

Cuadernos del Sur

AÑO 11 N° 19

Junio de 1995

¿EL FIN DE LA SOCIEDAD DEL TRABAJO O EMANCIPACION CRITICA DEL TRABAJO SOCIAL?

Wolfgang Leo Maar*

*"De nada sirve empezar por las cosas buenas de siempre;
Es necesario partir de las cosas nuevas y odiosas."*

Bert Brecht

El tema del fin de la sociedad del trabajo impone una conclusión a primera vista paradójica: nunca estuvo tan poco acabado como hoy. Es ésto lo que se va a tratar de mostrar, partiendo de la discusión de dos importantes contribuciones:

De un lado, la visualización de una **liberación del trabajo**, con la constitución de una 'utopía del tiempo libre' gracias a la industrialización capitalista avanzada, tal como la expone André Gorz, por ejemplo en *Métamorphoses du travail. Quete du sense. Critique de la Raison Economique*.

Del otro lado, la **liberación del trabajo en el trabajo**, a través de la organización consciente de los potenciales de desalineación desarrollados

por el proceso productivo capitalista en su contradicción esencial (trabajo vivo vs. trabajo muerto) de acuerdo a Oskar Negt, por ejemplo en *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit* (1984) y en su polémica con Gorz (Negt, 1989)

Ambos pretenden actualizar la praxis social en parámetros adecuados a la actual fase científico-técnica del capitalismo avanzado con su totalización transnacional y globalizante y su presencia perturbadora en prácticamente todas las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Es necesario seguir el desarrollo histórico del marxismo, pero sin abandonar el núcleo característico que éste constituyó como novedad: la comprensión del doble carácter del trabajo, en cuanto productor de valor mediante el

*Agradezco las contribuciones de Maria Amalia Andery, de la Universidad Católica de San Pablo; Jorge Levi Mattoso, de la Universidad de Campinas; y del Prof. Woldietrich Schmied-Kowarzik, de la Universidad de Kassel, Alemania.

intercambio con la naturaleza y en cuanto momento privilegiado de autorealización humana, o sea, como proceso simultáneamente productivo y formativo. El concepto de 'trabajador colectivo' desarrollado por Marx constituiría la clave para la comprensión conjunta de las interpretaciones del fin de la sociedad del trabajo, porque en él se encuentra la versión más elaborada de la interrelación entre el plano económico y el plano socio-político y cultural; la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre base y superestructura. Analizar el trabajador colectivo presupone y explicita el fenómeno de la reificación, de la alienación sistemática, producto del proceso productivo capitalista que penetra todas las dimensiones objetivas y subjetivas de la sociedad contemporánea y su relación con la naturaleza. Pero a través del fenómeno de la reificación se hace posible también la comprensión de un sujeto histórico con sus restricciones actuales: no se reduce a la idea de un mameluco azul, ni a construcciones doctrinarias sin contenido social concreto; sino a su vez crítico y superador de la alienación social y de la alienación natural.

Cabe aquí hablar de la **desmitificación de la ética del trabajo, la crítica de la alienación social y natural por el trabajo, la formación social libre del yugo del trabajo**. Pero no se justifica el fin de la sociedad del trabajo en cuanto ésta es el soporte de una concepción de praxis emancipadora. Sólo con un enfoque histórico, analítico y crítico de las formaciones sociales contemporáneas, será po-

sible llegar a la conclusión que el 'fin de la sociedad del trabajo' también es producto del 'trabajo', en los límites que éste es definido socialmente por el modo de producción capitalista. El capital se apropió incluso conceptualmente del trabajo, tratando de hacer el significado del 'trabajo' exclusivo de su 'modo de producción', universalizando 'una forma social' del trabajo: el trabajo productivo capitalista. El motivo reside en que, en un sentido amplio, el trabajo es razón, es decir: en la relación del trabajo se coloca, se **produce la racionalidad social**. En el 'trabajo' está el proceso material de formación de la razón, bajo la forma de la racionalidad social. Bajo el capital, trabajo 'muerto', el trabajo es reificado, separándose el producto del productor, obstaculizándose su comprensión como proceso formador y volviéndose aparentemente exclusiva la universalización del trabajo en cuanto productor de 'valor'.

El trabajo es un concepto histórico (sólo es antropológico siendo histórico) y es preciso encontrar su significado actual. Se impone, así, concebir en primer lugar hasta qué punto los límites de este significado son impuestos por un determinado modo de producción. La liberación de este modo de producción se relaciona, así, con la liberación conceptual del trabajo.

I

Para André Gorz, el debate sobre la sociedad del trabajo remite a una **utopía del tiempo libre de trabajo**, en la cual el fin de la miseria es visto

como liberación del yugo del suplicio del trabajo. Es una perspectiva tendencialmente optimista para el capital, como 'mal que conduce al bien'.

"Al comienzo del siglo, un período anual completo de trabajo: 3.000 horas. En 1960, 2.100 horas; 1985, 1.600. Aún así, con esta cantidad inferior en un 25%, se producía un producto social bruto 2,5 veces mayor que hacía 25 años (...) en 1946, un trabajador de veinte años se veía obligado a pasar un tercio de su vida despierto trabajando. En 1975, un cuarto. Hoy ya es menos de un quinto. (...) Nada impide alcanzar gradualmente una media anual de 1.000 horas de trabajo - que era la norma en los inicios del siglo XVIII - una cuota de 20 a 30 mil horas de trabajo en la vida de un trabajador." (Gorz, 1991, p. 147)

"Anualmente, la cantidad total del trabajo económicamente necesario decrece en un 25% (...) aún sin que se acelere este ritmo, la necesidad de horas de trabajo de la economía en su totalidad deberá disminuir en un 22%, en una década, o en un tercio en 15 años." (Gorz, 1989, p. 319)

"Los países capitalistas de Europa producen hoy tres a cuatro veces más riquezas que hace 35 años. Esta producción tres veces mayor no necesita tres veces más horas de trabajo, sino muchas veces menos. En Alemania, por ejemplo, desde 1955, el volumen anual de trabajo disminuyó en un 30% (...) quien hoy tiene quince años, pasará menos tiempo de su vida trabajando que frente al televisor." (Gorz, 1991, p. 68)

La tercera fase de la revolución in-

dustrial -de la automatización a la microelectrónica- introduce alteraciones significativas en el proceso productivo, que pasa de la producción en masa a producción en escala, exigiendo un trabajo calificado para planeamiento, supervisión y control. Esta mayor calificación del trabajador - ahora técnicamente partícipe del planeamiento y del control de la producción (por lo menos parcialmente) - será inicialmente identificada con una 'desalienación' del trabajo.

Sobre todo a partir de los años setenta, la transcendencia del 'fordismo' habría posibilitado un nuevo crecimiento en las fuerzas productivas que llevaría a la formación de una 'Nueva Clase Obrera', por ejemplo para Mallet. Ya en 1973, Frank Deppe se había preguntado si, como consecuencia de la automatización y de la cientificación de la producción bajo condiciones capitalistas, se estaba formando un nuevo tipo de trabajador con alta calificación científica o ingeniero que anticipe la tendencia del tipo revolucionario.

Bastante conocido vendría a ser el estudio de Kern y Schumann del año 1984, donde muestran, por un lado, que no hay un incremento lineal de formas de trabajo descalificadoras, al menos en los sectores en expansión. Pero, por otro lado, sigue discutible si esta orientación a nuevas formas de producción globalizantes conducirá al mismo tiempo a una minimización - sensible, mencionable - de los fenómenos de alienación o reificación.

Si, en la industrialización avanzada, el momento formativo del trabajo

se ve penetrado objetiva y subjetivamente por el capital, Roberto Kurz intenta demostrar como también en los países del ex-Segundo Mundo - o socialismo realmente existente en el Este de Europa y en la ex-URSS - y en el Tercer Mundo, en el ámbito de la mundialización del capitalismo, se impone una hegemonía total de la deformación por la vía del trabajo abstracto.

“El discurso de la crisis de la sociedad de trabajo debe parecer un tanto más extraño, en cuanto no sólo la ideología burguesa, pero en mayor grado aún el marxismo del movimiento obrero declara sistemáticamente el ‘trabajo’ como esencia suprahistórica de los hombres, erigiendo este hecho aparentemente fundamental incluso como alabanza principal de su crítica de la sociedad burguesa. Todo el debate histórico y social de la modernidad, entendido por el marxismo como lucha de clases, fue establecido sobre la base común de una sociedad del trabajo que recién ahora aparece con sus limitaciones, impelido a través de crisis de disolución.” (Kurz, p. 11)

Las constataciones de Kurz respecto de la crisis general de la sociedad del trabajo en sus aspectos objetivos y subjetivos coincide con el pronóstico hecho ya anteriormente por Claus Offe en relación a Occidente. En su ensayo más conocido, *Trabajo: ¿Categoría Sociológica Clave?*, se cuestiona la centralidad del concepto de ‘sociedad del trabajo’ tanto en su configuración objetiva como subjetiva, objetivando la necesidad de reconsiderar la estructura de los conflictos sociales.

Para Offe, el “‘trabajo’ es objetivamente amorfo”, en la medida que la racionalidad del trabajo, basada en una totalización del ‘trabajo productivo’ ya no podría ser utilizada para la mayor parte del ‘trabajo’ ordenador y normalizador de este ‘trabajo productivo’. El aumento desproporcional de la ‘tercerización’, del trabajo mediador y regulador, cuestiona la utilización de criterios tradicionales de eficiencia y desempeño, incluso por su heterogeneidad. Se introduce en la sociedad una ambigüedad respecto de la racionalidad.

Además, según Offe, el trabajo será “subjetivamente periférico”. Habrá una “declinación de la ética del trabajo”, incapaz de mantener el poder irradiador que aparentemente ofrecía al unir todos los demás aspectos de la estructura social. La pérdida de la relevancia subjetiva del trabajo acompañará la desintegración de las esferas sociales organizadas conforme a categorías del trabajo. Y, en los modernos Estados de Bienestar, se disolverá la relación entre trabajo individual y renta individual, agudizando aún más la crisis de la ética del trabajo honesto como fundamento de la sociedad burguesa.

“El trabajo no sólo fue deslocalizado objetivamente de su status de un hecho central en la vida y evidente por sí mismo, como consecuencia de este desarrollo objetivo pero totalmente contrario a los valores dominantes y a los padrones de legitimización de esta sociedad; el trabajo también está perdiendo su papel subjetivo de estímulo central como en la actividad de los trabajadores.” (Offe, p. 174)

“(...) la conciencia social ya no debe ser reconstruida como ‘conciencia de clase’; la cultura cognitiva ya no se relaciona fundamentalmente con el desarrollo de las fuerzas productivas; el sistema político ya no se preocupa básicamente de garantizar las relaciones de producción y de administrar los conflictos de distribución; los problemas centrales planteados por la sociedad ya no pueden ser más respondidos en los límites de las categorías de escasez y producción.” (idem)

Como se ve, Offe y Kurz también diagnostican un ‘adiós al proletariado’, lema y título famoso de una obra de Gorz. Pero, en cuanto para aquellos se trata evidentemente de una **pérdida**, que requiere ser sustituida, el ‘adiós’ de Gorz suena principalmente a **alívio** respecto del riesgo de la ‘revolución’ y a **prejuicios** en relación con la cultura obrera, con el trabajo “que nunca llegó a constituirse efectivamente”. Entonces, está bien, diría él, que el tiempo necesario de trabajo social haya disminuido, sobre todo en esta fase de automatización. El trabajo es enfocado, así, sólo como un suplicio al cual el hombre está condenado por las condiciones de la naturaleza vital. Una visión no muy distinta de la defendida por Adam Smith, a quien Marx, como se sabe, recriminaba en los *Grundrisse* que habría visualizado el trabajo apenas por su lado ‘negativo’. La propia evolución capitalista del proceso productivo se encargaría, empero, de propiciar una liberación del trabajo, reduciendo su necesidad al mínimo, ya que éste constituiría una especie de ‘imposición eterna de la relaciones con la

naturaleza’. A partir de ahí se establecería, mediante un ‘contrato social’, una redistribución equitativa (¿democrática?) de la carga de trabajo obligatorio, constituyendo una ‘sociedad del tiempo libre del trabajo’.

“La industrialización moderna produce una cantidad enorme de tiempo libre, y la cuestión está en discutir el sentido que se debe dar a las actividades desarrolladas en este tiempo libre. El sentido posible para el presente es el concepto de una ‘sociedad del tiempo libre’, en la cual todos encuentran trabajo, pero necesitan trabajar cada vez menos con finalidades económicas.” (Gorz, 1989, p. 313)

El ‘fin’ sería la ‘utopía del tiempo libre’. Gorz distingue trabajo económico, productivo, asalariado y heterónomo de actividades propias, no asalariadas y autónomas, de autorealización, que constituirían en el futuro la mayoría del tiempo disponible. El tema del trabajo alienado, de su forma social, de su ‘modo capitalista específico’, **no es central en Gorz** y permanece como problema a lo largo de su argumentación. El trabajo, en Gorz, es una especie de ‘mito’ o ‘utopía negativa’ que, como opuesto, es condición de existencia de la ‘utopía positiva’.

Es decir, la tesis del ‘fin de la sociedad del trabajo’ estaría condicionada por otra, la de la ‘vigencia del capitalismo’, su sobrevivencia a pesar del colapso de una concepción del mismo fundada en la ‘centralidad del trabajo’. El ‘fin’ sería, en realidad, la interrupción de la ‘historia’, entendida como plenitud perenne de una formación social que pretende - por lo

menos en el plano 'ideal' - haber eliminado la miseria, el yugo del trabajo en cuanto actividad árdua, condena, suplicio e imperio de la necesidad. En este sentido, la tesis del 'fin de la sociedad del trabajo' sería identificada con otra, la de la producción creciente de 'trabajo libre' a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, en una amalgama que éstas revisten con el progreso científico-técnico. Podríamos concluir: la tesis del 'fin de la sociedad del trabajo' sería igual a la tesis del '**capital humanizado**'.

Hay un papel 'positivo' que el proceso de producción social capitalista desempeñó para la mejora de las condiciones de vida, aunque ésta no haya sido la meta del proceso de valorización. Pero se alcanzó indirectamente por la conjugación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el avance científico y tecnológico. Además, por esta fusión entre ciencia y proceso productivo, aquella asumiría los parámetros de éste, subordinándose inclusive a los mecanismos de ocultación e inversión ideológica, la 'reificación' vinculada sistemáticamente al modo de producción valorativo del capital. En estos términos, la naturaleza sería 'objeto' de exploración de la ciencia y el '**trabajo capitalizado**' la única forma social posible de producción.

Por este camino, el abandono de la centralidad del trabajo sería también una tentativa de **desvincular la irracionalidad de la producción y de la estructura social**, deshaciendo la ecuación según la cual la razón es racionalidad social. Así, los déficits de la estructura social se desvinculan de

los déficits en la estructura productiva, preservando lo que sería la '**racionalidad**' **más allá del nexo entre producción y formación social**. Esta sería la operación reflexiva de una 'razón', buscando en ella misma potenciales emancipatorios, tales como sobre la base racional de la '**razón comunicativa**', es en este punto que Gorz y Habermas coinciden. Las formas de alienación social ya no pueden ser explicadas a partir del proceso de trabajo en su forma social en el modo de producción capitalista, sino demandarían otra lógica, comunicativa. Esa es la tesis básica de la '**teoría de la acción comunicativa**' de Habermas.

"El político deber ser encontrado donde todas las fuerzas políticas nuevas surgieron en los tiempos de cambio: el movimiento de los trabajadores mismo con sus sindicatos y partidos surgió de asociaciones culturales y de auxilio mutuo: es decir, de un trabajo de reflexión, de formación y autoformación que se oponía a la cultura dominante y las ideas dominantes; de una alternativa a la organización social dominante - una nueva utopía de la sociedad del tiempo liberado. La emancipación de los individuos, su libre desenvolvimiento y la nueva unión de la sociedad tienen como presupuesto la liberación del trabajo. Por la reducción general del tiempo de trabajo, los individuos pueden obtener una (...) autonomía existencial. Recién ésta podrá llevarlos entonces a tener como objetivo niveles crecientes de autonomía en el trabajo y un control político de las metas de producción social, como un espacio social en que pueden

desarrollar actividades libre y auto-organizadas.” (Habermas, p. 149)

“(…) ya no vivimos más en una sociedad del trabajo. El trabajo profesional (Erwerbsarbeit) ya no es el nexo más importante que vincula el hombre con la sociedad, no es más el factor más importante de socialización, no es más la ocupación más importante ni la fuente preponderante de la riqueza y del sentido en la vida. (...) estamos abandonando la sociedad del trabajo (...) pero con marcha atrás; y con marcha atrás estamos entrando a la civilización del tiempo libre, incapaces de reconocerla y de quererla, incapaces de civilizar el tiempo libre, incapaces de fundar una cultura del tiempo disponible y de la actividad autónoma que podría volver a ser un vínculo de la cultura dominante de los ‘experts’. La maximización del desempeño continúa dominando nuestro pensamiento y parece que no queremos darnos cuenta del hecho que el esfuerzo para economizar al máximo el trabajo y el tiempo mediante la máxima eficiencia conduce a un resultado a que el pensamiento económico utilitarista no sabe conferir valor ni sentido. Este sentido históricamente posible está en que se economiza trabajo, se libera tiempo en el cual la racionalidad utilitarista posee cada vez menos validez (...) Esta incapacidad de nuestra sociedad para fundar una cultura del tiempo disponible resulta en que el trabajo, la riqueza y el tiempo libre disponibles son distribuidos de modo absurdo, extremadamente injusto.” (Habermas, 1991, p. 68)

“El desmoronamiento de esta socie-

dad dividida remite a un problema fundamental: ¿qué puede unir una sociedad que no necesita el trabajo conjunto de todos sus miembros para sus lograr sus objetivos económicos?” (idem, p. 69)

Es notable como el texto intenta inducir la aceptación de los términos en los que Gorz presenta el ‘trabajo integral’, desconectado de la ‘racionalidad social’. Esta forma social de trabajo produce una ‘racionalidad’ no universalizable, es decir, no ‘racional’. La crítica debe tener como meta no sólo una forma social de la ‘racionalidad’ - ‘¿qué prioridades no económicas?’ -, sino su relación con el trabajo, y la forma social del mismo - ‘¿qué forma social de trabajo social?’.

“¿Qué prioridades no económicas se deben plantear? ¿Cómo será posible asegurar a todos su parte en el aumento de la productividad y en el tiempo economizado? ¿Cómo será posible redistribuir el trabajo social útilmente para que todos puedan trabajar menos y mejor, obteniendo en contrapartida su justa parte de la riqueza socialmente producida?” (idem, p. 69)

Gorz explicita: crítica al capitalismo sí, pero preservando la lógica del capital y los términos en que éste define el ‘trabajo’.

“El capitalismo es un sistema de sociedad en el cual las relaciones dominadas por la racionalidad económica orientadas a la valorización del capital determinan la vida., las actividades, los criterios de valor y los objetivos de los individuos y de la sociedad. La lógica del capital, por lo tanto, es la única forma de racionalidad econó-

mica pura que existe. No hay otra forma económica racional para dirigir un emprendimiento más allá de la forma capitalista (...) Esto no significa que todas las actividades deben subordinarse a esta forma (...) ni que la racionalidad económica pura debe predominar. El criterio de la eficiencia exige el mayor desempeño por unidad de trabajo, vivo o muerto, es decir, la maximización del lucro. Pero este criterio es relevante sólo para una parte restringida 'de intercambio con la naturaleza' (o trabajo instrumental - WLM), de acuerdo con Marx. Por eso, el criterio del desempeño mensurable debe ser limitado por la aplicación de otros criterios. Cuando éstos se imponen contra la lógica del capital en las decisiones públicas y los comportamientos individuales, subordinando la racionalidad económica como medio para objetivos no-económicos, entonces el capitalismo está superado a favor de una sociedad diferente, incluso por una nueva civilización." (Gorz, 1989, p.150/151)

La reducción del trabajo socialmente necesario puede significar no el fin, sino también incluso la universalización total del trabajo bajo el dominio del capital. También el trabajo altamente automatizado produce alienación. Aún el tiempo libre resultante de la altísima productividad del proceso de trabajo, en la forma social de valorización del capital, no está 'libre' de la presencia del capital; éste es justamente el fenómeno universal de la reificación esbozado por Marx, analizado sobre todo a partir de la década del veinte por Lukács y la Teoría Crí-

tica de Frankfurt. O sea: la liberación del 'tiempo libre' por el proceso de trabajo en la producción como proceso de valorización del capital acepta la subordinación de todos los procesos productivos sociales a los parámetros de la valorización. En estos términos, el 'tiempo libre' es sólo la contrapartida abstracta del tiempo que se generaliza apenas como un contenido pautado por la productividad bajo la forma de la valorización. Un 'tiempo libre' sin contenido concreto posible. Las formas productivas no son 'inocentes': 'producen' tiempo impregnado de relaciones de producción que no son sólo un 'envolucramiento' que puede ser despedido.

En este sentido, no hay manera de ponerse de acuerdo con la tesis del 'fin de la sociedad de trabajo'. Ella sólo puede ser comprendida a partir de la hipótesis contraria: la centralidad de la concepción del trabajo en la dimensión que le es conferida en el ámbito del análisis marxista del capital. O sea: la tesis del 'fin de la sociedad del trabajo', la 'utopía del tiempo libre' es la forma actual del fetiche del capital, ideología de la moderna sociedad de industrialización avanzada, así como la 'utopía del trabajo' fue el fetiche del capital en los comienzos del capitalismo. Tiene una función ideológica.

En realidad, la tesis del 'fin' de la sociedad del trabajo es la tesis de la 'universalización' de la sociedad del trabajo, en la forma social que el mismo trabajo asume en el marco del proceso de valorización del capital. El fin de la sociedad del trabajo es un pro-

ducto de la sociedad del trabajo.

Volviendo al argumento central: la tesis del 'fin de la sociedad del trabajo', como se ve, no se refiere a las cuestiones 'concretas' de la 'sociedad del trabajo' puestas en escena por la ideología de la sociedad civil burguesa a partir de su construcción durante el así llamado capitalismo liberal. Porque, si así fuera, se sumaría a la crítica del capitalismo, irónicamente enriquecida hasta incluso por la derrota del comunismo. En los términos establecidos, la tesis del 'fin de la sociedad del trabajo' ahistoriza el capital que ya tuvo su historia, pero no le queda más. La tesis se refiere sobre todo a una especie de disociación entre la realidad material (económica, social) y la realidad cultural. Una exageración respecto de la relación de la sociedad con su cultura, como lo quiere ver Habermas (véase *El discurso filosófico de la modernidad*). En el caso de Gorz, la tesis del fin de la sociedad de trabajo tiene un resultado ambiguo: por un lado destaca la relevancia del tiempo de las actividades autónomas en términos formativos; por otro, provoca un retroceso: cuando la lucha centrada en el tiempo libre se vuelve práctica, **desaparece la crítica del trabajo capitalista**. Distinguiendo conceptualmente entre actividad económica heterónoma y actividad autónoma, se evita la crítica de la forma social típica de la racionalidad (mejor: irracionalidad) del proceso productivo capitalista. Pero sólo gracia a una laguna conceptual. La contaminación entre lo que serían las dos realidades del tiempo de trabajo y del tiempo libre ocurre inevitablemen-

te por el carácter doble del trabajo. Aquí cabe no sólo analizar la dominación de las formas objetivas del tiempo libre, como actividad agregada a la producción, sino también su carácter subjetivo que Oskar Negt denomina 'explotación secundaria por la industria de la conciencia'. Sin la forma social actual dominante del **trabajo** y sus reificaciones, ¿cómo sería la lucha por el **tiempo libre**, en los términos de **otra racionalidad social**?

II

Para Oskar Negt, 'frankfurtiano' de la misma generación que Habermas, el 'adiós al proletariado' debe tener sentido crítico como superación y alternativa. El diagnóstico de Gorz es acertado, pero sin propuestas. El proletariado se mostró incapaz de ser 'sujeto' en el sentido de 'reclamar el contenido de la historia'. Pero los 'nuevos movimientos sociales', ¿en qué medida anuncian transformaciones sociales como 'nuevos' sujetos?

"Formas tradicionales de la formación obrera no son más practicables; hay que intentar otras formas" (Negt, 1989, p. 57). Separarse de la concepción estricta de la revolución sin abandonar el marxismo. Habría tres condiciones para disolver "la rigidez desanimada en la relación entre reforma y revolución" (idem, p. 58), barrera política del marxismo:

1. Las metas socialistas no se deben separar de la realidad, volviéndose al plano particular de las ideas; es necesario tener agentes 'reales'.

2. En los países industrializados no

hay otra opción que 'reformas revolucionarias' para la transformación radical de la sociedad.

3. Cuando estas reformas revolucionarias son objetivamente posibles, "se abre un campo amplio para la actuación socio-cultural de transformación de la conciencia y para la comprensión y sintonía con los vínculos específicos del trabajo que marcan la vida de los hombres, como también hay reformas que favorecen la estabilización del capitalismo" (idem, p. 58).

Incluso cuando hay una revolución, no estaría tomada la decisión entre capitalismo y socialismo. "¿Cómo viven los hombres?, ¿qué ganan, cómo se identifican con su trabajo?, ¿en qué condiciones viven?, ¿a qué nacionalidad o religión pertenecen?: éstas no son preguntas al margen del proceso revolucionario." (idem, p. 63)

Cuestiones de esta índole situarían "la capacidad de soporte histórico de las utopías del trabajo; y no la supresión de las mismas." El fin de la sociedad del trabajo sería un "retroceso a un idealismo moral indiferente en relación a la gravedad de la situación" (idem, p. 67) de la mayoría: "Que las utopías de la sociedad del trabajo no están agotadas a escala mundial, que los pueblos pobres depositan sus esperanzas de liberación de la miseria en el desarrollo del trabajo, ¿eso parece totalmente obvio?" (Negt, 1984, p. 167)

El socialismo es tanto utopía de la sociedad del trabajo como utopía cultural o del tiempo libre. La liberación 'en' el trabajo y la liberación 'del' trabajo no son movimientos excluyentes; una no puede existir sin la otra.

"El socialismo no está superado; sólo una parte de sus reivindicaciones históricas se realizaron, pero es necesario abandonar la concepción primitiva de la transformación de teoría en práctica, para darle sentido vivo" (Negt, 1989, p. 64)

Gorz, empero, descarta el marxismo:

"El concepto de una sociedad del tiempo liberado o 'sociedad cultural' en oposición a la 'sociedad del trabajo' coincide en su contenido ético (libre desarrollo de la individualidad) con la utopía marxista, pero tiene con ésta diferencias filosóficas y políticas importantes." (Gorz, 1989, p. 136)

La diferencia esencial estaría justamente en el presupuesto marxista de la liberación en el trabajo para la liberación del trabajo.

"Sólo por la liberación en el trabajo puede surgir el sujeto apto para dar un sentido a la liberación del trabajo." (Gorz, 1989, p. 138)

Para Gorz, el marxismo implicaría una crisis de la racionalidad económica en consecuencia del desarrollo material, produciendo el sujeto histórico de la superación de la razón económica, al liberar el sentido oculto de la contradicción no resuelta en el trabajo, por lo tanto presupuesto de la liberación del trabajo. Para Gorz, esta utopía no tiene fundamento:

Primero por la contradicción existente en la obra de Marx entre los *Grundrisse* y el *Capital* en cuanto a la relación entre trabajador y máquina: la separación del trabajador de sus medios de trabajo, de su producto, de la ciencia incorporada en la máquina.

Nada en estas descripciones puede justificar la teoría del 'trabajo atrayente': la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas mediante el desenvolvimiento de una totalidad de aptitudes en el trabajador. (Gorz, 1989, p. 139)

El segundo argumento es empírico: los resultados de la investigación de Kern/Schumann. Los nuevos trabajadores especializados de la Tercera Revolución Industrial no confirman la tesis del trabajador soberano que desarrolla todas sus aptitudes. Al contrario, el grado de autonomía en heteronomía es motivo de luchas renovadas de los trabajadores.

"El desarrollo de las fuerzas productivas no produce por sí mismo la liberación ni el sujeto social e histórico de la misma (...) La utopía marxista está muerta (...) su sentido debe ser buscado independientemente de una clase social que estaría en la condición de realizarlo." (idem, p. 141)

La crítica de Negt a Gorz está en *Aus produktiver Phantasie*, un homenaje a Gorz que conmemora sus sesenta y cinco años.

"Lo que diferencia dentro del concepto de trabajo como trabajo asalariado, trabajo propio y actividad autónoma, para mí es un desdoblamiento histórico-específico de un concepto de trabajo que sobre todo en el último siglo se separó de la estructura del capital, adquiriendo condiciones vitales de un desarrollo propio. Si pretendieras designar con esta distinción de tres tipos de trabajo la diferenciación analítica del concepto de trabajo vivo en la condiciones actuales, entonces estaría de acuerdo.

Pero el problema real de estas diferenciaciones está en que, en el contexto de una sociedad global, o cada una de las formas de trabajo produce a partir de sí misma la que le es opuesta, o se vuelven interdependientes (...) las actividades autónomas se muestran heterónomas (...) y en el trabajo económico hay partes de actividad autónoma y trabajo propio. El desmoronamiento de la producción fordista en masas no es una mera ideología. (...) cuando miramos más de cerca, (...) exclusivamente la mediación interna de las construcciones dualistas es la verdadera relación entre las dos cosas entre sí." (Negt, 1989, p. 70)

La diferencia entre 'liberación del trabajo' y 'liberación en el trabajo' es el núcleo argumentativo de Marx: el carácter doble de su concepción del trabajo. Pero no es tan simple: el debate entre Gorz y Negt, en el plano de la teoría marxista, corresponde a dos visiones de la historia futura del capitalismo, ambas expuestas por Marx en épocas distintas de su elaboración teórica. Hay por detrás una cuestión de fundamentos lógico-filosóficos de la concepción de trabajo: Gorz se refiere explícitamente a los textos de los *Grundrisse*. "El tiempo libre (...) transformó su poseedor naturalmente en un sujeto diferente, y como otro sujeto, éste participa también del proceso productivo." (*Grundrisse*, p. 592). Las ideas de Gorz están todas ahí: la clase de 'no- trabajadores', o de trabajo mínimo, el libre desarrollo de las individualidades. La liberación presupone la supresión del trabajo y el desarrollo de nuevas formas de apropiación de la

naturaleza.

Negt se apoya en el *Capital* (Tercer Tomo, Capítulo '*La fórmula trinitaria*' - p. 828); la liberación del trabajo debe sustentarse en la 'liberación en el trabajo'. Es la concepción según la cual sería por el control común de la producción, la reducción del tiempo de trabajo y la humanización del trabajo - o sea, por la asociación consciente y solidaria de los productores - que se avanzaría hacia la negación del capitalismo. Y ya no por la supresión del trabajo como en los *Grundrisse*. El objetivo de la superación del capitalismo estaría en la 'ruptura de la capa capitalista' (Primer Tomo, Capítulo '*La acumulación primitiva*' - p. 791).

De esta diferencia en la referencia a Marx resultan visiones distintas de la sociedad 'alternativa'. En el caso de Gorz, no hay nada que sustituya la lógica del capital. Queda para desarrollar una directriz utópica, guía de la práctica socio-política: la 'utopía del tiempo libre'. A raíz de la creación del 'tiempo libre' existe la certeza de tendencias de autosupresión del capital que culminarían en un mayor desarrollo de la individualidad a partir de actividades fuera de la lógica de la valorización. Para Gorz se trata de **darle sentido a la Tercera Revolución Industrial**.

Ya para Negt, la alternativa se produce en el seno del propio desarrollo capitalista, bajo la figura del 'trabajador colectivo alternativo' (Negt, 1981, p. 1234) que se constituye en el marco del 'trabajador colectivo en los límites del capital'. En este sentido existe un

papel positivo desempeñado por el capital, en la medida que, por ser 'una contradicción en proceso', produce su propia superación. En la obra de Marx, esto se puede estudiar en el análisis de las máquinas en el proceso industrial donde producen contradicciones que el propio capital intenta ocultar, debido a su potencial explosivo (*Grundrisse*, p. 592).

Para Negt, "la concepción del trabajador colectivo es el divisor de aguas de la economía política del capital, que se mueve en dirección a su ampliación" (1989, p. 1228). Ya no el trabajador individual,

"sino más y más un potencial social combinado de trabajo se vuelve el verdadero agente del proceso conjunto de trabajo (...) y el conjunto de la máquina productiva, participando de modo muy diverso del proceso inmediato de la producción de mercancías, o mejor, de productos, uno trabajando más con la mano, otro más con la cabeza, uno más como gerente, ingeniero, técnico etc., el otro como supervisor, el tercero como trabajador manual directo, o incluso como peón (...). (Marx, 1969, p. 61)

Al depender del trabajo social, colectivo, bajo la forma planificada y organizada, el capital dependerá de la unión de las fuerzas del trabajo, de las cuales vive, pero que preexisten a él, y, por lo tanto, podrían asociarse sin él. En el capítulo del *Capital* dedicado a la '*Cooperación*', Marx examina esta situación. La actuación conjunta y planificada de los trabajadores sería entonces "la forma del contenido racional del valor que éste presenta en el

proceso de trabajo, que así se despoja en este proceso de su forma mitificadora" (Zech, 90). Habría aquí una posibilidad de que se supere la reificación. O sea, aquí el valor aparece como expresión económica de relaciones sociales en las cuales el carácter social del trabajo no puede expresarse inmediatamente, pero vuelve necesaria "una forma determinada de valor", o dinero (Zech, 81). En el capitalismo, sólo en los productos se expresa el carácter social; por el valor de los productos. De un lado, el proceso de trabajo social; del otro, el proceso de valorización - por el valor del producto. Será posible, entonces, una ecuación que revela de que manera el capital no es el sujeto del proceso de valorización.

Para Negt, "bajo el manto del antiguo trabajador colectivo crece uno nuevo, con otras calidades y con nuevas combinaciones sociales" (1981, p. 1228). Así, se abre la posibilidad de una organización alternativa de la cooperación entre los productores, de acuerdo a objetivos que no sean los de la valorización del capital. Depende de la combinación de capacidades del trabajo diferentes de las constitutivas del trabajador social colectivo bajo la óptica del capital. Pero existiría la posibilidad de una confluencia consciente de la actuación humana fuera de los parámetros de la valorización capitalista.

"El lenguaje, por ejemplo, representa lo que podría entenderse como vestigios de un trabajo colectivo que no está bajo el comando del capital." (Negt, 1981, p. 1235)

Basándose más en el *Capital*, para

Negt, las esperanzas se depositan en los aspectos del trabajo social de los cuales depende el desarrollo del capital y que, en este sentido, son momentos 'positivos' del capital. El análisis de estos aspectos, por lo tanto, requiere investigar el proceso de reificación operado por el capital, que influye la propia forma por la cual el trabajador colectivo aparece, ocultando al trabajador colectivo alternativo. Negt insiste: este trabajador colectivo visto por la óptica del capital es "falso, pero tiene poder real" y, cuando se examina el 'fin de la sociedad del trabajo', es necesario atacar este 'poder' que es la reificación.

El análisis crítico de la concepción del 'trabajador colectivo' permite reconstruir las concepciones del 'fin de la sociedad del trabajo'. El trabajador colectivo es polarizado. Desde el punto de vista del proceso de trabajo, el desarrollo científico-técnico de la fuerza de trabajo implica un aumento general de la productividad del 'trabajo social' y del 'trabajador colectivo'. Del punto de vista del proceso de valorización, el trabajador intelectual es parte integrante del capital y el trabajo productivo es aquello que normalmente se caracteriza como trabajo manual, alienado, frente al intelectual, de organización y planificación. (Zech, 97/98)

A partir de la concepción del 'trabajador colectivo' es posible aprehender la polarización (hasta de 'clase') en el ámbito del 'trabajo' en función de la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual. Hay una especie de autocontradicción del trabajo

consigo mismo. Las relaciones sociales de producción capitalistas se reproducen en el plano de las fuerzas productivas intelectuales; sea en fusión con el desarrollo científico-tecnológico (en el caso de la industrialización avanzada), o, en otros tiempos, unidas con el estatuto de la dominación por el monopolio de la planificación administrativa (en el caso de la 'nomenclatura' del 'sorex'). Desde la perspectiva del proceso de valorización, el trabajo colectivo incluye el trabajo productivo 'manual', de manera que el intelectual 'pertenece al capital'.

Son evidentes las dificultades de conceptualización del 'trabajador colectivo' en las condiciones actuales y mundiales del proceso productivo. Tempranamente, se vislumbró que no se identificara con el 'proletariado' en sentido estricto. Pero las soluciones propuestas (la 'conciencia de clase' atribuida, distinta de la conciencia empírica del trabajador, para Lukács) arriesgaron ser meramente abstractas. Con estas dificultades, se usaron dos propuestas para resolver en el plano de la sociedad civil burguesa problemas del 'trabajador colectivo', ambas concepciones 'limitadas' del trabajo:

1. Se niega la existencia empírica al 'trabajador colectivo', considerado una concepción transcendental como agente de la praxis (al modo de la 'conciencia de clase' lukacsiana, en la cual la clase corresponde a una conciencia atribuida). Luego, directamente no existe una 'sociedad del trabajo', como en Gorz.

2. O, si no, se niega el componente

formativo (o normativo) del trabajo, manteniendo el mismo como 'trabajo productivo' tal como es visto bajo el prisma del proceso de valorización - es decir, como trabajo manual, productivo. El momento formativo se desvincula lógicamente del trabajo. Así, para los conceptos de trabajo e interacción, se reproduce lo que era el carácter doble en el trabajo colectivo: trabajo productivo instrumental y la cooperación planificada, consciente. La distinción entre trabajador intelectual y trabajador manual se reflejaría en la dualidad entre interacción y trabajo -como en el caso de Habermas. Pero, entonces, la pregunta más candente- ¿cómo pensar el trabajo alienado (y no una interacción que es desalienada porque separada del trabajo)? - permanece abierta.

En ambos casos, la 'liberación del trabajo' es sólo su eliminación como problema, mediante el intento de definirlo en forma más limitada. Pero la mera traducción conceptual de la realidad no implica la supresión-supervención de su carácter contradictorio: el proceso de trabajo alienante, inclusive bajo las formas de la reificación social en todos los niveles -incluso en la concepción instrumentalizadora de la naturaleza - permanece como desafío a la conceptualmente decretada 'humanización del capital'.

De hecho, la 'utopía del tiempo libre', de la liberación del trabajo, está lejos de cumplirse. En primer lugar, hay que relacionar la reducción del tiempo de trabajo con los cambios en la estructura del trabajo:

"Pronósticos de (la revista econó-

mica alemana - N.d.T.) Capital indican que, en 1990, se podría producir la misma oferta de mercancías que en 1982 con apenas el 20% de la fuerza de trabajo que en 1982. La productividad del trabajo creció en tal medida que, frente a ella, la reducción del tiempo de trabajo se vuelve insignificante si consideramos intervalos idénticos. Usando como padrón la riqueza social efectivamente producida, el salto cualitativo en la reducción del tiempo de trabajo aún no ocurrió.” (Negt, 1984, p. 209)

En segundo lugar habría que evitar la “explotación secundaria del tiempo libre por la industria burguesa de la conciencia” (idem, p. 140) que revela la interdependencia entre tiempo de trabajo y tiempo libre. La igualación de trabajo industrial, heterónimo, con alienación, por un lado, y tiempo libre con autonomía y soberanía del tiempo, por otro, no se impone inmediatamente. El ‘tiempo libre’ continúa reificando, cuando es considerado en su inmediatez, como apunta Adorno en su ensayo *Tiempo Libre* (1969). El tiempo libre es tiempo de trabajo en el cual la explotación es disfrazada, mediante la reificación del capital.

Las de Negt y Gorz son percepciones distintas del futuro, no de la sociedad de trabajo sino del modo de producción capitalista. Para que la sociedad se vuelva tendencialmente concreta en el sentido de la ‘utopía del tiempo libre’, es necesario que las asociaciones de productores (sobre todo los sindicatos) se den cuenta de la necesidad de desarrollar mandatos políticos más amplios, así como lo quiere Negt.

Que actúen sobre un nivel ampliado de ‘trabajador colectivo’ en todas las dimensiones culturales, sociales, políticas (además de las económicas) en una forma crítica respecto del modo social de un proceso de trabajo que obstruye sistemáticamente la formación de alternativas. Para Negt, el trabajador colectivo tiene un rol político por ser trabajador y no a pesar de ello.

III

Nunca hubo tanta presencia y tanto futuro para el trabajo como a partir de las tesis del ‘fin de la sociedad del trabajo’: el trabajo continuará por mucho tiempo siendo un tema social y político fundamental.

El eje principal de la argumentación de Gorz es el de sustraer la actividad autónoma del alcance del trabajo económico y de su moral de eficiencia, mediante una utopía del tiempo libre. Pero lo hace relacionando la misma armoniosamente con el trabajo asalariado, paradigma de la producción capitalista. En Gorz hay, por lo tanto, una aporía: dos planos ‘desconexos’ de acción política, pero que se ‘relacionan’. Negt trata de evitar esta aporía, atribuyendo un mandato **político amplio** a la representación social (sindical) en el plano del **trabajo económico colectivo**.

¿Quedaría, entonces, el fin de la sociedad del trabajo como un lema restaurador de la concepción del ‘trabajo formativo’ (o del espíritu, ¡hegeliano!) como mito burgués, cuya idea la historia del trabajo real, físico, apenas ilustra, ejemplifica? ¿Sería un re-

torno de la sociedad de clases a la sociedad civil y su dualidad del burgués y del ciudadano? Una salida con marcha atrás, ensayada tanto por Gorz como por Habermas. El marxismo, empero, pretende pasar al frente, caracterizándose por el pasaje del potencial formativo del 'trabajo' (que lleva a una aporía) al concepto de 'práxis'. ¿Sería la tesis del fin de la sociedad del trabajo una alegoría para el 'fin del marxismo' (es decir, de la 'práxis')?

De hecho, es necesario reconocer que existe una 'cuestión del proletariado', del 'sujeto histórico de la emancipación', un problema ligado a la relación entre emancipación social y trabajo social. En Marx, el trabajo tiene un carácter doble: simultáneamente económico y emancipatorio. Constituye una actividad creadora de valor y, como tal, sería condición de la constitución de la sociedad en general. Pero el trabajo no se caracteriza sólo como desempeño productivo; es también un hecho formativo.

Aún sin tomar en cuenta la adecuación histórica actual, la obra de Marx encierra dificultades de lectura. Existe una distinción entre las concepciones de la liberación de la sociedad alienada en el *Capital* y en los textos anteriores. En los *Grundrisse*, por ejemplo, aún hay una perspectiva de liberación del trabajo, es decir, la idealización de una sociedad libre, considerada imposible. La liberación consiste en el control de la administración del proceso de trabajo bajo la forma social de la producción valorativa a partir de la cooperación solidaria entre los productores conscientes.

Aunque haya una continuidad entre la obra juvenil y el *Capital* en cuanto al carácter formativo del trabajo, el momento de autorealización de los hombres será afectado posteriormente por un cambio de perspectiva.

Por ejemplo: cambiará el compromiso que la concepción de trabajo en Marx tiene con la teoría revolucionaria. En la obra temprana había un modelo argumentativo basado en el trabajo, en el cual se pretendía explicar las posibilidades emancipatorias sociales directamente a partir del potencial formativo del trabajo, como potencial educacional, práctico.

El modelo de una calificación y disciplina técnica de la clase proletaria industrial sustituiría esta visión en la obra madura únicamente como apoyo en las luchas de liberación; al contrario de lo esperado, la formación en los términos de trabajo no desarrollaba mayores potenciales emancipatorios. La aporía se resuelve en la medida que se presupone un potencial formativo esclarecedor anterior acerca de las injusticias del capitalismo por medio del trabajo; al mismo tiempo en que los análisis asociaban la alienación justamente con la organización del trabajo bajo el capitalismo. En compensación, la consciencia emancipadora no echa anclas únicamente en las estructuras de acción del trabajo social, reduciendo el potencial formativo a un mero perfeccionamiento estratégico de consciencias críticas ya existentes, y así no explicadas (Honneth, p. 197).

A estas dificultades en la obra se suman las provenientes de su inserción histórica, relativas al desarrollo capi-

talista en este siglo. Aunque Marx vinculara todavía las expectativas de liberación revolucionaria ante todo con el proletariado, lo que era enteramente justificado por la industrialización en su época, actualmente se verifica una ampliación de la presencia del sistema de producción industrial en prácticamente todos los espectros sociales. La sociedad ya no es una 'fábrica'. Así, la reproducción del sistema envuelve mecanismos que no pueden ser remitidos únicamente al proceso de producción, pero que atraviesan la totalidad de las múltiples dimensiones de la sociedad, motivo por el cual el análisis crítico también requiere ir más allá del ámbito de la producción, aunque sin perderlo de vista como referente. La propia racionalidad, en términos científicos, culturales y políticos es un reflejo del proceso productivo.

Esta, ya inmensa, complejidad de la totalidad social involucrada - que constituía el núcleo de las preocupaciones de Lukács, Gramsci, Lefebvre y los frankfurtianos - creció aún más en consecuencia de la mundialización del ámbito de la producción social bajo el modo de producción capitalista. Es así que, como destaca Altvater por ejemplo, el entrelazamiento entre lo cultural, educacional, social, económico y político-institucional asume modos propios bien diversos de los comprendidos por los límites de las economías nacionales. Por eso se vuelve imperativo asegurar que:

1.- la crítica de los mecanismos alienantes abarca todos estos niveles, y que

2.- el conjunto de los afectados por

esta alienación sea redimensionado para unir adecuadamente sus potenciales de resistencia y emancipación.

El problema está en concebir el alcance de la alienación más allá del plano productivo, sin por eso desconsiderar la base material, lo que volvería la alienación apenas una cuestión que afecta la 'consciencia'.

La historia del marxismo refleja este desarrollo histórico como transición de un enfoque 'científico' del **trabajo** a una postulación emancipadora de **práxis**. Históricamente, esta inflexión inicial comienza con el siglo, cuando se verifica con mayor énfasis la confluencia entre:

1.- la capacidad de sobrevivencia del capitalismo en términos de superación de sus crisis, y

2.- la inoperancia de la mayor parte de las prácticas emancipatorias, pautadas por una visión más estricta del foco productivo de potenciales emancipatorios. La economía capitalista volvió a crecer desde inicios del siglo, al mismo tiempo que las organizaciones proletarias (socialdemocracia y sindicalismo) le servían de soportes institucionales por ser socialmente integrativas. Las experiencias socialistas, más allá de eso, parecían desafiar la centralidad formativa del trabajo industrial por darse prioritariamente en países no desarrollados económicamente. Además, la expansión mundial condujo a extremos desequilibrios ambientales. El cuadro es actual:

1.- las revoluciones sociales no ocurrieron en países desarrollados, sino en sociedades atrasadas, sin proletariado industrial significativo;

2.- las sociedades socialistas realmente existentes no realizaron los objetivos emancipatorios de la teoría marxista, no eliminaron las estructuras de clase y la explotación.

3.- en las sociedades capitalistas avanzadas hubo una exitosa integración del proletariado en el sistema, el cual, en consecuencia, ya no parece constituir una fuerza revolucionaria efectiva.

4.- los daños globales que amenazan la naturaleza hacen que ya no se requiera la mediación de las relaciones productivas para constituir conciencias y agentes críticos.

La concepción de los sujetos históricos, en estos términos, ya no se restringe a una noción estricta y restrictiva del 'trabajo productivo', y la temática de las 'clases' pasaría a volverse preponderante en términos de los mecanismos de formación de sujetos históricos, de unidad de potenciales críticos y emancipatorios de un espectro amplio.

A partir de la década del veinte empezó a perfilarse un movimiento dialéctico en el ámbito del marxismo, por el cual, con el objetivo de que no se perdiese el momento formativo, la concepción del trabajo fue ampliada como 'práxis', abarcadora de los momentos subjetivos y objetivos del trabajo. Al mismo tiempo, el trabajo 'productivo' fue limitado al trabajo instrumental. El potencial formativo del sujeto no se relacionaba más con las formas sociales empíricas del trabajo, sino que éstas se proyectaban como proceso reflexivo supraindividual, vinculado a la relación de trabajo como apren-

dizaje colectivo de una 'clase'. Marx destacó que, para la constitución de la clase proletaria, no bastaría con la existencia de un conjunto de desposeídos y la obligación de los mismos a vender su fuerza de trabajo; se requería un tercer elemento, una 'cultura capitalista' - o sea, una racionalidad social capitalista - capaz de transformar, a través de la tradición y la educación, los 'proletarios' en una 'clase' que interioriza en su consciencia la dominación a la cual es sometida (Marx, *El Capital*, cap. XXIV). Del mismo modo existiría la posibilidad de formación de una 'clase alternativa', crítica respecto de las formas de consciencia subordinadas a la dominación del capital. Así, la 'lucha de clases' del proletariado se ampliaría como 'praxis' en términos de la formación de una 'consciencia de clase crítica' o de una 'concepción emancipadora', etc. Serían sujetos colectivos que reúnen las partes aisladas empíricamente en función del trabajo valorativo y sus consecuencias capitalistas. La lucha de clases pasaría a ser entendida como lucha contra las reificaciones - incluso organizacionales - de la sociedad mercantil. Lukács analizó en 1923 los profundos déficits de la 'racionalidad' de esta formación social, un análisis que permanece relevante cuando puede ser comprobado, por ejemplo, que las crisis sociales y ecológicas actuales provienen de la lógica de la racionalidad específica de la misma forma social. Contrapuestas a este concepto enfático de praxis permanecerían las formas más o menos degradadas de las actividades preponderantes que el proceso de industrial-

zación produce bajo el signo de la producción de mercancías. La propia racionalidad de la formación social, debidamente autonomizada por este proceso de globalización, resultará en una especie de moralización de esta contraposición entre 'práxis emancipadora' y 'trabajo degradante', terminando en una ruptura entre 'interacción social' y 'trabajo' (mero 'trueque') como forma extrema, fetiche actual de la reproducción ampliada del capital. La filosofía de la 'práxis' terminaría por servir al capital, al consolidar la concepción de trabajo que el mismo intenta imponer como exclusiva.

Al mismo tiempo que se ampliaba el abordaje conceptual del trabajo, pensando el potencial formativo del mismo como 'práxis', también se restringía, empero, el concepto remanesciente de 'trabajo'. El trabajo que acabaría por perder para la 'práxis' su momento emancipador, se volvería fundamento práctico y forma histórica principal de la dominación. La emancipación de la naturaleza externa, propiciada instrumentalmente por el 'trabajo', resultaría en una dominación de la naturaleza interna. Para la 'teoría crítica' clásica de Adorno, por ejemplo, el trabajo sería sólo un proceso en que el sujeto, para manipular procesos naturales, aprendería a manipular su propia naturaleza interna, con lo cual la producción pierde completamente su carácter histórico.

De hecho, ¿en qué términos es posible pensar aún hoy en el papel formador de voluntades políticas a partir de la cooperación iniciada por los partícipes de un proceso productivo

fabril, o en concepciones ampliadas de producción (como pretendían serlo las concepciones partidarias de Lenin y Gramsci, con su 'intelectual orgánicamente vinculado al trabajo') y, por otro lado, a una constitución de mecanismos de formación de opinión pública como los medios electrónicos, etc. y su interferencia en los 'sujetos'?

Pero la transición del 'trabajo formador' a la 'práxis' ocurrió **sin la comprensión adecuada del 'trabajo'**; o, para ser exacto, sin la comprensión adecuada de la propia 'práxis', originada en un 'trabajo' que acabaría negando... Un ejemplo de esta limitación sería la relación con la naturaleza, entendida sólo como objeto de explotación por el 'trabajo instrumental', ya que éste sería la única forma de intercambio con la naturaleza. Al respecto, véase la importante contribución de Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, en *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur (La relación dialéctica del hombre con la naturaleza)*.

Seguimos, en este contexto, la génesis de la separación entre el "de" y el "en" el trabajo. De un lado, la crítica se extendería a la totalidad de los mecanismos de reificación, de alienación social y política. Por otro lado, empero, los potenciales de resistencia de todos los afectados por esta alienación se fragmentaron con esta ampliación del espectro crítico que rompería los nexos con la producción. La permanente e impiadosa crítica de lo existente, en el marco de la conciencia de la reificación, debe juntarse con la reunión de los potenciales formativos (Schmied-Kowarzik). Aquí es impor-

tante la acción emancipadora en el plano de la educación, en el sentido de "proyecto de una formación humana colectiva que se desarrolla a partir de la resistencia unida, consciente y solidariamente, contra la destrucción progresiva por el sistema dominante, en cuyo inicio se vislumbran simultáneamente formas alternativas de producción y de vida" (o sea, otra racionalidad social - WLM). (Schmied-Kowarzik, 1992, p. 55)

Marx pensó esta cuestión ante todo en términos de su concepción del 'trabajador colectivo' - en la cual se vinculan lo social y lo económico en el marco del 'trabajo social' necesario para la valorización del proceso productivo en el modo capitalista. Este trabajador colectivo constituye la clave para comprender el sujeto histórico implícito en la teoría de Marx. Está claro que el proletariado constituye apenas una de sus manifestaciones empíricas. Además, como vimos, el trabajador colectivo está polarizado: no basta pertenecer a él para ser sujeto emancipador porque parte de él está en función del capital. Existe en su interior un movimiento dialéctico resultante de la autocontradicción del trabajo consigo mismo, justamente por el carácter doble de éste. Éste impone una **politización inmanente al trabajo**, por la cual, como vimos al presentar la propuesta de Negt, pueden imponerse potenciales emancipatorios a partir del propio 'trabajador colectivo' existente.

Como si ello no fuera suficiente, al mismo tiempo en que aumenta la consciencia de la irracionalidad del proceso productivo, por otro lado esta

irracionalidad también aparece bajo la forma de la violencia, necesaria para mantener los 'controles' sociales bajo 'control' del capital. Habría así una **doble politización del trabajo**, tanto por el lado de los productores asociados, como desde el lado del trabajo capitalizado, del trabajo muerto.

En el marco de la lectura sugerida, o sea, mediante una corrección crítica de su inmediatez (por la cual aparece como nuevo mito, como concepción ahistórica y estructural, y con finalidades conservadoras inequívocas), la **tésis del fin de la sociedad del trabajo** se convierte en la **tésis de la emancipación crítica, dialéctica, del trabajo social. Crítica inmanente al proceso de 'trabajo' en su sentido amplio, pero que trasciende su forma social histórica de proceso valorativo capitalista.**

De hecho, ya no existe la figura unitaria, 'individualizable', de un sujeto colectivo; los 'condenados de la Tierra' son heterogéneos. Hoy es la propia Tierra que está por ser condenada. Lo que confiere más relevo aún a la negación del aislamiento y de la transmisión de una cultura global crítica y emancipadora en el plano conjunto de productores 'tradicionales' y nuevos intermediarios de la producción (la educación, para Schmied-Kowarzik). ¿Sobre qué bases concretas es posible esta tarea?

Kern y Schumann insisten en una nueva 'cualidad de unificación' del trabajo actual. El tiempo liberado del trabajo productor de bienes de consumo podría usarse para actividades de regulación y control, bajo la égida del

trabajo colectivo desde el punto de vista del trabajo. Bajo la égida del capital, en cuanto trabajador colectivo capitalista, para el cual 'trabajo' sería sólo el 'productivo', éste no sería 'trabajo' sino función del capital. Pero existen muchas actividades fuera del espectro estricto del trabajo productivo que también son trabajo; es necesario considerarlas para reestablecer los vínculos de su potencial emancipativo con la estructura material productiva efectiva, proponiendo una racionalidad social.

Al mismo tiempo hay una creciente exigencia de mayor cualificación que no es ofrecida sólo en los términos estrictos de las necesidades del proceso valorativo, y que él mismo considera 'sobrecualificación' para el trabajo. Hay más información, más conocimiento técnico y científico en el plano social amplio; más potencial crítico y conscientizador. Como el trabajo exige más calificación - desarrollo de competencias cognitivas y sociales - estos trabajadores disponen también fuera del 'trabajo' de mayores posibilidades de volverse sujetos. Sólo que, dentro de lo considerado aquí, esto también es trabajo, o sea, se realiza en el ámbito del 'trabajador colectivo' tal como lo postula una racionalidad social alternativa.

Las condiciones del 'nuevo trabajo' están ligadas a la práctica social envuelta en el proceso de trabajo concreto: las asociaciones de los productores y la posibilidad actual del control y de la regulación del trabajo económico. Pero dependen del nexo de esta práctica con la comprensión ade-

cuada de la misma. Es decir, de la capacidad de vincular conscientemente el proceso productivo estricto con el trabajo 'ampliado', las relaciones sociales reificadas en sentido amplio, a lo que se convino en llamar los 'nuevos movimientos sociales'. Demanda una función 'ofensiva', la capacidad de conferir un **mandato político amplio a la representación en la esfera productiva (sindicatos)**, capacitándola para ser agente de intercomunicación entre estos movimientos.

Por otro lado, los llamados nuevos movimientos cívicos permanecen, a pesar de intentos aislados de hegemonía en determinados ámbitos, movimientos 'defensivos' mientras no se vinculan con el potencial emancipatorio en el ámbito de la producción, apto para transformar las críticas en control y regulación de la producción social. Sin estos vínculos, las tradiciones y organizaciones del movimiento de los trabajadores, habrá pocas esperanzas para que los nuevos movimientos puedan concretar sus utopías.

La práctica social en el proceso de trabajo y su crítica en cuanto comprensión de la práctica en el plano global de la reificación de las relaciones sociales, **la práctica y la comprensión de la práctica**, son los pilares de lo que sería un **trabajo social político** como futuro del **trabajo social económico**. Al final, tendríamos así una confirmación de la **materialidad de lo social a partir del carácter formativo (social) del trabajo (material)**, la autorealización humana en las relaciones sociales y con la naturaleza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Adorno, Theodor: *Stichworte (Apuntes)*. Suhrkamp, Francfort del Meno 1969
- Altvater, Elmar: *Die Zukunft des Marktes (El futuro del mercado)*. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1992
- Gorz, André: *Les métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*. Galilé, París 1989
- Gorz, André: *Und jetzt wohin? (¿Y ahora adónde?)* Rotbuch, Berlín 1991
- Habermas, Jürgen: *New social movements*. En: *Telos*, nº 49. 1981, p. 33 a 37
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne (El discurso filosófico de la modernidad)*. Suhrkamp, Francfort del Meno 1985
- Honneth, Axel: *Logik der Emanzipation (La lógica de la emancipación)*. En: Krämer, Hans Leo et al.: *Wege ins Reich der Freiheit*. Rotbuch, Berlín 1991
- Kern, Horst y Schumann, Michael: *Das Ende der Arbeitsteilung? (¿Llegó el fin de la división del trabajo?)*, Beck, Munich 1984
- Krämer, Hans Leo et al.: *Wege ins Reich der Freiheit*. Rotbuch, Berlín 1989
- Kurz, Robert: *Der Kollaps der Modernisierung (El colapso de la modernización)*. Eichborn Verlag, Francfort del Meno 1991
- Marx, Karl: *Grundrisse*. Europäische Verlagsanstalt, Francfort del Meno, s/a
- Marx, Karl: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses (Resultados del proceso productivo inmediato)*. Verlag Neue Kritik, Francfort del Meno 1969
- Marx, Karl: *Das Kapital. (Marx, Engels, Obras Completas: 23, 24, 25)*, Berlín
- Negt, Oskar: *Geschichte und Eigensinn*. Zweitausendundeins, Hamburgo 1981
- Negt, Oskar: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit (Trabajo vivo, tiempo alienado)*. Campus, Francfort del Meno 1984
- Negt, Oskar: *Aus produktiver Phantasie (Imaginación productiva)*. In: Krämer, Hans Leo et al.: *Wege ins Reich der Freiheit*. Rotbuch, Berlín 1989
- Offe, Claus: *Capitalismo desorganizado*. Brasilense, San Pablo 1989
- Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich: *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*. Karl Alber Verlag, München 1984
- Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich et al.: *Aufklärung und Ideologie*. Jenior und Pressler Verlag, Kassel 1992
- Strasser, Johanno y Traube, Klaus: *Die Zukunft des Fortschritts*. Dietz Verlag, Berlín 1984
- Ulrich, Otto: *Technik und Herrschaft*. Suhrkamp, Francfort del Meno 1979
- Zech, Reinhold: *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx, Karl: *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse*. Ullstein, Francfort del Meno 1983