuos se desenvuelven en actitud "participante" y no sólo "objetivante"¹⁷¹.

Es necesaria, por tanto, para Habermas, una reconstrucción de la teoría social crítica que incorpore este tránsito de la "filosofía de la conciencia" y del "paradigma productivista" al paradigma comunicativo. Y esa necesidad viene dada también porque para Habermas, el modelo del trabajo tiene implicaciones epistemológicas objetivistas y positivistas. La actividad productiva, la acción instrumental, se convierte en Marx en el modelo para la generación de toda actividad (afirmación discutible, como ya vimos), y es el movimiento de la producción el que lo explica todo. De ahí se derivaría, según Habermas, que la emancipación debe basarse en la liberación de las fuerzas productivas. El control instrumental de la naturaleza no tiene por qué liberar también a la sociedad.

¹⁷¹ La argumentación más reciente de Habermas sobre todo este tema puede estudiarse más en detalle en Habermas (1985a), cap. 11: "Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto"; en este mismo libro, las pp. 79-90, 99-107, 375-381 y 403-422 clarifican lo que Habermas llama el "fin del paradigma productivista", así como su crítica a Marx. Sobre la mutua dependencia entre individuación y socialización lingüística, ver también Habermas (1988b), cap. 8: "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead".

4.2.2. La elaboración habermasiana de un concepto reducido de trabajo

Como vimos en el capítulo 1, el concepto de trabajo se estructuraba en Marx, de forma amplia, en tres dimensiones. En la teoría de Habermas, sin embargo, y a grandes rasgos, el concepto de trabajo sufre la amputación de sus componentes práctico-morales y estético-expresivos. Esto es, y dicho en otros términos, Habermas opta con claridad y vehemencia por un concepto “reducido” de trabajo. Veamos cómo se opera esta “reducción” respecto del concepto marxiano en el desarrollo de la obra de Habermas.

Existen tres etapas claramente diferenciadas en esta transformación Habermas lleva a cabo de la categoría marxiana de trabajo. En algunas de sus primeras obras, como por ejemplo algunos de los ensayos que componen *Teoría y praxis*, esta reducción del concepto de trabajo a sus componentes puramente instrumentales no es todavía tan evidente, pero asoma sin lugar a dudas. En su “Reseña bibliográfica” en torno a la discusión filosófica sobre el marxismo, de 1957 (contenida en Habermas, 1963), y en el contexto de la recepción -tardía debido a la guerra y el nazismo- de los *Manuscritos* y de los *Grundrisse* de Marx, se aprecia como se va formando -o quizá podría decirse *deformando*- una determinada interpretación de la antropología marxista que reduce toda la praxis social a trabajo-producción, y que a su vez reduce trabajo a actividad puramente técnica e instrumental; Habermas va elaborando esta interpretación, como puede apreciarse leyendo entre líneas, no tanto, en este ensayo, a partir de una lectura de Marx contrastada con la de los autores marxistas que discute, muchos de los cuales tienen efectivamente esta interpretación “reducida” (así, Engels, Lenin, la ortodoxia soviética, Jakob Hommes, etc.). De ellos deduce que en Marx predomina un modelo estrictamente instrumental y productivista:

“la objetivación de las fuerzas esenciales y la apropiación de objetos, constituyen conjuntamente la esencia del trabajo, de la industria. (...) pues la industria comprende, en el marco de la determinación de la esencia del hombre, *cualquier* relación humana con el mundo, y de ningún modo se reduce a la praxis económica únicamente (Habermas, 1963: 373; s.o.).

No quiere decir aquí Habermas que el trabajo no se reduzca a actividad económica instrumental para Marx, sino que, bien a la inversa, la estructura instrumental