

El concepto de trabajo y la teoría social crítica¹

José Antonio Noguera

Universitat Autònoma de Barcelona
jose.noguera@uab.es

Resumen

Los actuales debates en torno al concepto de trabajo no siempre han planteado con claridad algunos de los rasgos centrales que dicho concepto adopta en la tradición de teoría social crítica que se inicia con Marx. Esta tradición ha puesto a menudo el acento en las

metadada, citation and similar papers at core.ac.uk

tivismo, y centralidad normativa frente a no centralidad del trabajo. Desde estas coordenadas de análisis, se critican algunos tópicos sobre el concepto de trabajo de Marx, y se enumeran diversos caminos por los que las tradiciones marxistas posteriores han desarrollado el mismo. En concreto, se lleva a cabo un análisis y crítica del concepto de trabajo en Habermas.

Palabras clave: trabajo, teoría social, marxismo, teoría crítica, Marx, Habermas.

Abstract

Present discussions on the concept of work have not always established clearly some of the central tenets that this concept has acquired in the tradition of critical social theory which begins with Marx. This tradition has often emphasized the relationship between work and human emancipation. In this direction, the article adds three conceptual dichotomies to the more traditional one of "valuation vs. disdain" of work: wide vs. reduced concept of work, productivism vs. antiproductivism, and normative centrality vs. non-centrality of work. From this standpoint, the article criticizes some commonplaces about Marx's concept of work, and list some ways in which later Marxist traditions have develop this concept. Specifically, Habermas' concept of work is analyzed and criticized in the last part of the article.

Key words: work, social theory, marxism, critical theory, Marx, Habermas.

1. El presente artículo está parcialmente basado en la tesis doctoral *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social: La aportación de las tradiciones marxistas* (Noguera, 1998), dirigida por Rainer Zoll, y que presenté en septiembre de 1998 en la Universidad Autònoma de Barcelona. Agradezco a la Generalitat de Catalunya la concesión de una beca de formación de investigadores (FPI), sin la cual la realización de la misma no habría sido posible.

Sumario

Introducción: el concepto de trabajo en discusión	La crítica de Habermas a Marx y al concepto amplio de trabajo
Cuatro ejes teóricos para el estudio del concepto de trabajo	Algunas posibles implicaciones: ¿tiene sentido aún el concepto de trabajo?
El concepto de trabajo en Marx: crítica de algunos tópicos	Bibliografía
El concepto de trabajo en las tradiciones marxistas posteriores	

Introducción: el concepto de trabajo en discusión

Como es bien sabido, en la actualidad se desarrolla en los países capitalistas occidentales una compleja discusión, académica y política, sobre los cambios que se están produciendo en la realidad laboral; esta discusión incluye temas sumamente variados, que hacen referencia al sentido del trabajo, la supuesta «crisis de centralidad» del mismo, las formas no mercantiles de trabajo, los cambios en el trabajo asalariado y en la organización social de la producción, las consecuencias de esos cambios en la estructura social, las propuestas políticas de reducción del tiempo laboral o de disociación de trabajo y renta, etc. Existe ya un volumen de literatura ingente sobre el particular, y de la misma se suele desprender un cierto consenso, a veces algo difuso, en torno a la necesidad de repensar y ampliar el concepto mismo de trabajo «tal y como lo hemos conocido».²

El objetivo de este artículo no es entrar a analizar tales discusiones, sino abordar los prolegómenos de una tarea que a mi juicio resulta previa: la de entender las implicaciones teóricas del concepto de trabajo que subyace a las mismas, y hacerlo desde la tradición de teoría social crítica que se inició con la obra de Marx. Este análisis es lógicamente previo a estudios concretos o investigaciones empíricas sobre las cuestiones citadas, y puede servir para iluminar algunos de los supuestos teóricos incuestionados que subyacen en muchos de los actuales debates, así como para reinterpretar los fenómenos empíricos en los que éstos se inspiran. En este sentido, las líneas que siguen tratan de constituir una primera aproximación a este análisis conceptual.³

Pero, ¿por qué abordar esa tarea desde la teoría social de orientación marxista o «marxiana»? Hay dos razones para ello: en primer lugar, porque se trata de la tradición teórica que más decididamente se inspira en valores emanci-

2. Una panorámica general y reciente de estos debates puede encontrarse en libros como los de ALONSO (1999 y 2000), BAUMAN (1998) o SENNETT (1998).
3. A este respecto, he tratado de desarrollar un análisis complementario sobre el problema teórico de la definición del trabajo en NOGUERA (2000), y, de forma menos exhaustiva, sobre la cuestión de la centralidad del trabajo, en NOGUERA (1997).

patorios al servicio de una transformación social que aumente los grados de autonomía y autorrealización de los individuos; más concretamente, se trata de la tradición que más ha renunciado a cualquier tipo de esencialismo ahistórico que decida de antemano sobre «la naturaleza» de un fenómeno como el trabajo humano (y ello tiene implicaciones que se tratarán más abajo).

Pero también, en segundo lugar, porque la tradición marxista es una de las menos estudiadas por lo que se refiere al tema que nos interesa: los estudios teóricos e históricos sobre el concepto de trabajo casi nunca la tratan de forma sistemática.⁴ Y no se trata únicamente de que esta tradición haya sido poco estudiada por lo que se refiere al concepto de trabajo (algo, por cierto, bastante paradójico para una corriente intelectual que se basa en gran parte en ese concepto); hay que decir también que se trata de la peor estudiada: los prejuicios, tópicos, lugares comunes y lecturas de segunda mano —sobre todo en Marx— se han extendido sobremedida en la literatura sobre el concepto de trabajo.

Quizá sea necesario aclarar que cuando se habla de «marxistas», normalmente se incluyen dentro del término escuelas, corrientes de pensamiento y autores muy diversos entre sí e incluso opuestos en muchos sentidos. Desde luego, es de rigor el diferenciar entre Marx y los marxistas posteriores que decían inspirarse en él, pero también el distinguir entre diversas clases de marxismo. En este sentido, las aportaciones más interesantes para el análisis del concepto de trabajo provienen sin duda de lo que Perry Anderson (1973, 1976) o Martin Jay (1984) han denominado «marxismo occidental», como tradición contrapuesta a las versiones más «ortodoxas» y doctrinarias del marxismo. Son los «marxistas occidentales» quienes han desarrollado visiones y elaboraciones críticas y originales respecto de la obra de Marx, sin haberla fosilizado como un conjunto de «recetas» intelectuales «listas para el uso».

En definitiva, lo que las tradiciones marxistas y críticas han puesto sobre la mesa de modo hartamente fructífero es un aspecto relegado (e incluso a veces ignorado) en algunos de los debates contemporáneos: la cuestión de las *relaciones entre el trabajo y la libertad humana*; este problema plantea una serie de preguntas conectadas entre sí: ¿puede el trabajo ser una actividad generadora de sentido?; ¿va la lógica del trabajo más allá de la racionalidad instrumental o se agota en ella?; ¿hasta dónde puede retroceder, ontológicamente hablando, la cosificación en las prácticas de trabajo? Éstas son las cuestiones cruciales que estructuran el debate de fondo entre dos importantes pensadores que mantienen posiciones opuestas a este respecto: Marx y Habermas. Pero antes de referirnos con más detalle a esta discusión, conviene explicitar las coordenadas de análisis de las que se parte.

4. Por poner sólo dos ejemplos bastante conocidos de entre la literatura sobre el concepto de trabajo, ni el estudio clásico de A. TILGHER (1929) ni el más moderno de H. APPLEBAUM (1992) dedican mucho espacio a las tradiciones marxistas y/o críticas. Una excepción parcial es la obra enciclopédica de Antimo NEGRI (1980-1981). En España, el reciente trabajo histórico de Fernando DíEZ (2001) —por lo demás excelente— se limita a los orígenes del concepto moderno de trabajo en el Siglo de las Luces.

Cuatro ejes teóricos para el estudio del concepto de trabajo

Con objeto de guiarnos a través de la discusión sobre el concepto de trabajo, podemos definir cuatro ejes teóricos o conceptuales que sirvan para clasificar y estudiar las diversas posturas teóricas al respecto:

a) *El eje valorización versus desprecio del trabajo*

Sin duda es éste el eje más tradicionalmente estudiado, de tal modo que se ha convertido en la perspectiva dominante en casi todos los estudios históricos sobre el concepto de trabajo.⁵ Este eje, como su propio nombre indica, se refiere a si el trabajo es dignificado y revestido de valor social y cultural positivo o si, por el contrario, es despreciado como una actividad innoble; y esas dos posturas, la de valorización y la de desprecio, reflejan las visiones contrapuestas que dominaban, respectivamente, en las sociedades modernas y en las antiguas. El grado extremo de valorización del trabajo podemos definirlo como *glorificación* del mismo: glorificar el trabajo sería constituirlo en fuente de todo bien y de todo progreso humano; normalmente tal creencia viene acompañada de un canto retórico o poético que elogia las virtudes de todo tipo que acompañan a la actividad laboral en general. Ejemplos de glorificación del trabajo serían los discursos de algunos predicadores protestantes como Baxter o Wesley, que inspiraron la moderna «ética del trabajo» del capitalismo industrial, o las ideas al respecto de Benjamin Franklin, que la aplicaban a la perfección,⁶ o las de filósofos y humanistas renacentistas como Bacon y Buonarrotti, moralistas victorianos como Thomas Carlyle, o novelistas como Conrad, Victor Hugo, Zola o Tolstoi.

El eje valorización versus desprecio del trabajo constituye ya, por tanto, un camino muy trillado y tradicional para estudiar el concepto de trabajo. Además, tomar este eje como central en tal estudio conduce con frecuencia a no discriminar suficientemente entre los diferentes tipos de valoración o desprecio del trabajo que se pueden dar, y entre los diferentes motivos y filosofías que los impulsan (así, el liberalismo burgués y el socialismo suelen ser clasificados en una misma categoría de «valorizadores» del trabajo, haciendo abstracción de todas sus diferencias al respecto). Se hace necesario por tanto buscar otros ejes teóricamente más relevantes para los objetivos propuestos. Concretamente, la adopción de otras tres dicotomías puede resultar fructífera.

5. Por seguir con los ejemplos ya mencionados en la nota 4, tanto el estudio de Adriano TILGHER, *Homo faber*, como el de Herbert APPLEBAUM, *The Concept of Work*, se estructuran básicamente en torno a esta dicotomía teórica. Otros ejemplos son los de ANTHONY (1977), ARENDT (1958), BATTAGLIA (1951 y 1973), DE GRAZIA (1962), JACCARD (1960), KWANT (1960) NAREDO (1977 y 1997), PIEPER (1952) o TRANQUILLI (1979).
6. Y que por tal motivo fueron citadas por clásicos como MARX (1872) o WEBER (1904-05). Véase también, sobre el nacimiento y la consolidación de la «ética del trabajo», el excelente estudio de RODGERS (1978).

b) *Concepto amplio versus concepto reducido de trabajo*

Denominaremos *concepto amplio* de trabajo al que considera que una actividad laboral puede tener recompensas *intrínsecas* a la misma, y que por tanto el trabajo no necesariamente consiste en una actividad pura y exclusivamente instrumental, sino que puede ser —al menos parcialmente— *autotélica* (tener en ella misma su propio fin).⁷ Por el contrario, un *concepto reducido* de trabajo sería aquél que sólo considera posibles recompensas *extrínsecas* a la actividad en cuestión (recompensas que pueden tomar formas muy distintas: dinero, supervivencia, reconocimiento social, salvación religiosa, etc.); según el concepto reducido, el trabajo es una actividad puramente instrumental, que no puede dar lugar a autorrealización personal alguna, y que supone necesariamente una coerción para la libertad y la autonomía del ser humano.

Las implicaciones de este eje conceptual pueden advertirse mejor si ofrecemos una definición teóricamente más elaborada del mismo a partir del cuadro 1.

Cuadro 1. Conceptos de trabajo en relación con las dimensiones de la acción.

Dimensiones de la acción	Criterios de validez	Aplicación al trabajo	Conceptos de trabajo	
Cognitivo-instrumental	Eficacia y eficiencia	Producción o creación de valores de uso	Reducido	Amplio
Práctico-moral	Adecuación normativa	Trabajo como deber social o disciplina coercitiva		
		Trabajo como medio de solidaridad social		
Estético-expresiva	Autenticidad	Autoexpresión y/o autorrealización en el trabajo		

En este cuadro observamos tres dimensiones posibles de la acción —inspiradas en la obra de Jürgen Habermas (1981)—, con sus respectivos criterios de validez, y la posible aplicación que podrían tener a la acción humana específica que es el trabajo:

a) La dimensión *cognitivo-instrumental* consistiría en la búsqueda de resultados según criterios de eficacia o eficiencia; aplicada al trabajo, correspondería a la producción o creación de valores de uso.

7. El concepto de actividad autotélica procede de Aristóteles (está conceptualmente implicado en su distinción entre *praxis* y *poiesis*), y ha sido recuperado y aplicado al trabajo por autores contemporáneos como ELSTER (1989) o CSIKZENTMIHALYI (1975, 1990).

- b) La dimensión *práctico-moral* corresponde a los aspectos significativos y al sentido social y moral que tiene toda acción, y se regiría por criterios de corrección o adecuación moral y social; aplicada al trabajo, puede manifestarse, a grandes rasgos, de dos maneras: concibiendo el trabajo como deber social o disciplina coercitiva (como la «ética del trabajo» tradicional), o bien entendiéndolo como medio de solidaridad social y de creación de vínculos sociales; puede observarse que, en el primer caso, tenemos una concepción del trabajo que tiende más hacia la racionalidad cognitivo-instrumental,⁸ mientras que en el segundo se abriría el campo para un tipo de racionalidad autónoma respecto de la instrumental, y orientada en un sentido más comunicativo en términos habermasianos.
- c) Por último, la dimensión *estético-expresiva* abarcaría los aspectos de autoexpresión y autorrealización que puede contener la acción humana, y que estarían regidos por criterios de autenticidad; aplicándolos al trabajo, éste sería entendido como un medio de autorrealización personal.

Pues bien, una definición teóricamente más elaborada del concepto amplio de trabajo sería la siguiente: el concepto amplio es el que abarca las dimensiones de la acción que van más allá de la racionalidad instrumental, esto es, el que puede considerar el trabajo no sólo como producción instrumental de valores de uso, sino también, *al mismo tiempo*, como medio de solidaridad social y de autorrealización personal; el concepto amplio tiende a incorporar así las tres dimensiones o racionalidades que pueden estar presentes en la acción humana: cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresiva. El concepto reducido, por el contrario, sólo podría considerar el trabajo bien como acción instrumental destinada a la producción de valor de uso, bien como deber social o disciplina coercitiva; en ambos casos, el concepto reducido supone que el trabajo no puede dar lugar a ningún potencial de autonomía ni de autorrealización individual.

c) *Productivismo versus antiprodutivismo en relación con el trabajo*

Otro eje que puede considerarse relevante para estudiar el concepto de trabajo en la teoría social es el que opone una posición productivista a una antiprodutivista. No cabe duda de que la palabra *productivismo* puede tener sentidos muy diversos, y se hace necesario por tanto detallar a cuáles de ellos nos referimos. Concretamente, cabe considerar que una concepción del trabajo es productivista cuando se basa en alguno de los siguientes supuestos teóricos:

8. HABERMAS (1981, I: 292 s.) o ZOLL (1991) han mostrado cómo la «ética del trabajo» que provino del protestantismo era en el fondo una manifestación harto acabada de racionalidad instrumental.

- a) Asume la producción de bienes económicos como una finalidad en sí misma o prioritaria sobre cualquier otra (esto es, persigue «la producción por la producción»).
- b) Equipara toda actividad humana con la producción económica o considera que ésta es el «modelo» o «paradigma» para entender aquélla.
- c) O bien considera las actividades mercantiles como único modelo posible y/o deseable de producción de bienes y servicios.

Un concepto de trabajo se inscribe, por tanto, en una óptica productivista cuando se considera el trabajo y la producción, en sí mismos, como fines compulsivos de la existencia humana, o cuando se toma un modelo «laboral» de acción como punto arquimédico de la existencia humana, o cuando se reduce el trabajo únicamente a la realización de actividades económicas valorables en términos mercantiles; y sería antiproductivista cuando no realiza tales suposiciones. Nótese, a este respecto, que no cabe confundir «producción» y «productivismo»: la producción material siempre será necesaria y básica para cualquier sociedad; el productivismo, la producción por la producción sin importar los objetivos, la glorificación de la producción como tal, es un fenómeno cultural y social específico de una determinada etapa histórica.⁹

d) *Centralidad versus no centralidad del trabajo*

Por último, otro eje relevante es el que opone la «centralidad» a la «no centralidad» del trabajo. ¿Qué se quiere decir con la expresión *centralidad*? No se habla aquí de centralidad del trabajo en el sentido obvio o trivial de que el trabajo es necesario para la supervivencia, sino en el sentido, menos evidente, de centralidad *social y cultural*: ésta tiene que ver con hasta qué punto constituye el trabajo una instancia básica que estructura las instituciones sociales y la vida de los individuos. Hay que distinguir claramente, entonces, entre la *necesidad* material del trabajo y su *centralidad* social y cultural. El trabajo siempre será «central» en cuanto necesidad material para la subsistencia del género humano; en *este* sentido, hablar de «centralidad» del trabajo no es más que una perogrullada. Y a este respecto cabe recordar el famoso pasaje de Marx en una de sus cartas a Kugelmann: «Cualquier niño sabe que toda nación se derrumbaría si cesara el trabajo, no digo durante un año, sino aunque no fuese más que durante algunas semanas» (Marx, 1868: 180). Ahora bien, también es cierto que el trabajo puede ocupar, social y culturalmente, un lugar más o menos «central» en la vida de los individuos y de la sociedad a la que pertenecen; sólo en la época moderna ha llegado el trabajo a ocupar tanto tiempo y a tener tanta

9. Tampoco cabe confundir *producción* y *trabajo*, pero no hay espacio aquí para analizar a fondo esta distinción. Véase, al respecto, NOGUERA (2000).

importancia en las vidas de los seres humanos,¹⁰ y no es descabellado esperar que tal situación no sea eterna.

En segundo lugar, conviene distinguir también entre centralidad *descriptiva* y centralidad *normativa* del trabajo. La centralidad descriptiva se refiere a la constatación, como una cuestión de hecho, de que el trabajo tiene ese puesto central en la existencia (se trataría, en el fondo, de una versión más de la discusión sobre el teorema de la base y la superestructura, o del debate entre idealismo y materialismo, pero hoy aplicado a la vigencia o la crisis de la «sociedad del trabajo»). La centralidad normativa, por su parte, se refiere a la cuestión política y ética de si el trabajo debe tener esa importancia sociocultural, y de si debe existir un *vínculo claro* entre trabajo y beneficios sociales diversos (ingresos, supervivencia, ciudadanía, estatus, etc.). Ésta última —la centralidad normativa— es la que parece más relevante para los objetivos propuestos, dado que sus consecuencias teóricas y políticas sobre el concepto de trabajo son mayores que la de una simple constatación empírica y/o descriptiva sobre la centralidad del mismo (por ejemplo, quienes suscriben esta centralidad normativa rechazarán la posibilidad de una renta básica garantizada o incondicional, independiente del trabajo, y favorecerán alguna versión de la «ética del trabajo» moderna). Así, una concepción de la ciudadanía será «trabajocéntrica» cuando asocie normativamente al trabajo la obtención de beneficios sociales como los ingresos económicos, la subsistencia material, el prestigio social, etc. Por el contrario, se prescinde de la centralidad normativa del trabajo cuando se aboga por una disociación entre trabajo y subsistencia, u otro tipo de beneficios.

Los tres últimos ejes que se han definido pueden aplicarse a los principales autores de diversas tradiciones de teoría social marxista o postmarxista —y, en general, al conjunto del pensamiento social—, que traten con alguna amplitud y relevancia del concepto de trabajo. En el cuadro 2 pueden observarse algunos resultados parciales de este análisis (incluimos también, a título indicativo y ejemplificador, a algunos autores o corrientes de pensamiento no situados en las tradiciones marxistas o críticas).

Evidentemente, carecemos de espacio aquí para entrar en una fundamentación detallada de la clasificación de cada autor en el cuadro.¹¹ Pero lo que sí cabe advertir, de entrada, es que los tres nuevos ejes teóricos que se han definido funcionan de forma independiente conceptualmente hablando, por ejemplo: es posible defender el concepto amplio de trabajo tanto desde ópticas productivistas como antiproductivistas; es posible estar a favor de la centralidad normativa del trabajo tanto asumiendo el concepto amplio como el reducido; es posible partir de un punto de vista antiproductivista tanto si se está a favor como en contra de la centralidad normativa del trabajo, etc. La combinación de estos tres ejes permite una mirada renovada a las maneras como el concep-

10. Véase SAHLINS (1974) o THOMPSON (1967) para corroborar la ausencia de centralidad del trabajo en épocas premodernas.

11. Puede encontrarse esa justificación en NOGUERA (1998).

Cuadro 2. Conceptos de trabajo en el pensamiento social.

	Concepto reducido		Concepto amplio	
	Productivista	No productivista	Productivista	No productivista
Asumen la centralidad normativa del trabajo	A. Smith y economistas burgueses Ética protestante y «ética del trabajo» burguesa K. Kautsky A. Gramsci L. Althusser Marxismo soviético	«Primer» Gorz	Hegel S. Brzozowski Ideología de la «alegría en el trabajo» (<i>Joy in work</i> , <i>Arbeitsfreude</i>) E. Jünger Nacional-socialismo	J. Elster W. Morris J. Ruskin Ch. Fourier T. Carlyle L. Tolstoi
No asumen la centralidad normativa del trabajo	F. Engels	Griegos antiguos F. Nietzsche P. Lafargue G. Lukács H. Arendt J. Habermas «Último» Gorz Marcuse «maduro»		K. Marx T. W. Adorno M. Horkheimer «Primer» Marcuse C. Castoriadis A. Heller G. Markus Ph. Van Parijs Feminismo marxista

to de trabajo se ha elaborado en la teoría social. Y por lo que se refiere concretamente a las tradiciones marxistas y críticas, estos ejes aportan una luz nueva en otro sentido: a poco que se observe el cuadro, se caerá en la cuenta de que arroja un cierto cambio de perspectiva respecto a las maneras tradicionales de estudiar la tradición marxista, en base a criterios como ortodoxia-heterodoxia, cientificismo-humanismo, o economicismo-culturalismo (así, podemos ver a autores en principio tan distintos como Habermas y Althusser abogando ambos por un concepto reducido de trabajo, o al «heterodoxo» Gramsci junto con los marxistas soviéticos y economistas burgueses en la asunción de un concepto reducido, productivista, y favorable a la centralidad normativa del trabajo).

Una implicación especialmente significativa que se desprende del cuadro 2 es que, contra lo que piensan algunos teóricos como Habermas o Arendt, es posible mantener una postura favorable a la pérdida de centralidad normativa del trabajo sosteniendo *al mismo tiempo* el concepto amplio de trabajo. Esto quiere decir que puede ser coherente teóricamente una postura que defienda que *ni el trabajo puede o debe ser el vínculo central de la sociedad, ni la racionalidad instrumental tiene por qué ser la única que estructure el trabajo*. Esta observa-

ción resulta importante por cuanto casi todos los pensadores actuales que defienden la tesis de una «crisis de centralidad» del trabajo, o simplemente del empleo (Habermas, Offe, Gorz, Méda...), suelen asumir un concepto reducido de trabajo como algo que se infiere y se deduce de esa posición, con lo que nos abocan a una estrategia basada únicamente en la liberación «del» trabajo, y no tanto «en» el trabajo. Y viceversa, quienes defienden que el trabajo debe seguir siendo algo central en las vidas de los individuos y de cara a la cohesión social, lo suelen hacer muchas veces desde un concepto amplio de trabajo, como actividad necesaria para el reconocimiento social, la autoestima o la autorrealización, cuando no necesariamente ambas cosas van lógicamente ligadas. Digámoslo aún más claro: una estrategia política que busque reducir la centralidad social del trabajo no tiene por qué apoyarse en una imagen puramente instrumental y degradante del mismo.

Como se ha dicho, no vamos a entrar a detallar aquí las posturas de cada uno de los teóricos que aparecen en el cuadro, pero sí haremos algunas observaciones generales sobre algunos de ellos, centrándonos más específicamente en dos pensadores que ejemplifican respectivamente la defensa de un concepto amplio y de uno reducido de trabajo: Karl Marx y Jürgen Habermas.

El concepto de trabajo en Marx: crítica de algunos tópicos

Sostendré a continuación que la obra de Karl Marx constituye una defensa de un concepto amplio de trabajo, esto es, que admite que éste tiene potenciales de autonomía y autorrealización, y no lo reduce a pura actividad instrumental o a una disciplina social o psicológica coercitiva. El concepto de trabajo de Marx es también antiproductivista y no asume la centralidad normativa del trabajo en la sociedad (es decir, aboga por la disolución del vínculo entre trabajo y supervivencia). Resultan, por tanto, incorrectos algunos tópicos que han ido extendiéndose sobre la postura de Marx respecto del trabajo:

- a) En primer lugar, la postura de Marx no constituía en absoluto una glorificación del trabajo, como creen autores como Arendt (1958), Baudrillard (1973), Habermas (1968b y 1985), Jaccard (1960), Méda (1995), Naredo (1977 y 1987), o Tilgher (1929): el trabajo es la precondition material de la existencia humana, pero eso es una constatación empírica para Marx, y de ahí no se deriva que el trabajo sea fuente de toda riqueza (ver Marx, 1872: 53 y 1875: 13), de toda moral o de todo progreso. No encontramos nunca en la obra de Marx cantos elegíacos como los de los pensadores liberales o los predicadores protestantes. Tampoco se entiende el trabajo, en Marx, como la esencia del ser humano: éste no es *homo faber* sino *animal social* (1872: 397), su socialidad es lo que determina su naturaleza y no al revés; es la *praxis* —entendida como un actuar por el que se va construyendo el mundo—, y no el trabajo —que sería una forma específica de praxis—, lo que define al ser humano y le diferencia de otras especies animales.

- b) En segundo lugar, Marx no adopta una postura *productivista*, como sí hacía el pensamiento liberal y burgués de su época (y contra lo que afirman Anthony, 1977; Baudrillard, 1973; Méda, 1995, o Naredo, 1987). Es indudable que Marx, como la totalidad de pensadores y científicos sociales de su época, no advertía, con la claridad con que hoy lo hacemos, ni la imposibilidad de un desarrollo indefinido de las fuerzas productivas, ni las implicaciones de la destrucción de recursos naturales agotables. Pero también lo es que para Marx la producción económica nunca se planteó como un fin en sí mismo (1857-58, I: 362; 1872: 99, 596, 770-71); por el contrario, la prioridad para él era el desarrollo humano, de tal manera que el ser humano domine y controle la producción, en vez de verse controlado por ella: mediante un afortunado juego de palabras, Marx solía despreciar el *goce de la acumulación* para oponerlo a la *acumulación de goces* (1861-63: 283), en un giro casi hedonista. Su actitud claramente favorable hacia la reducción de la jornada laboral y el aumento del tiempo libre documentan también su antiproduccionismo (1872: 379 s.). En este sentido, Marx definía la riqueza precisamente como tiempo libre y como autorrealización, no como consumo y acumulación (1857-58, II: 147). Por último, criticaba sin descanso el énfasis del capitalismo en lo puramente mercantil, en el valor de cambio, relegando a un segundo plano el valor de uso de los bienes producidos (1872: 282-283).
- c) En tercer lugar, y sobre todo, *Marx defiende el concepto amplio de trabajo*. Su concepción del trabajo incorpora las tres dimensiones de la acción que se enumeraban más arriba: el trabajo es una actividad orientada a un fin (dimensión cognitivo-instrumental, o teleológica), pero también es interacción social y comunicación (dimensión práctico-moral, o social), así como autoexpresión práctica del ser humano, que desarrolla en él «el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales» (1872: 319) (dimensión estético-expresiva). En uno u otro pasaje de su obra, Marx puede hacer mayor o menor énfasis en cada una de estas dimensiones, pero las tres se hallan presentes en el conjunto de sus escritos, desde los *Manuscritos* hasta la *Crítica del programa de Gotha*.

La existencia de un concepto amplio de trabajo en la obra de Marx permite además realizar algunas observaciones adicionales: un momento fundamental en dicha obra es la defensa de un concepto de *autorrealización activa*, que puede darse *a través del trabajo*, y que no implica la conversión del trabajo en «juego» (como proponían Fourier, Schiller o Marcuse), sino que supone *esfuerzo* e incluso *dolor*, en cuanto superación de obstáculos para el autodesarrollo de las capacidades y los potenciales humanos (Marx, 1857-58, II: 119-122; Elster, 1985 y 1989). La autorrealización no consiste para Marx en el mero goce pasivo o el mero consumo, sino que supone actividad y esfuerzo, y *precisamente por eso* puede alcanzarse por medio del trabajo; incluso podría decirse que el trabajo libre y creativo es una de las vías más indicadas —aunque desde luego no la única— para alcanzar

la autorrealización. Esta idea de una autorrealización activa a través del trabajo, que encontramos en Marx, concuerda con estudios psicológicos y sociológicos contemporáneos, que muestran cómo el esfuerzo y la autosuperación son componentes necesarios en la obtención de un sentimiento de autorrealización y plenitud vital (Csikzentmihalyi, 1975 y 1990; Ronco & Peattie, 1983; Stebbins, 1992).

Contra lo que algunos comentaristas han supuesto, la idea de un *trabajo libre* no es para Marx una contradicción, sino una posibilidad histórica. Las alusiones de Marx en el Libro III de *El Capital* a la diferencia entre el *reino de la necesidad* y el *reino de la libertad* (1894: 1043-1044) no deben interpretarse en el sentido de que Marx estuviese oponiendo allí el trabajo al ocio o al tiempo libre: si se contextualiza adecuadamente el famoso pasaje —casi siempre abstraído del hilo de la argumentación marxiana— se advierte con claridad que lo que allí se opone es el *trabajo necesario* (no libre) al *plustrabajo libre*; el tiempo dedicado a éste último, en la sociedad comunista, se extendería sobremanera según Marx, como consecuencia de la reducción del trabajo necesario posibilitada por la innovación tecnológica; pero, en cualquier caso, el plustrabajo seguiría existiendo, en la forma de actividades libre y conscientemente elegidas por cada individuo para desarrollarse y autorrealizarse como tal.

Si se interpreta la obra de Marx desde estas coordenadas, resulta entonces inevitable concluir que ésta mantiene una clara *continuidad* en la defensa del concepto amplio de trabajo. De hecho, la dicotomía alienación-objetivación (1844b) ya implica la idea de un trabajo libre o desalienado: el trabajo es actividad objetivadora, productora de mundo, pero no por ello debe ser actividad necesariamente alienada. *La libertad no está, para Marx, exclusivamente fuera del trabajo, sino, entre otras instancias, en el trabajo no alienado.* Y esta concepción es también la que separa a Marx, no sólo del concepto reducido de trabajo típico entre los economistas burgueses de su época, sino también de la concepción desvalorizada y elitista que del trabajo tenían los pensadores de la antigüedad (ejemplificada por ejemplo en Aristóteles): para Marx *es en la praxis real y material —que incluye el trabajo— donde debe darse la buena vida y la liberación, y no sólo en la política, el lenguaje, el pensamiento o el arte*, como creía Aristóteles (o como defienden, siglos más tarde, Habermas o Arendt).

- d) Por último, cabe añadir a todo lo anterior que Marx *no asume la centralidad normativa del trabajo*: en textos tan alejados temporalmente como son *La ideología alemana* y la *Crítica del programa de Gotha* defiende que la subsistencia no debe estar ligada al rendimiento laboral en la sociedad comunista, sosteniendo así un principio de justicia distributiva igualitarista (y no meritocrático, como el que supuestamente regiría en la sociedad burguesa, según la ideología dominante en la misma): «la *diferencia* en cuanto a las actividades, a los trabajos, no justifica ninguna *desigualdad*, ningún *privilegio* en cuanto a la posesión y al goce» (Marx y Engels, 1845:

580). El conocido lema «de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades» evidencia a las claras esta concepción; no en vano teóricos contemporáneos como Philippe Van Parijs (1995) han considerado la propuesta de una renta básica garantizada independiente del trabajo como una vía para hacer realidad aquel principio.

En definitiva, cabe decir que este concepto amplio, no productivista y que no asume la centralidad normativa del trabajo es una de las aportaciones más originales de la obra de Marx.

El concepto de trabajo en las tradiciones marxistas posteriores

La obra de Marx, debido a su complejidad y dispersión, y a los avatares históricos de su publicación, daba pie para interpretaciones diversas e incluso contradictorias respecto del concepto de trabajo que utilizaba. ¿Podía el trabajo, en su concepción, ser «libre» y «desalienado», o la libertad y la autorrealización humanas estaban por naturaleza más allá de la esfera del trabajo como tal? En la sección anterior se ha intentado argumentar que la primera alternativa es más fiel a la letra y el espíritu de la obra de Marx, y que las interpretaciones en otro sentido encuentran notorias dificultades. Sin embargo, en el pensamiento marxista posterior a Marx no ha sido infrecuente optar por una u otra de tales posiciones, dando lugar así a lo que podríamos considerar como dos corrientes o «tradiciones teóricas» distintas en cuanto a la concepción del trabajo (independientemente de otras divisorias teóricas que a buen seguro podrían clasificar a los autores marxistas o neomarxistas). Así, quienes aceptan la dicotomía «trabajo alienado / trabajo libre» como propia del marxismo estarían implicando un concepto amplio de trabajo (que va más allá de la pura instrumentalidad y hace posible la liberación *en* el trabajo), mientras que quienes consideran que el trabajo es intrínsecamente alienante de por sí, adoptarían un concepto «reducido» de trabajo, limitándolo a su aspecto instrumental o teleológico (y dejando como único objetivo político al respecto la liberación *del* trabajo).

Esta complejidad en el tratamiento posmarxista del concepto en cuestión (apreciable por ejemplo en el cuadro 2, *supra*) puede servir para matizar la afirmación de Berki de que el concepto amplio ha sido la tónica dominante en el marxismo: «Los marxistas siempre han creído [...] que el trabajo como la más alta actividad genérica del hombre es, de hecho, una forma de satisfacción» (1979: 54). Esta afirmación requiere, como poco, de una relativización. En muchos autores marxistas el concepto de trabajo reducido se advierte no sólo explícitamente, sino también implícitamente por la completa ausencia de cualquier alusión a temas básicos en Marx, como son los de la autorrealización a través del trabajo, el libre desenvolvimiento del individuo, la alienación, etc. Es cierto que muchos de ellos no conocían aún textos de Marx como los *Manuscritos* o los *Grundrisse*, pero eso en modo alguno se puede aplicar a todos. Los autores que asumen el concepto reducido, además, pueden dividirse en dos campos: los que además adoptan una visión productivista en alguno de los sentidos que

se definieron y los que, por el contrario, tienen un punto de vista antiproductivista. En el primer grupo encontramos a Engels, los diversos «marxismos ortodoxos», Gramsci y Althusser; en el segundo, a Lafargue, Lukács, Gorz, el Marcuse «maduro» y Habermas.

En general, la defensa de un *concepto reducido productivista* tiene que ver con intereses políticos de disciplinamiento industrial, en aras del desarrollo de las fuerzas productivas como precondition para el socialismo; ello se advierte claramente en Gramsci, cuando en sus fragmentos sobre el «americanismo» y el fordismo aboga claramente por la taylorización y el parcelamiento del trabajo (véase Gramsci, 1932-35), sin detenerse en sus aspectos deshumanizadores, como sí hizo, por ejemplo, en la misma época, Lukács. En cuanto a los autores que defienden el *concepto reducido antiproductivista*, ello suele tener que ver con una idea de la autorrealización y la libertad mucho más exigente y utópica que la de Marx, quien como vimos suscribía una idea de autorrealización activa que supone esfuerzo: así, Lafargue (1880), Lukács (1923) o Marcuse (1955) se acercan a concepciones filohedonistas y esteticistas que sólo considerarían posible la autorrealización como algo basado en la abolición de la objetividad misma —no únicamente de la alienación—; mientras que Gorz (1980 y 1988) o Habermas (1983, 1984a y 1984b) toman como inevitable el actual grado de complejidad social que hace sumamente improbable la realización personal en trabajos pautados y mecanizados, deduciendo de ahí que el trabajo debe quedar reducido a su componente puramente instrumental.

Otros autores situados dentro de la tradición marxista y crítica, sin embargo, han mantenido el *concepto amplio y antiproductivista* elaborándolo y desarrollándolo más allá de Marx: Adorno (1951: 129; 1966 y 1969) y Horkheimer (1934 y 1947), el Marcuse «joven» (1933), Castoriadis (1975), Heller (1970), Markus (1986), los marxistas analíticos (Elster, 1989; Van Parijs, 1995) y algunas feministas marxistas, como por ejemplo Maria Mies (1986), han intentado explorar los sentidos y las potencialidades que el concepto amplio de trabajo tenía en Marx, o simplemente han asumido ese concepto, con diversos grados de implicación. Así, los «padres» de la Escuela de Frankfurt siempre supusieron que en una sociedad racional, no dominada por la lógica de la razón instrumental, el trabajo cambiaría totalmente el sentido alienante y embrutecedor que era su tónica habitual en el capitalismo; se desmarcaron de la «ética del trabajo» burguesa como algo basado en la racionalidad instrumental, y abogaron claramente por la no centralidad del trabajo en la vida. También autores como Cornelius Castoriadis o Gyorgy Markus defendieron un concepto amplio y antiproductivista, con la peculiaridad de que iban incluso más allá de Marx en este empeño, sosteniendo que la obra de éste último pecaba de esencialismo al utilizar conceptos tales como «trabajo necesario» o «exigencias técnicas» de la producción; para estos autores no habría separación entre técnica y cultura, sino que la primera —así como las propias «necesidades»— sería siempre una construcción sociohistórica, y por tanto las fronteras de la cosificación podrían retroceder incluso más allá de lo imaginado por

Marx o, como mínimo, ser más maleables de lo que él pensaba. Otras corrientes como el marxismo analítico han puesto también énfasis en el concepto amplio al estudiar las posibilidades de autorrealización a través del trabajo (Elsater), y han explorado en toda su magnitud la idea de abolir la centralidad social del mismo instaurando una renta básica que disocie la subsistencia de cualquier contraprestación laboral (es el caso de Van Parijs). Por último, feministas marxistas como Mies (1986) han intentado extraer las implicaciones del concepto amplio de trabajo para su aplicación no productivista a los trabajos de las mujeres, y a la lógica específica de los mismos.

La crítica de Habermas a Marx y al concepto amplio de trabajo

El «fin del paradigma de la producción» y el trabajo como acción instrumental

Pero sin duda el desafío teórico más elaborado al que se ha enfrentado el concepto amplio de trabajo de Marx ha sido el de Jürgen Habermas. 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 (1981) consistirá básicamente en la sustitución de dicho paradigma, considerado ya caduco, por el *paradigma de la comunicación*. Podemos esquematizar el argumento de Habermas como sigue:¹² el paradigma de la producción parte del 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 (Habermas, 1976: 136 s.). Marx reduciría así toda la *praxis social* a *trabajo social*, sin advertir que en las interacciones lingüísticas existen potenciales no reducibles sin más al tipo de actividad teleológica que domina en la esfera del trabajo.

Si el trabajo es para Habermas el modelo de acción del paradigma de la producción, esto quiere decir que se ve reducido a un carácter puramente teleológico, esto es, a su dimensión cognitivo-instrumental. En la teoría de Habermas, por tanto, el concepto de trabajo sufre la amputación de sus componen-

12. En otro lugar he tratado de exponer con más detalle la crítica de Habermas a los supuestos antropológicos de Marx (Noguera, 1996).

tes práctico-morales y estético-expresivos. Dicho en otros términos, Habermas opta con claridad y vehemencia por un concepto «reducido» de trabajo. Ya en obras como *Ciencia y técnica como «ideología»*, o *Conocimiento e interés* (ambas de 1968), y al hilo de su famosa distinción entre *trabajo* e *interacción*, Habermas definía «trabajo» como una categoría analítica de acción, que venía a equipararse a la acción instrumental, considerando además que tal identificación estaba implícita en la teoría de Marx. Si la acción instrumental se convierte en modelo categorial, argüía Habermas, la liberación sólo se podía esperar en esa dimensión, esto es, como desarrollo de las fuerzas instrumentales, productivas, del trabajo, y como control técnico del mundo.

¿Se han «agotado los potenciales utópicos del trabajo»?

Pero Habermas, en ensayos posteriores (1983, 1984a, 1984b y 1985) va más allá en su ataque al concepto amplio de trabajo, y lo hace descalificando como trasnochada la concepción «romántica» o «expresivista» de autorrealización de la esencia humana a través del trabajo. Para dar cuenta de la liberación de los potenciales humanos, «ya no puede bastar el modelo de la actividad artesanal» (1984a: 407). El concepto de trabajo que se utiliza en sociología y en filosofía está ya (afortunadamente según Habermas) «purificado de todo contenido normativo» y «jubilado de su papel de fuerza impulsora emancipatoria» (ibídem). La reducción histórica de la jornada laboral y la decreciente importancia del trabajo en la vida hablarían también a favor de esa tesis. Para Habermas, si abandonamos el modelo expresivista, entonces «toda la problemática se reduce a una [...] bien modesta medida de política social, a saber: a una humanización del mundo del trabajo» (ibídem: 408). Lo que Habermas quiere decir, en el fondo, es que el trabajo se reduce únicamente a operaciones técnicas, mientras que todo lo que las rebase constituye ya el reino de la comunicación. La alienación, para Habermas, sólo tiene ya sentido combatirla en la comunicación, en aquellas situaciones que impliquen «comunicación sistemáticamente distorsionada», y no en el trabajo como tal. No es la actividad laboral como tal la que puede «desalienarse», sino, en todo caso, su organización comunicativa.

Todo esto es coherente con lo que afirmará también el autor en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981), al hilo de la distinción entre el «sistema» (o ámbitos regulados por medios de intercambio impersonales y que funcionan independientemente de las orientaciones de acción de los individuos) y el «mundo de la vida» (un mundo práctico y con sentido que no puede funcionar independientemente de las orientaciones de acción de los seres humanos).¹³ En este contexto, el trabajo aparece confinado en el subsistema económico (una parte del sistema, junto con el subsistema político-administrativo). El sis-

13. Puede verse NOGUERA (1996) o VALLESPÍN (2001) para dos resúmenes de las implicaciones de estos conceptos en la obra de Habermas.

tema es el que lleva a cabo la reproducción material del mundo de la vida, y dentro de esa reproducción material está el trabajo social, que incluye, parece ser, únicamente el trabajo pagado (Fraser, 1986).

Para el autor, la moderna automatización del proceso de trabajo y su configuración como una institución «sistémica», el trabajo mecanizado, el taylorismo, etc., habrían privado de sentido a la actividad laboral como algo creativo y autorrealizador, y por ello no hay que buscar ya en ella potencial emancipatorio alguno, sino aceptar lisa y llanamente la exclusividad del aspecto técnico-económico. Y no parece que Habermas lamente en exceso esa configuración del proceso de trabajo en términos *sistémicos*, sino que, bien al contrario, considera al mercado de trabajo en cuanto tal, y a la organización «científica» del proceso de trabajo, como un «logro evolucionario», al desconectar la reproducción material del mundo de la vida de un medio tan precario e incierto como la comunicación.

Para entendernos: según Habermas, la complejidad y la diferenciación social de las sociedades modernas *hacen inevitable la alienación en el proceso de trabajo*. La creciente complejidad y diferenciación interna del proceso de trabajo en la sociedad moderna hace ya imposible, según Habermas, imaginar ningún tipo de «reconciliación» entre el trabajador y su producto, tal y como románticamente esperaba Marx. Políticamente, esto implica que la vía posible de emancipación no es aumentar los potenciales liberadores del trabajo a expensas de su carácter alienado, de «carga», sino reducir ese «trabajo-carga» al tiempo mínimamente necesario para la reproducción social; esto es, no apostar tanto por un trabajo crecientemente *autónomo y autorrealizador* como por reducir el trabajo a su más pura *instrumentalidad*. Según sus propias palabras, en el capitalismo tardío «el acento utópico se traslada del concepto de trabajo al de la comunicación» (1984b: 133). Lo único que cabe esperar es, entonces, que los imperativos sistémicos no «colonizen» regiones del mundo de la vida que no les son «propias», pero nada habría que decir si permanecen afincados «en su propio ámbito» de la economía y el estado.

Como afirma el autor en sus *Ensayos políticos*, todo esto implica «el agotamiento de los potenciales utópicos del trabajo». Sin embargo, observemos ya de entrada que Habermas está mezclando dos argumentos distintos: una defensa del concepto reducido de trabajo, por un lado, y una crítica de la centralidad normativa del trabajo en la sociedad, por otro. En efecto, a donde quiere llegar Habermas es a la desvinculación del trabajo respecto del ingreso y la ciudadanía (1984b: 129). Pero para llegar a esta conclusión de crítica de la centralidad normativa del trabajo, no es conceptualmente necesario hacer un viaje con tantas alforjas teóricas; en concreto, no es necesaria ni la crítica al concepto amplio de Marx, ni el abandono de «los potenciales utópicos del trabajo» (entendidos como autonomía y autorrealización); nótese, una vez más, que Marx también estaba a favor de que el trabajo se desvinculase respecto a la subsistencia de los individuos (en *La ideología alemana* o en la *Crítica del programa de Gotha*), como lo están hoy en día autores como Van Parijs (1995) sin necesidad de adoptar el concepto reducido de trabajo.

Crítica de la interpretación habermasiana de Marx

Hay otras razones que la que se acaba de apuntar para cuestionar la plausibilidad de los argumentos de Habermas sobre el trabajo. En primer lugar, hay que discutir la interpretación que Habermas hace del planteamiento de Marx, y en concreto, la idea de que éste sucumbe a un «reduccionismo categorial». Es una tesis arriesgada la de que Marx reduzca toda la *praxis* social a trabajo. Tal y como ponen de manifiesto Kosik (1961) o Sánchez Vázquez (1967), la distinción entre *praxis* y trabajo es esencial en el marxismo. El trabajo es una forma específica de la *praxis* pero, desde luego, no la única.¹⁴ Tal distinción está claramente implícita en la obra de Marx, y es sólo una comprensión hegelianizante de la misma la que puede llevar a cabo la reducción que preocupa a Habermas.

Contra la tesis habermasiana de que lo que hace Marx es «reducir la *praxis* a trabajo, a la estructura de la acción racional con arreglo a fines» (1985: 274), puede oponerse no sólo el anterior argumento —que la *praxis* no se reduce a trabajo—, sino también otro ligeramente distinto: que el trabajo no se reduce en Marx a acción instrumental o «racional con arreglo a fines». Marx no separa trabajo y comunicación: para él el trabajo humano tiene una dimensión irreductiblemente social (véase su crítica a las «robinsonadas» de los economistas y filósofos burgueses) e incluso comunicativa: baste recordar los famosos pasajes a este respecto en su «extracto sobre James Mill» (1844a: 290 s.).

No se pretende negar ni mucho menos que Marx asume el «paradigma de la producción» en el sentido amplio de «autoexteriorización» de las capacidades humanas. Pero el no haber adoptado el «giro lingüístico» —algo difícil, por no decir imposible, en el contexto intelectual de su época—, para nada es equivalente a haber reducido trabajo o acción humana a actividad puramente instrumental. Habermas lleva a cabo además una excesiva estetización del concepto de trabajo en el joven Marx. Así, afirma que «El joven Marx asimila [...] el trabajo a la producción creadora del artista, que en sus obras pone fuera de sí sus fuerzas esenciales para volver a apropiarse después el producto en absoluta actitud contemplativa» (Habermas, 1985a: 84). Es ésta una visión incompleta: ciertamente hay un componente estético en la idea del trabajo de Marx, pero no es el único. Aquí renace el típico argumento de que Marx le atribuye una «esencia» inexistente al trabajo humano, y que eso es lo que le permite diferenciar entre trabajo alienado y no alienado, y entre objetivación y alienación. Es cierto que este esencialismo puede darse en Marx, como vimos. Pero sin embargo el modelo de liberación a través del trabajo que Habermas le atribuye es cuestionable también en otro aspecto: Marx tampoco cree posible vol-

14. SANCHEZ VÁZQUEZ (1967) analiza, en concreto, tres formas de *praxis* diferenciadas según su objeto: la *praxis* productiva (trabajo), la artística y la política (que tienen como objetos respectivos la naturaleza, los productos de una *praxis* anterior y lo humano-social).

ver a la apropiación artesanal del producto, sino a una apropiación a escala social, no individual.¹⁵

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

El esencialismo de la postura de Habermas

Son muchos los autores que han criticado los planteamientos de Habermas como reduccionistas, y que le han reprochado su asimilación esencialista de la categoría de trabajo a la de racionalidad teleológica o instrumental, olvidando otros potenciales de la misma, e incluso realidades históricas bien palpables que expresan tales potenciales.¹⁶ Algunos de estos autores advierten, entre otras cosas, que el plantamiento de Habermas resulta ahistórico y esencialista, y que desgaja el trabajo de las relaciones sociales que lo envuelven, asignándole *a priori* una naturaleza transhistórica.

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

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

16. Baste citar a este respecto a HONNETH (1982), GIDDENS (1982), HELLER (1976 y 1982), MARKUS (1982), POSTONE (1993), KEANE (1975) o EYERMAN y SHIPWAY (1981).

en un argumento conceptual, hace innecesario y redundante cualquier argumento histórico; y si se basa en un argumento histórico, entra en contradicción con cualquier argumento conceptual. Pero el problema es que el autor parece argumentar en términos conceptuales o histórico-sociales indistintamente según el contexto. Si de entrada entiende «trabajo» como equivalente a «acción instrumental», no cabría entonces hablar de «fin de los potenciales utópicos del trabajo» causado por razones histórico-sociales, sino de «imposibilidad conceptual» de que el trabajo tenga potencial utópico alguno.

El argumento habermasiano es algo más que un argumento histórico: tiene también un sesgo *esencialista*. El sistema económico de las sociedades modernas viene a institucionalizar la *lógica propia* de la actividad laboral, la que de alguna manera *le es más «adecuada»*: la instrumental-estratégica. Si no fuera porque están pasados de moda, uno casi espera que Habermas use aquí términos hegelianos y diga que el trabajo ha llegado ya, en las sociedades modernas, a «realizar su propio Concepto». La institucionalización sistémica e instrumental-estratégica del trabajo no es una contingencia histórica cualquiera para Habermas, sino que existe una cierta *exigencia interna* de la misma: por eso según el autor no es el sistema económico como tal ni el trabajo alienante lo indeseable políticamente, sino sólo la *colonización* por esa lógica sistémica de otros ámbitos sociales que no son los que «le pertenecen» por derecho propio. En suma: o bien Habermas está dando un ilegítimo «salto de nivel» entre lo conceptual y lo histórico-social, o bien está incurriendo en un trasnochado y ahistórico esencialismo.

¿Es el trabajo una realidad inevitablemente «sistémica»?

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

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

artísticas o intelectuales.¹⁷ A partir de estos fenómenos puede apreciarse que la inadecuación de la teoría de Habermas para entender el trabajo es aún más profunda, pues, en efecto, no se trata sólo de que «trabajo» no sea reducible a «sistema»; se trata de que la explicación misma de la diferenciación entre sistema y mundo de la vida se vuelve sumamente débil: la razón de esa diferenciación, según Habermas, estribaba en que el sistema era un modo «evolucionariamente superior» de asegurar la reproducción *material* de la sociedad, mientras que la reproducción *simbólica* se dejaba para el mundo de la vida. Si el sistema no intenta «extender» su lógica más allá de la reproducción material, hacia la simbólica, no se dan patologías sociales. Pero el problema de este planteamiento no es sólo que, como se ha dicho, haya también trabajo en el «mundo de la vida»: es también que todos aquellos trabajos «informales» que se dan en ese «mundo de la vida» aseguran, sin embargo, ciertos aspectos de la reproducción *material* de la sociedad. La explicación de las «ventajas evolutivas» de la diferenciación del sistema, y de la constitución de la economía en términos sistémicos, cae por su propio peso. Habermas tiene una visión en extremo teoricista e «idealizada» de la división de la sociedad entre sistema y mundo de la vida. El hecho es que el trabajo, incluido el de reproducción material, puede organizarse y se organiza tanto en términos sistémicos como en términos de «mundo de la vida».

La cuestión es dónde está la frontera entre la «diferenciación» de sistema y mundo de la vida y la «colonización» y «cosificación» del segundo a manos del primero. El trabajo industrial alienado que analizó Marx no sería más que un caso de esta «colonización». Pero Marx, al creer que superando el capitalismo y organizando la producción de otro modo, se desalienaría el trabajo, «subestima la lógica específica de los ámbitos de acción sistémicamente integrados» (1985a: 412). Habría, por tanto, que distinguir entre la parte de alienación que corresponde al capitalismo, y la parte, inevitable, que se debe a la «lógica específica» del sistema, contra la que no se puede luchar, so pena de poner en peligro la integración social «en este nivel de complejidad». Y esa frontera entre las dos «partes» de la alienación es, qué duda cabe para Habermas, una cuestión de hecho, técnica, y no una cuestión práctico-política sobre la que decide la negociación y las luchas sociales. La permanente expresión de Habermas de que no podemos desdiferenciar el sistema «una vez alcanzado un determinado nivel de complejidad», resulta tautológica y resucita los peores defectos de las argumentaciones teleológicas funcionalistas.

17. Véase, por ejemplo, PAHL, 1984; MINGIONE, 1991; SANCHÍS, 1988; RONCO y PEATTIE, 1983; BORDERÍAS y otras, 1994. Para FRASER (1986), el planteamiento de Habermas hace desaparecer el trabajo doméstico-familiar de las mujeres dentro del «mundo de la vida». La diferencia entre sistema y mundo de la vida distrae la atención respecto de que la esfera privada en éste último es también un lugar de trabajo (Fraser, 1986: 60).

La innecesaria sustitución del paradigma del trabajo por el de la comunicación

Por último, debe decirse que la crítica a Habermas que aquí se intenta defender no se dirige a regresar al llamado «paradigma del trabajo», sino a sostener que éste y el de la comunicación (que defiende Habermas) pueden ser complementarios y no excluyentes. Por poner un sólo ejemplo, el paradigma de la comunicación parece imprescindible para dar razón de las implicaciones normativas de una teoría social crítica (Noguera, 1996); pero el paradigma del trabajo, si se entiende este concepto de forma amplia y no productivista, puede hacer ver que también en el trabajo existen potenciales emancipatorios para el ser humano, por las posibilidades de autonomía y autorrealización que ofrece. En suma, parecería más fructífero releer la categoría de trabajo desde una teoría de la racionalidad comunicativa, sin que ésta última nos lleve por fuerza hacia un concepto reducido de trabajo. Para ello se podría empezar por mostrar que el trabajo no tiene por qué ser sólo ni principalmente «racionalidad con arreglo a fines».

Ello tiene también implicaciones obvias tanto para la investigación empírica como para la relevancia política a que cualquier teoría crítica aspira. Con el planteamiento de Habermas, y tal como observa Honneth, todo potencial o conato de resistencia *en el interior* del proceso productivo capitalista queda desactivado, y el de trabajo deviene un concepto que «meramente refleja las relaciones reales de trabajo social [...], perdiendo su significado para la transformación potencial de las formas establecidas del mismo» (Honneth, 1982: 46). El eliminar esa contradicción entre trabajo alienado y no alienado, afirma también Honneth, priva de su lógica interna a los actos de resistencia *dentro* de la esfera laboral que son de práctica diaria en el capitalismo tardío, operando como si la liberación de las relaciones de trabajo hubiese llegado ya tan lejos como cabe esperar (ibidem: 54), y como si los problemas del capitalismo ya no tuviesen que ver con la «reproducción material», sino sólo con la «simbólica».

Probablemente hay bastante de cierto en la afirmación habermasiana de que la identificación o reconciliación del trabajador con su producto (en términos tanto individuales como colectivos) es ya, en la mayoría de los casos, un objetivo de dudosa viabilidad si se plantea a escala social; pero no lo es, sin embargo, o lo podría ser cada vez menos, la identificación con la propia *actividad* laboral como tal, la creciente autorregulación autónoma de la misma, y el control libre por los hombres y mujeres de sus ritmos y cadencias; máxime en aquellas actividades, cada vez más extendidas, donde *el producto coincide con la actividad misma* (algo que ya advertía Marx en sus *Teorías de la plusvalía*, cuando analizaba los trabajos de servicios): hay aquí potenciales que un concepto de trabajo como el de Habermas no puede aprovechar. El planteamiento que hace de la alienación laboral como algo irrebalsable, es también ciertamente sesgado y selectivo: no advierte, por ejemplo, los diferentes tipos de alienación de que hablaba Marx en sus *Manuscritos*, de los que *Habermas sólo tiene en cuenta la alienación respecto del producto del trabajo, y no las otras*

tres (respecto de la propia actividad, respecto del propio ser genérico del ser humano y respecto de los demás trabajadores); cabe plantear como algo más que una pregunta retórica si esos otros tres tipos de alienación de los que habla Marx pueden ser superados o atenuados, en otro tipo de relaciones sociales, sin ningún tipo de «pérdida de complejidad» o de «progreso evolutivo» (e incluso con ganancias en ese aspecto). Alguien tan aficionado a la contrafactividad como Habermas podría sin duda calibrar más detenidamente tal posibilidad.

Algunas posibles implicaciones: ¿tiene sentido aún el concepto de trabajo?

Se ha intentado sostener que resulta viable y teóricamente coherente la defensa de un concepto amplio de trabajo; el trabajo, lejos de reducirse a una lógica puramente instrumental o sistémica, puede ser una vía entre otras para la generación de solidaridad social y para el logro de la autorrealización de los individuos. Algunas de las posibles implicaciones del planteamiento expuesto se enumeran, sin ánimo de exhaustividad, a continuación.

En primer lugar, la defensa de un concepto amplio y antiproductivista de trabajo, entendido en las tres dimensiones que se han especificado, puede ser una ayuda teórica para mantener aún hoy el *concepto unificado y abstracto de «trabajo»* nacido en el siglo XVIII como categoría coherente de actividad (aunque pueda cobrar contenidos diferentes); y ello contra los ataques sociologistas o relativistas a esa categoría, que buscan disolverla (Baudrillard, 1973; Foucault, 1966; Naredo, 1997), como también contra una posición esencialista o nominalista que la abstraiga de su evolución histórica y de su carga política, cayendo en el reduccionismo de identificar trabajo y empleo asalariado (Habermas, 1984b; Méda, 1995). El concepto en tres dimensiones que aquí se propone puede dotar de cierto sentido al mantenimiento de una categoría unificada de «trabajo». Así, desde la dimensión cognitivo-instrumental, el trabajo puede concebirse como actividad orientada a la producción o creación de valores de uso. Pero es cierto que esta dimensión no da sentido a dicha actividad: es necesaria la dimensión práctico-moral, que está contenida en el carácter social del trabajo; el trabajo es socialidad en sí misma tanto como instrumentalidad, y por ello puede generar sentido. Y no cabe olvidar tampoco la dimensión estético-expresiva del trabajo (sin duda la más frustrada en nuestra sociedad), como medio de creación y autorrealización personal. Descartar la posibilidad de que estas dos últimas dimensiones cobren mayor protagonismo en el futuro del trabajo humano supondría caer en posturas esencialistas.

En segundo lugar, a partir de estas premisas cabe evidenciar cómo las hoy muy comentadas *tesis sobre la pérdida de centralidad del trabajo pueden también ser defendidas desde un concepto amplio de trabajo*, y no desde uno reducido. De hecho, el concepto amplio de trabajo —el que considera posible la autonomía y la autorrealización en el mismo— no implica necesariamente ideas como las de que el trabajo deba ser la *única* vía de autorrealización vital, ni siquiera la central; tampoco permite deducir automáticamente que el tra-

bajo deba ser la instancia estructuradora por excelencia de la vida social, o que deba asociarse en exclusiva a todo tipo de beneficios y recursos sociales y culturales. La reivindicación de una renta básica garantizada independiente del trabajo, por ejemplo, a menudo se basa precisamente en el concepto amplio, al suponer que los individuos no trabajan únicamente por motivos instrumentales —como la obtención de ingresos—, y por lo tanto continuarían desarrollando actividades socialmente útiles y económicamente valiosas aun cuando su subsistencia material no dependiese de ello; los estímulos e incentivos para el desarrollo de tales actividades no estarían ya basados en la coerción económica y/o política, sino en los vínculos de solidaridad social y las necesidades personales de autodesarrollo de capacidades y potencialidades.

En tercer lugar, el planteamiento aquí defendido puede ayudar a la *crítica ideológica* de algunos discursos sobre el «fin del trabajo» o el «futuro del trabajo en la sociedad posindustrial», que únicamente hacen énfasis en los aspectos tecnológicos o cognitivo-instrumentales, sin reparar en que el trabajo no se reduce al empleo formal asalariado, y en que el «fin del trabajo» como tal supondría nada menos que el fin de la humanidad.

En cuarto lugar, desde el punto de vista de la *investigación empírica*, el esquema expuesto puede contribuir a una mayor comprensión de los cambios en las orientaciones hacia el trabajo (Zoll, 1992): diferencia mejor los aspectos cognitivo-instrumentales de los estético-expresivos presentes en tales orientaciones; puede ayudar a distinguir con mayor precisión —tanto histórica como sociológicamente— la «ética del trabajo» propia del «viejo modelo cultural», respecto de las nuevas orientaciones posproductivistas, que estarían más basadas en lo que hemos llamado un «concepto amplio de trabajo»; puede dar, asimismo, elementos para comprender algunas contradicciones o ambigüedades aparentes en los discursos de los actores sociales sobre su relación con el trabajo (como, por ejemplo, que los mismos individuos suelen combinar actitudes instrumentales y expresivas hacia el trabajo); etc.

Por último, el planteamiento que aquí se defiende viene inspirado también por determinadas motivaciones políticas, que buscarían ayudar a aumentar la discusión pública en torno a temas como los de la humanización del trabajo o los cambios en la naturaleza del trabajo o en su organización, de forma que se maximizasen los potenciales de autonomía y autorrealización que pueden existir en él. Sería una ironía histórica el que, precisamente en la civilización más rica y tecnológicamente avanzada que se ha conocido, los hombres y las mujeres asumiesen como algo inevitable e insuperable la alienación y el empobrecimiento vital en una actividad tan cotidiana como es el trabajo. Las propuestas posmarxistas actuales de instaurar una renta básica incondicional o un socialismo de mercado con democracia económica, bien podrían convertirse en puntales básicos de las luchas sociales en el siglo que acaba de nacer.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1951). *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 1987.
- (1966). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- (1969). «Tiempo libre». En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- ALONSO, Luis Enrique (1999). *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Trabajo y postmodernidad. el empleo débil*. Madrid: Fundamentos.
- ANDERSON, Perry (1976). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- (1983). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- ANTHONY, Peter D. (1977). *The Ideology of Work*. Londres: Tavistock.
- APPLEBAUM, Herbert (1992). *The Concept of Work*. Albany: SUNY Press.
- ARENDT, Hannah (1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- BATTAGLIA, Felice (1951). *Filosofía del trabajo*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.
- (1973). «Work». En WIENER, Phillip P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas* (vol. IV). Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- BAUDRILLARD, Jean (1973). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- BERKI, R. N. (1979). «On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor». *Political Theory*, vol. 7, nº 1.
- BORDERÍAS, Cristina; CARRASCO, Cristina; ALEMANY, Carmen (comp.) (1994). *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona: Icaria-FUHEM.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- CSIKZENTMIHALYI, Mihaly (1975). *Beyond Boredom and Anxiety. The Experience of Play in Work and Games*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- (1990). *Flow. The Psychology of Optimal Experience*. Nueva York: Harper-Collins Publishers.
- DE GRAZIA, Sebastian (1962). *Of Time, Work and Leisure*. Nueva York: Anchor Books, 1964.
- DÍEZ, Fernando (2001). *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Barcelona: Península.
- ELSTER, Jon (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989). «Self-realisation in work and politics: the Marxist conception of the good life». En ELSTER, Jon; MOENE, Karl O. (eds.). *Alternatives to Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EYERMAN, R.; SHIPWAY, D. (1981). «Habermas on Work and Culture». *Theory and Society*, vol. 10, nº 4.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1974.
- FRASER, Nancy (1986). «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en Seyla BENHABIB y Drucilla CORNELL (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim, 1990.
- GIDDENS, Anthony (1982). «Trabajo e interacción en Habermas». En *Política, sociología y teoría social*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GORZ, André (1980). *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-industrial Socialism*. Boston: South End Press, 1982.

- (1988). *Metamorfosis del trabajo*. Madrid: Sistema, 1995.
- (1997). *Misères du présent. Richesse du possible*. París: Galilée.
- GRAMSCI, Antonio (1932-1935). «Racionalización de la producción y del trabajo» y «Taylorismo y mecanización del trabajador». En *Antología* (comp. de M. Sacristán). México: Siglo XXI, 1978.
- HABERMAS, Jürgen (1968a). *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos, 1984.
- (1968b). *Coneixement i interès*. Barcelona: Edicions 62, 1987.
- (1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- (1981). *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus, 1987.
- (1983). «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy». En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.
- (1984a). «Respuesta a mis críticos». En *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- (1984b). «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas». En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.
- (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- (1986). *Autonomy and Solidarity. Interviews with J. Habermas*. Londres: Verso.
- HELLER, Agnes (1970). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.
- (1981). «Paradigm of production: paradigm of work». *Dialectical Anthropology*, nº 6.
- (1982). «Habermas and Marxism». En D. HELD y J. B. THOMPSON (eds.): *Habermas Critical Debates*. Londres: MacMillan.
- (1982). «Work and Instrumental Action». *New German Critique*, nº 26.
- HONNETH, Axel (1993). «The social dynamics of disrespect: situating Critical Theory today». En DEWS, Peter (ed.). *Habermas: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1999.
- HORKHEIMER, Max (1934). *Hora foscant*. Barcelona: Edicions 62, 1984.
- (1947). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.
- JACCARD, Pierre (1960). *Historia social del trabajo. De la antigüedad hasta nuestros días*. Barcelona: Plaza y Janés, 1971.
- JAY, Martin (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- KEANE, John (1975). «On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction». *New German Critique*, nº 6.
- KOSIK, Karel (1961). *Dialéctica del concret*. Barcelona: Edicions 62, 1970.
- KWANT, Remy C. (1960). *Philosophy of Labor*. Lowain: Editions E. Nauwelaerts.
- LAFARGUE, Paul (1880). *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos, 1991.
- LUKÁCS, Georg (1923). *Historia y consciencia de clase* (2 vols.). Barcelona: Orbis, 1985.
- MARCUSE, Herbert (1933). «Sobre els fonaments filosòfics del concepte econòmic-científic del treball». En *Filosofia i política*. Barcelona: Edicions 62, 1971.
- (1955). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 1984.
- MARKUS, Gyorgy (1982). *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- (1986). «Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy». *Thesis Eleven*, nº 15.
- MARX, Karl (1844a). «Extractos de lectura: James Mill». En *Manuscritos de París. Anales Francoalemanes (OME, vol. 5)*. Barcelona: Grijalbo, 1978.
- (1844b). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1985.
- (1857-1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* (3 vol.). Madrid: Siglo XXI, 1976.

- (1861-1863). *Teorías sobre la plusvalía* (OME, vol. 45). Barcelona: Grijalbo, 1977.
- (1868). «Carta a Kugelmann». En MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Laia, 1974.
- (1872). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I: El proceso de producción del capital* (3 vol.). México: Siglo XXI, 1990 (vol. 1) y 1988 (vols. 2 y 3).
- (1875). «Crítica del programa de Gotha». En MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Crítica dels programes de Gotha i Erfurt*. Barcelona: Edicions 62, 1971.
- (1894). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro III: El proceso global de la producción capitalista* (3 vol.). Madrid: Siglo XXI, 1976-1981.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1845). *La ideología alemana*. Barcelona: L'Eina editorial.
- MÉDA, Dominique (1995). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- MIES, Maria (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Books.
- MINGIONE, Enzo (1991). *Las sociedades fragmentadas*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993.
- NAREDO, José Manuel (1977). «El trabajo es un castigo». *Cuadernos para el diálogo*, 26 de marzo.
- (1987). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI-Ministerio de Economía y Hacienda.
- (1997). «Configuración y crisis del mito del trabajo». En VV. AA. *¿Qué crisis?: Retos y transformaciones de la sociedad del trabajo*. Donostia: Hirugarren Prentsa S. L.
- NEGRI, Antimo (1980-1981). *Filosofía del lavoro. Storia antologica* (7 vols.). Milán: Marzorati Editore.
- NOGUERA, José Antonio (1996). «La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas». *Papers*, n 50.
- (1997). «La fi de la societat del treball?». *Nous Horitzons*, n° 148 (invierno).
- (1998). *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social. La aportación de las tradiciones marxistas*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2000). «El problema de la definición del trabajo». Ponencia presentada en los *I Encuentros entre Humanidades y Ciencias Sociales* (Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, 18-20 de enero de 2000).
- PAHL, R. E. (1984). *Divisiones del trabajo*. Madrid: Ministerio de Economía y Seguridad Social, 1991.
- PIEPER, Josef (1952). *Leisure. The Basis of Culture*. Scarborough (Ontario): The New American Library, 1963.
- POSTONE, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODGERS, Daniel T. (1978). *The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- RONCO, William; PEATTIE, Lisa (1983). *Making Work: self-created jobs in participatory organizations*. Nueva York: Plenum Press.
- SAHLINS, Marshall (1974). *La economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1977.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1967). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- SANCHIS, Enric; MIÑANA, José (eds.) (1988). *La otra economía. trabajo negro y sector informal*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- SENNETT, Richard (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias sociales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.

- STEBBINS, Robert A. (1992). *Amateurs, Professionals and Serious Leisure*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- THOMPSON, Edward P. (1967). «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial». En *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1979.
- TILGHER, Adriano (1929). *Work: What It Has Meant to Men Through the Ages (Homo Faber)*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1930.
- VALLESPÍN, Fernando (2001). «Habermas en doce mil palabras». *Claves de razón práctica*, nº 114 (julio-agosto).
- VAN PARIJS, Philippe (1995). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós, 1996.
- WEBER, Max (1904-1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.
- ZOLL, Rainer (1992). *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*. Paris: Kimé.