

Concepciones contemporáneas de trabajo: un recorrido por sus posicionamientos, fundamentos e implicaciones

Contemporary conceptions of work: a journey through its positioning, foundations and implications

Javier Alegre¹

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

javieralegre@comunidad.unne.edu.ar

Recepción: 19 de septiembre 2020

Aprobación: 23 de noviembre 2020

Publicación: 01 diciembre 2021

Cita sugerida: Alegre, J. (2021). Concepciones contemporáneas de trabajo: un recorrido por sus posicionamientos, fundamentos e implicaciones. *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo*, 14, e001

Resumen: Este artículo apunta a realizar un recorrido y sistematización de algunas de las principales concepciones de trabajo propuestas en el campo de la teoría social y la filosofía contemporáneas. A partir de realizar una división entre aquellas concepciones que se encuadran en un concepto reducido de trabajo y aquellas que lo hacen dentro de un concepto amplio de trabajo, pretendemos precisar los principales fundamentos y propuestas de autores representativos de cada postura y posteriormente fijar nuestro propio posicionamiento respecto de la temática. Para alcanzar estos objetivos, el texto se encuentra estructurado en tres secciones: I) en la primera, exponemos el concepto reducido de trabajo y sus argumentos y defensores más destacados dentro de la teoría contemporánea; II) en la segunda, hacemos lo propio con el concepto amplio de trabajo; y III) por último, presentamos las principales implicaciones de cada postura y las razones más salientes por las que consideramos conveniente abogar por un concepto amplio de trabajo.

Palabras clave: Concepto amplio de trabajo, Concepto reducido de trabajo, Sociedad contemporánea, Teoría social

Abstract: This article aims to carry out a tour and systematization of some of the main concepts of work proposed in the field of contemporary social theory and philosophy. From making a division between those conceptions that are framed in a reduced concept of work and those that do so within a wide concept of work, we intend to specify the main foundations and proposals of representative authors of each position and later establish our own position on the subject. To achieve these objectives, the text is structured in three sections: I) in the first, we present the reduced concept of work and its most prominent arguments and defenders in contemporary theory; II) in the second, we do the same with the wide concept of work; and III) finally, we present the main implications of each position and the most salient reasons because of we consider convenient to advocate for a wide concept of work.

Key words: Wide concept of work, Reduced concept of work, Contemporary society, Social theory



EDICIONES
DE LA FAHCE



Introducción

El concepto de trabajo ha sido y es una noción dinámica, en movimiento, que registra múltiples variaciones y tensiones a lo largo de los diferentes momentos históricos de la tradición occidental. Clara muestra de ello es el abanico que va desde la visión reducida de trabajo predominante en la antigüedad y el medioevo, en que se lo entiende vinculado directamente con las nociones de culpa, castigo, esfuerzo físico, esclavitud y empobrecimiento, lo cual quedó plasmado incluso en sus más ilustres pensadores (Platón, 1997; Aristóteles, 2005); pasando por la reivindicación utilitaria del trabajo propia de la modernidad, en que se lo concibe preferentemente como medio para la prosperidad, el bienestar y el progreso sociales, tal como lo demuestra en este período la asociación entre trabajo y propiedad privada hecha por Locke (2002) y entre trabajo y riqueza social (y penuria individual) por parte de Adam Smith (1997); hasta llegar a la revalorización antropológica del trabajo introducida en el siglo XIX por Hegel (1998), con un neto corte idealista, y llevada a nuevos niveles por Marx (1997, 2005), en su visión materialista. En tanto que el siglo XX y lo que va del XXI registran la confluencia y proliferación, como nunca antes se había dado, de múltiples perspectivas y posicionamientos teóricos sobre el concepto de trabajo, debido en parte al lugar destacado que éste pasó a ocupar tanto en los discursos como en los análisis sociales al calor del industrialismo y la sociedad salarial (Castel, 1997; Rosanvallon, 2007; Hopenhayn, 2001; Neffa, 2003).

Pues bien, en relación con lo señalado, el presente artículo tiene por objetivo realizar un recorrido y sistematización de las principales elaboraciones hechas en el último siglo sobre la noción de trabajo y, a partir de allí, precisar los fundamentos e implicaciones centrales de las diferentes posturas y fijar nuestro propio posicionamiento respecto de la temática. Como principio clasificador para abordar este amplio panorama utilizaremos la división establecida por Noguera Ferrer (1998, 2002) entre concepto *reducido* de trabajo y concepto *amplio* de trabajo. En pos de lograr mayor claridad, hemos estructurado el escrito en tres secciones: I) en la primera, exponemos el concepto *reducido* de trabajo y sus argumentos y defensores más destacados dentro de la teoría contemporánea; II) en la segunda, hacemos lo propio con el concepto *amplio* de trabajo; y III) por último, presentamos las principales implicaciones de cada postura y los argumentos que consideramos más salientes de por qué es conveniente abogar por un concepto amplio de trabajo.

Concepto *reducido* de trabajo en la teoría social contemporánea

Quienes sostienen un concepto *reducido* de trabajo coinciden básicamente en señalar que el trabajo no posee la capacidad de contribuir a la autonomía y la auto-realización humanas, ya que lo conciben sólo como factor productivo-económico (destinado con exclusividad a la producción de bienes y riqueza) y/o como un deber social impuesto coercitivamente, que sólo puede proveer recompensas extrínsecas, es decir, que se encuentran por fuera (después) de esta actividad. Según esta concepción, el trabajo sería una actividad heterónoma que estaría constituida exclusivamente según el modelo de la *acción instrumental*, como intervención sobre el mundo objetivo con el fin de obtener resultados beneficiosos a partir de emplear una racionalidad medio/fines. Dado que no brindaría posibilidades para concretar mayores niveles de autonomía ni realización humanas, quienes defienden esta concepción abogan por una liberación **del** trabajo (Noguera Ferrer, 1998, p. 103), por lo que lo mejor que puede esperarse en lo concerniente al trabajo es que ocupe un lugar cada vez de menor importancia en la vida de los seres humanos y que el tiempo dedicado a él vaya reduciéndose progresivamente.

Dentro de los principales referentes de esta postura en la filosofía y teoría social del siglo XX e inicios del XXI encontramos tanto a autores de filiación marxista, Gramsci (2004), Lukács (2004), Althusser (2010) entre los más renombrados, como a una línea claramente no marxista, entre quienes sobresalen Arendt (2003), Gorz (1997, 1998), Habermas (2003a, 2003b, 2003c), Rifkin (1997), Méda (1998, 2013) y más recientemente Byung-Chul Han (2012). Aquí en particular nos interesa retomar los argumentos de esta última corriente no marxista, para lo cual nos centraremos en exponer los ejes vertebrales de las concepciones de trabajo de Arendt, Habermas, Méda y Han, a quienes hemos seleccionado en vista del lugar destacado que ocupan en esta línea y la amplia repercusión y discusión que han generado y continúan haciéndolo. Al mismo tiempo, iremos perfilando en forma sucinta los núcleos de nuestras críticas a sus propuestas.

Hanna Arendt ocupa un lugar destacado en esta línea ya que es quien sienta los fundamentos contemporáneos de esta postura (sus lineamientos conceptuales datan de un texto publicado por primera vez en 1958) y a quien los demás autores toman de referencia. Arendt critica el vínculo social generado por el trabajo, en cuanto que categoría antropológica de pensamiento y acción, en base a su división tripartita de las actividades fundamentales de la condición humana: labor, trabajo y acción. *Labor* como actividad dedicada a atender las necesidades vitales, ligada al proceso biológico del cuerpo humano y su reproducción, caracterizada por ser efímera ya que su resultado desaparece rápidamente (bienes de consumo) y su figura es la del ser humano como *animal laborans*. En tanto que *trabajo* como la actividad en que se producen objetos duraderos

(bienes de uso) para satisfacer las exigencias no naturales, fabrica todo un mundo artificial perdurable y su representante es el *homo faber*. Y *acción* como la actividad entre seres humanos sin otra mediación que ellos mismos, que origina la vida política, con tres rasgos predominantes: intersubjetividad, lenguaje (discurso) y voluntad libre del agente y su figura es el ser humano como *animal político*.

A partir de esta estructuración triple, Arendt sostiene que la tradición teórica ha tendido, en especial desde la modernidad, a no diferenciar y confundir *labor* con *trabajo* y, a la vez, someter la *acción* a las dos primeras, por lo que propone redimensionar las esferas pública y privada tomando como referencia el pensamiento clásico griego. La mayor preocupación de Arendt reside en que *animal laborans* y *homo faber* han pasado a dominar la esfera pública-política, ya que

Ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad (...) y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans* (Arendt, 2003, p. 230).

Para Arendt el ser humano en tanto que *homo faber* instrumentaliza en forma completa la realidad, piensa todo en relación de medios y fines, por lo que ve en las cosas solamente medios, les hace perder su independencia y es incapaz de comprender el significado y valor intrínseco del mundo independientemente de su utilidad. Cuando *animal laborans* y *homo faber* se adueñan de la esfera pública, la supervivencia y la producción se convierten en los objetivos exclusivos de la vida colectiva y mientras esto suceda “no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas” (Arendt, 2003, p. 140).

El eje de la crítica de Arendt al trabajo reside en que la glorificación moderna de éste ha colocado en el centro la actividad productiva, desplazando y menospreciando las demás capacidades humanas, y ha conducido a que la sociedad se enfoque exclusivamente en el *productivismo*, instrumentalizando toda la realidad e incluso las relaciones humanas. Su ataque al concepto de trabajo está motivado por el objetivo de volver a colocar a la actividad laboral bajo el dominio del discurso y la acción intersubjetiva, que nada tendría que ver con el trabajo y son los bienes más preciados de los seres humanos según su perspectiva. Consideramos que en la propuesta arendtiana subyace un esencialismo a-histórico que trasunta cierto intelectualismo e idealización de las categorías antiguas con las que se pensaba la vida en común, las que difícilmente parecen

ser adaptables a un mundo como el actual, tan distinto de aquél, y a un devenir histórico y conceptual que nunca retorna sobre sus pasos.

En cuanto a los planteos de Jürgen Habermas, es posible extraer dos líneas de ataque a la categoría *trabajo*, una que podemos denominar como de *clave teórica* y la otra, de *facto*. En lo que concierne a la *clave teórica*, Habermas retoma en parte la clásica clasificación de las acciones hechas por Weber (2002) y las utiliza para oponer las *acciones estratégicas*, como el resultado de la interacción entre sujeto y mundo en base a criterios de verdad y eficacia en que el actor interviene en el mundo con el objetivo de conseguir una meta y son causalmente eficaces, a las *acciones comunicativas*, que son producto de la interacción entre sujetos para llegar a acuerdos consensuados, autorreferenciales, se interpretan a sí mismas y no tienen por propósito el obrar sobre el mundo sino llegar al entendimiento (Habermas, 2003a).

Con esta división, Habermas establece una clara diferenciación entre las categorías de *trabajo* y de *acción comunicativa*. El *trabajo* es entendido como el proceso por el cual el hombre se emancipa de la naturaleza externa y donde predomina el interés por el dominio técnico del entorno natural y social. Y la *interacción comunicativa* es lo que permite la emancipación de la naturaleza interna y donde priman las cuestiones relativas a la organización de las interacciones sociales vía la comunicación libre de dominación entre sujetos. Esta distinción se prolonga y amplía en el análisis que realiza Habermas de los dos modos principales en que se da la integración de los seres humanos en las sociedades contemporáneas, en que la *integración social* en el ámbito del *mundo de la vida* de los integrantes de la sociedad (basada en las acciones comunicativas) quedan *colonizadas* por la *integración sistémica* de los subsistemas de acción (basada en las acciones instrumentales y estratégicas). Es claro por ello que para Habermas las acciones instrumentales, y el trabajo dentro de ellas, no brindan posibilidades ni elementos positivos para la comprensión de los fenómenos que ha legado la modernización social y cultural como sí lo hace en cambio la acción comunicativa, y tampoco hace residir particularmente en el trabajo componentes o estructuras que puedan tender a la construcción de una teoría emancipatoria (Habermas, 1994, 2003a, 2003b).

En tanto que el argumento *de facto* está dado por el hecho de que en la visión habermasiana el trabajo ha perdido su lugar central en las sociedades posindustriales (en comparación con la sociedad industrial bienestarista) y por lo tanto es inadecuado situar en él potencialidades regenerativas respecto del ámbito individual y social. La utopía basada en la sociedad del trabajo habría llegado a su fin, básicamente, porque ha perdido la roca basal que le servía para configurar toda la realidad social: la fuerza de trabajo abstracto como motor de la autonomía individual y de

la constitución de la sociedad. Para Habermas el trabajo ya no tiene la capacidad de generar lazos de integración solidarios y considera utópica la confianza en que pueda realizar esa función:

La utopía tenía que presuponer que las relaciones de cooperación en la fábrica llegarían a fortalecer la solidaridad de la subcultura de los trabajadores. No obstante, entretanto estas subculturas han desaparecido y, hasta cierto punto, es dudoso que pueda reconstituirse la fuerza generadora en el lugar de trabajo. Sea como sea, hoy se ha constituido en problema lo que para la utopía de la sociedad del trabajo era un presupuesto (Habermas, 2003c, p. 186).

Estas críticas a la sociedad basada en el trabajo enlazan directamente con sus apreciaciones acerca de la inviabilidad del Estado de Bienestar, ya que éste se cimentaba en la utopía de la sociedad del trabajo que encontraba en el status de trabajador el acceso no sólo a los bienes materiales necesarios sino también a derechos sociales y a mayores niveles de participación, libertad y justicia social. Habermas no se opone expresamente a los logros del Estado de Bienestar, pero señala ya en la primera mitad de los '80s que su potencial innovador estaría agotado por no poder resolver las consecuencias indeseadas que fue generando, relacionadas con el control y la tutela por vías jurídico-administrativas, aumento del desempleo, crisis de presupuestos públicos, etc. De aquí que proponga trasladar el acento utópico desde el concepto de trabajo (como fue lo propio de las sociedades industriales) al de comunicación (como sería lo propio de las sociedades comunicacionales) en cuanto constructor por excelencia de la integración social.

Si bien Habermas reconoce que las acciones instrumentales y comunicativas se presentan generalmente en forma conjunta y que sólo es válido y apropiado separarlas al momento del análisis, consideramos que la escisión que establece en forma tajante entre las notas predominantes en las actividades laborales y en las actividades comunicativas (al otorgarles sustratos, intereses, racionalidades y funcionamientos diferentes) termina por desfigurar las interrelaciones entre ellas. Resulta inconveniente pensar a alguno de estos ámbitos como subalterno o como defectivo del otro, o bien plantear que una conexión más próxima entre ellos sea avasallante o retardatorio de los procesos de socialización del *mundo de la vida*. Por el contrario, en el fortalecimiento de los espacios en que pueda darse una interrelación más estrecha residen las posibilidades y esperanzas de generar nuevas instancias de formación, acción y producción más favorables para el conjunto de los implicados.

Dominique Méda, por su parte, sostiene que el trabajo no es una categoría antropológica, sino histórica, inventada para responder a necesidades de tipo material (producir objetos útiles y

ordenar la naturaleza) y no de autorrealización de los individuos, por lo que ha sido acompañado por diferentes representaciones a lo largo de la historia (no siempre fue soporte de las funciones a las que actualmente da sostén) pero siempre ha estado sujeto a la lógica de la eficacia,

Al surgir desde el principio como factor de producción (...) el trabajo está sujeto a una lógica que lo supera de largo convirtiéndolo en un medio al servicio de un fin ajeno a él. No puede, por tanto, ser el lugar de la autonomía o del autodesarrollo (Méda, 1998, p. 129).

Para Méda el trabajo como vínculo social está basado en las categorías económicas de reciprocidad, contrato o utilidad social: uno se siente parte y queda ligado a la sociedad en tanto contribuye a ella (porque le es necesaria y, a la vez, su accionar es útil para la sociedad), pero esta perspectiva económica toma al individuo como punto de partida y tiene una visión contractualista de la sociedad ya que hace derivar el orden social del intercambio entre individuos movidos por intereses hedonistas. Por ello afirma que el trabajo ha devenido en el principal organizador del tiempo y las relaciones sociales sólo en forma derivada, pues no fue concebido para ello.

Méda sostiene que en las sociedades actuales se da una paradoja clave, ante la cual elabora una tesis central y una propuesta correspondiente. La situación paradójica es que el aumento de la producción nos alivia de la dependencia con respecto al trabajo, pero esto es vivido en forma negativa y continuamos viendo con añoranza el pasado de pleno empleo industrial y manteniendo el trabajo como norma y principio ordenador de la sociedad. La tesis central es que el trabajo está *encantado*, es decir que se lo ha cargado en los dos últimos siglos de energías utópicas que ejercen fascinación sobre nosotros y de las que no podemos despegarnos. La propuesta, por lo tanto, pasa por *desencantar* el trabajo, dejar de asociarlo con los fenómenos y facetas más propios de la humanidad, no concebirlo como vía regia de socialización; de aquí que “desencantar el trabajo le exigirá a la sociedad adoptar una decisión dolorosa y arriesgada, pero más grave sería no adoptarla” (Méda, 1998, p.231). El intento de *salvar* el trabajo se debe no tanto a razones socio-económicas necesarias sino al pánico que genera su eventual desaparición -que no nos deja avizorar otra realidad posible- y el empeño por mantener su lugar central trae consecuencias negativas para la vida social según la autora.

Así, Méda ataca la perspectiva que entiende el trabajo como fundamento y soporte cotidiano de la socialización y la integración social porque sostendría una concepción reductora del vínculo social y soslayaría los instrumentos económicos y jurídicos que rigen el trabajo. Asocia esta concepción

del vínculo social con la línea de los pensamientos economicistas de Adam Smith y Marx, para quienes el vínculo social es económico y producir significa crear dicho vínculo, en tanto que ella se sitúa en la línea de Arendt y Habermas, para quienes el vínculo social es político, no puede reducirse a lo económico. Al igual que estos dos últimos autores, Méda se opone a ampliar el concepto de trabajo, aboga por un uso restringido del mismo y lo entiende como ajeno a la solidaridad y realización humanas; de lo que se trata aquí es de “reducir el peso del trabajo y permitir que puedan desarrollarse aquellas actividades que sean fuente de autonomía y de cooperación, aun siendo radicalmente ajenas a la lógica del trabajo” (Méda, 1998, p.238).

Sin lugar a dudas que los análisis de Méda son sugerentes, tienen una gran capacidad abarcativa y merecen una cuidadosa atención, sobre todo porque desentrañan el proceso histórico que ha llevado al enaltecimiento de una determinada visión del trabajo. Pero asimismo cabe señalar que si bien Méda repite constantemente que el trabajo es una categoría histórica y dinámica (no antropológica ni inmutable), lo asocia invariablemente con aspectos forzosos y sufridos. Invocando en forma esencialista la cuestión de los orígenes de la actividad laboral, niega el dinamismo que puede llevar a niveles en que el trabajo deje de estar asociado al esfuerzo penoso y el agotamiento humano. Y además, al proponer un uso restringido del concepto de trabajo termina por equipararlo con el de *empleo*, pero con esto tiende a desatender las potencialidades positivas de esta distinción y a enfrentar al trabajo con las otras esferas humanas, con lo que se ensancha la escisión entre las capacidades laborales y las no laborales de los sujetos y se refuerza la oposición trabajador/ciudadano dentro de los mismos individuos.

En el caso de Byung-Chul Han nos encontramos con un autor muy en boga, a partir de la publicación de breves ensayos que han alcanzado gran difusión, que se en columna dentro de esta línea pero apoyándose, en parte, en fundamentos que provienen de tradiciones y pensadores distintos a los anteriores. Han, por un lado, también retoma y corrige en parte las elaboraciones de Arendt, en específico su distinción entre *vita activa / vita contemplativa* y la denuncia que el *animal laborans* es quien ha ganado el espacio público en la modernidad, pero, por otro lado, abreva de fuentes nietzscheanas y heideggerianas totalmente ajenas a las perspectivas de Habermas y Méda y que lo diferencian claramente de ellos.

Frente a la sociedad disciplinaria del siglo XIX planteada por Foucault, Han denuncia que en el siglo XXI nos encontramos inmersos en una *sociedad del rendimiento*, en la que se instiga permanentemente a la hiperactividad, el sobre-esfuerzo y la auto-explotación, dentro de lo cual el trabajo ocupa un lugar central y es el vector a partir del cual se generan múltiples consecuencias negativas para la salud y la psiquis: agotamiento, ansiedad, depresión crónica, stress, etc.; “en realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del

rendimiento, como nuevo *mandato* de la sociedad de trabajo tardomoderna” (Han, 2012, p. 19). La forma por excelencia que toma este imperativo de rendimiento en las sociedades actuales es el de la permanente exigencia y, sobre todo, auto-exigencia en el plano laboral. Para Han se da una introyección del mandato productivista que lleva a que los individuos se afanen por rendir cada vez más (y hagan depender su bienestar emocional de alcanzar esas metas), por lo que el trabajo absorbe las mayores y mejores energías y actúa como criterio y parámetro para los demás ámbitos de la vida, “el imperativo neoliberal del rendimiento transforma el tiempo en tiempo de trabajo. Totaliza el tiempo de trabajo. La pausa es solamente una *fase* del tiempo de trabajo. Hoy no tenemos otro tiempo que el del trabajo” (Han, 2014a, p. 58).

Según Han en las sociedades contemporáneas se da una exaltación de la libertad individual como valor cardinal, pero esta libertad oculta mecanismos sutiles que entrapan y someten a los individuos tanto en sus elecciones generales como en sus trayectorias y disposiciones laborales. La sensación de libertad termina por generar coacción a través del imperativo de rendimiento, la propia coerción y las auto-exigencias desmedidas que devienen en depresión ante la imposibilidad de concretar los objetivos. La supuesta libertad aparece como vehículo por excelencia para la auto-responsabilización, que no tiene necesidad de mandatos externos y deviene en estrategia para culpabilizar a los sujetos del éxito o fracaso que logren en el campo laboral y encadenarlos al permanente esfuerzo en este ámbito; por ello, Han afirma que “el sujeto de rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. (...) El sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*. (...) Frente a presunción de Hegel, el trabajo no lo hace libre. Sigue siendo un esclavo” (Han, 2014b, pp. 12-13).

Es claro que la concepción de trabajo de Han es reducida y negativa, ya que es incapaz de generar algo más que cansancio y desprotección o de reportar consecuencias genéricas positivas para los seres humanos, “el trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El trabajo desnudo es precisamente la actividad que corresponde a la actividad desnuda. El mero trabajo y la nuda vida se condicionan de manera mutua” (Han, 2012, p. 29). Es así que en la perspectiva de Han esta dinámica encaramada sobre el trabajo y el rendimiento, en combinación con los rasgos totalitarios que encuentra en la sociedad de la vigilancia digital y la comunicación *transparente* como medio de control (*panóptico digital*), conduce a que vivamos inmersos en una sociedad que tiene por sello distintivo el cansancio excesivo, el agotamiento y depresión crónicos, la exhibición voluntaria total y las dificultades para establecer lazos comunitarios. En forma particular, como respuesta a este entramado Han propone una salida de carácter individual, vinculada con un espíritu y espacios de mayor detenimiento, reflexión y con la posibilidad de alcanzar un *cansancio*

curativo (frente al cansancio causado por la hiperactividad) que pueda liberar la faz creativa de los individuos (Han, 2012, pp. 45-51).

Pues bien, existen más aristas en el pensamiento de Han respecto del trabajo, pero a partir de lo desarrollado estamos en condiciones de sintetizar nuestras principales críticas a su propuesta teórica en tres puntos específicos: a) Han asocia el trabajo exclusivamente a su faz agotadora, productivista y ligada al rendimiento, es decir que toma una de sus facetas y la convierte en totalidad indiscutida, sin contrastar con otros componentes que constituyen la esfera y prácticas laborales; b) hay en Han una universalización tácita, implícita, de ciertos rasgos del neoliberalismo y de las conductas y condiciones laborales de determinados sectores sociales (medios y altos) de países desarrollados al momento de analizar las características y consecuencias del trabajo en la actualidad, sin incluir ni otorgar peso a otras formas y situaciones extendidas mundialmente; c) frente a los problemas originados en el sistema socio-económico y la esfera laboral, Han se desliza hacia la esfera personal, e incluso espiritual, como modo de contrarrestarlos y encontrar un principio de solución, por lo que existe una clara desproporción entre los niveles implicados: a dificultades de orden global y social que incluyen repercusión en la interioridad, propone como únicas vías de solución respuestas de neto carácter individual e íntimo.

Concepto *amplio* de trabajo en la teoría social contemporáneas

Los diferentes autores que defienden un concepto *amplio* de trabajo consideran que éste, entre otros aspectos, incluye posibilidades para la autonomía, libertad y auto-realización humanas, por lo que abogan por la liberación *en* el trabajo (y no sólo *del*, como en el concepto reducido). Para quienes sostienen esta concepción, el trabajo puede constituirse como una fuente de desarrollo personal, solidaridad social y autonomía moral, por ello coinciden en 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) (Noguera Ferrer, 2002, p. 145).

Es importante señalar que aquí no se afirma que el trabajo de por sí o necesariamente cumpla estas diferentes funciones, sino que la posibilidad que se den (o no) depende del modo, situación y contexto en que se lo realice.²

Sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que Marx es quien inicia de modo pleno en el siglo XIX esta línea del concepto amplio de trabajo, en tanto y en cuanto le otorga un carácter antropogénico, le atribuye la capacidad de generar a la vez objeto y sujeto, de producir mundo y humanidad (Marx, 1997, 2017a, 2017b ; Marx y Engels, 2005). Y dentro de la filosofía y teoría social del siglo XX encontramos como principales referentes de esta línea, con sensibles diferencias entre sí, a Horkheimer (1969, 1998), Adorno (2004), Castoriadis (2007) y van Parijs (1996). En base a la importancia teórica que poseen, aquí sólo nos centraremos en algunos puntos específicos de Marx, por su carácter precursor, y de Horkheimer, por brindar una de las continuaciones más sugerentes a nuestro parecer.

Si bien hay sensibles variaciones en la obra de Marx y esto ha sido y es motivo de larguísimas discusiones, somos partidarios de la existencia de una continuidad entre las dos etapas de su pensamiento y consideramos que mantiene su adhesión a un concepto amplio de trabajo a lo largo de su obra, en forma más explícita o menos según el período. En nuestra visión, el cambio en su pensamiento no es tan radical, se debe más a las transformaciones propias de la adopción de nuevos conceptos y léxico con que se argumentan conceptos afines; como bien afirma Marcuse en *Razón y revolución*:

La crítica se inicia en términos filosóficos porque la esclavitud del trabajo y su liberación son ambas condiciones que van más allá del marco tradicional de la economía política y que afectan a los fundamentos mismos de la existencia humana (...), pero Marx abandona la terminología filosófica tan pronto ha elaborado su propia teoría. El carácter crítico y trascendental de las categorías económicas, expresado hasta entonces por conceptos filosóficos, es demostrado más tarde, en *El Capital*, mediante las categorías económicas en sí mismas (Marcuse, 1994, p. 271).

En esto, nos resulta evidente que la concepción y la posición destacada que otorga al trabajo es uno de los eslabones que da continuidad a la teoría marxista en sus diferentes momentos, más allá de diferencias de enfoque entre sus escritos tempranos y los posteriores.

En el joven Marx es claro que el trabajo tiene una definida carga antropogénica, en cuanto es la actividad específicamente humana en que nuestro género puede plasmar sus notas características. Si bien el ser humano se diferencia de los animales por distintos rasgos que son propiedad exclusiva de nuestro género, según Marx la distinción original –la que posibilita que luego surjan las demás– consiste en su capacidad productiva:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (Marx y Engels, 2005, p. 19).

El carácter genérico del ser humano está dado en que se experimenta y comporta frente a sí y a su actividad no como un individuo aislado sino como representante de un género entero, como portador de ciertas notas que son comunes, y exclusivas, a todos los congéneres. Y el principal de esos rasgos, a través del cual llega a desarrollar su conciencia genérica, es el de ser agente de acciones productivas auténticamente humanas:

En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. (...) es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico* (Marx, 1997, pp. 115-6).

Nadie más que el ser humano es capaz de reconocerse como miembro de una especie general –lo que no está dentro de las posibilidades de los animales– y lo puede hacer gracias a que en su actividad práctica-productiva plasma determinadas características que le son inherentes en cuanto especie.

Ahora bien, no cualquier tipo de actividad productiva desarrollada por el humano es antropogénica. Para que lo sea, para que el ser humano realice lo más propio en esa tarea, debe consistir en una actividad libre, voluntaria, consciente y creativa. El humano no es el único ser que produce cosas que no están dadas en la naturaleza, pero sí el que en esa tarea puede concretar estas características. El cumplimiento de estas notas conduce a que el trabajo sea una manifestación de la personalidad de quien lo realiza (la objetivación de su personalidad) y no un hecho mecánico tendiente a lograr la mera supervivencia física.³ Los seres humanos pueden volver reflexivamente sobre su actividad productiva y redefinirla, modificarla o suplantarla por otra, en tanto que los animales no pueden tomar distancia de ella; “el animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente” (Marx, 1997, p. 115).

En el trabajo se manifiesta también el carácter social de la especie humana. El ser humano posee un intrínseco carácter social debido a que sólo por medio de la sociedad puede constituirse como un individuo de su especie –la sociedad crea al individuo y no al revés– y porque únicamente

gracias a la utilización de los elementos y prácticas que provee una organización social determinada quien produce en ella puede desenvolverse adecuadamente en esa sociedad y ser considerado miembro de ella. Todas las actividades que se realizan, sean privadas o públicas, individuales o grupales, son sociales ya que aún en aquellas que se llevan a cabo en soledad se emplean instrumentos y conceptos elaborados socialmente y que remiten ineludiblemente a la sociedad;

Pero incluso cuando yo sólo actúo (...) en una actividad que no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social (Marx, 1997, p. 150).

Para el joven Marx la actividad vital del ser humano es su esencia, lo que lo distingue de los otros seres, y la existencia individual está dirigida a, es un medio para, realizar la esencia genérica. Pero esta esencia no es entendida en forma estática ni determinada de una vez para siempre, sino que es dinámica, mudable, toma distintas formas a través del tiempo; la manera en que se concreta no se repite históricamente del mismo modo, va variando de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad. Cuando la producción y las relaciones materiales de los hombres evolucionan y se diversifican, también lo hacen sus ideas y sus relaciones con los otros seres humanos y, a la vez, se incrementa la división y especificidad del trabajo.

En tanto que en el Marx adulto el concepto de trabajo, y su condición de categoría antropológica, queda rezagado respecto de nociones estructurales que adquieren mucha mayor relevancia (fuerzas productivas, relaciones de producción, estructura, supra-estructura, mercancía, plusvalía, etc.) y es menos explícita su defensa de un concepto amplio, pero en tramos de diferentes textos de este período aparecen notas coincidentes con las elaboraciones tempranas que hiciera sobre él. Así, en las *Grundrisse* establece una contraposición entre el modo en que Adam Smith entiende el trabajo y la forma en que fue históricamente realizado, por un lado, y las posibilidades de realización que brinda toda actividad laboral que esté nutrida por la dedicación y el carácter social y científico, por el otro. Frente a la forma economicista, sostiene que es “trabajo al que aún no se le ha creado las condiciones subjetivas y objetivas (...) para que el trabajo sea *travail attractif* [trabajo atractivo], autorrealización del individuo, lo que en modo alguno significa que sea mera

diversión” (Marx, 2017a II, pp. 119-20); es decir que sin duda alguna la segunda forma de trabajo aquí continúa siendo vía de liberación y realización de nuestro género.

En *El Capital*, por su parte, vuelve a marcar la distinción y enfrentamiento entre dos clases de trabajo (*trabajo necesario* y *plustrabajo*), reservando a esta segunda ciertas características positivas que la vinculan con un concepto amplio de trabajo. El *trabajo necesario* es aquel que es inevitable para la subsistencia material, pertenece al “reino de la necesidad”, por ello hay que tratar de restringirlo a través de la reducción de la jornada laboral mediante la automatización y organización de la producción. En tanto que el *plustrabajo* es el trabajo que no se realiza bajo la constrictión de la necesidad de subsistencia, sino que pertenece al “reino de la libertad”, al igual que el no-trabajo (ocio), y en él la actividad puede darse sus propios fines, de modo autodeterminado, con lo que le atribuye la participación en la constitución de una subjetividad autónoma, por lo que deberá existir siempre en toda forma de sociedad (Marx, 2009). Y, por último, también en *Crítica del programa de Gotha* Marx sostiene que el trabajo continuará siendo una necesidad humana vital incluso cuando el sistema capitalista haya caído y lo asocia con las capacidades y posibilidades individuales específicas, lo que lo conduce a una de sus célebres afirmaciones respecto de cómo sería la formación social por venir tras el ocaso del capitalismo:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo (...); cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; (...) sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!(Marx, 2017b, p. 28).⁴

En el caso de Max Horkheimer, el otro autor que tomamos de esta línea, sus elaboraciones parten de una clara crítica al trabajo industrial tecnologizado producto de la razón científica formalizada que encuentra extendido a lo largo de las sociedades contemporáneas. En el capitalismo se intensifica la introyección de la renuncia y el sacrificio colectivos debido a que la técnica para satisfacer las necesidades humanas (aumento de la producción) al mismo tiempo vuelve imposible la satisfacción de las necesidades del conjunto de la humanidad, ya que implica el dominio y la explotación de buena parte de la población. Esto refuerza inevitablemente el sometimiento de los individuos frente al poderío de la técnica y de quienes detentan la administración de ella,

El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 54).

El mundo del trabajo y las demás esferas están imbuidas de la racionalidad ilustrada que ha devenido en nueva mitología y obtura toda alternativa y logra aumentar y sofisticar los mecanismos de control y dominio social.

La racionalidad que conduce los procesos contemporáneos según Horkheimer no está guiada por los intereses objetivos de la mayoría, sino por su coincidencia con los mecanismos para lograr el crecimiento productivo, y este carácter paradójico se reproduce en la autoconciencia, que se forja mediante la subordinación a la voluntad ajena y a circunstancias fácticas externas que son vividas como inalterables. La autonomía del ser humano se convierte racionalmente en heteronomía: la forma racional de autoconservarse es mostrar la mayor docilidad voluntaria posible frente a los poderes tecnocráticos; el ser humano gana la vida pero pierde la libertad. En los tiempos modernos la razón subjetiva, que busca la autoconservación individual, se ha convertido en predominante sobre la razón objetiva, referida a la estructura del mundo. Los trabajadores deben aceptar la autoridad del mecanismo económico y del empresario, quien comanda y diagrama las actividades para volverlas más eficaces, acrecentar el rendimiento y aumentar la producción (a partir de transformar la razón en un órgano burocrático que se vuelve operativo, clasifica y ordena); situación que implica heteronomía y sometimiento y en ella se juega la especial interrelación entre trabajo y desarrollo de la racionalidad y la autoconciencia en las sociedades contemporáneas (Horkheimer, 1969).

Pero esta notoria visión pesimista del trabajo en el mundo capitalista industrializado convive en Horkheimer junto con una cierta esperanza respecto de las posibilidades de poder separar el sometimiento implícito en sus estructuras, por un lado, de las disponibilidades crecientes del mundo moderno y así lograr recuperar los aspectos favorables ínsitos en el trabajo en general, por el otro. En esto se expresa la adhesión de Horkheimer a un concepto amplio de trabajo, que esté vinculado con aspectos positivos para la existencia y pueda reportar recompensas intrínsecas a las actividades, relaciones y ámbitos que constituyen la esfera laboral. El trabajo es fuente de opresión y deshumanización bajo el mandato de la técnica y los mandatos de la ética burguesa del trabajo, pero sigue siendo una instancia que puede brindar sentido a la vida humana y ser fuente

de satisfacción y realización, “el trabajo duro dedicado a un objetivo que tiene sentido puede alegrar y hasta puede ser amado” (Horkheimer, 1969, p. 162).

Horkheimer, en coincidencia con los planteos de Marx, resalta la importancia del mundo del trabajo en la generación de individuos y lazos sociales mucho más humanizados y equitativos; de la reestructuración de las actividades laborales depende en buena parte la configuración de un nuevo tipo de sociedad y es por ello que los esfuerzos colectivos deben dirigirse a tratar de adaptarlas a la racionalidad y necesidades humanas. El trabajo es el ámbito en que se definen varios rasgos constitutivos del ser humano, que debe tener por centro la generación de relaciones más humanizantes, satisfactorias y armónicas en el plano conjunto e individual; Horkheimer lo deja expresado con claridad:

La meta de esta lucha es la adaptación de la vida social a las necesidades de la mayoría, una forma en que los hombres organicen conscientemente su trabajo al servicio de sus propios intereses y objetivos, y lo armonicen con estos siempre de nuevo. Sólo puede fundar la existencia individual el carácter diáfano y racional de la relación que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. La racionalidad de esta relación es el único sentido del trabajo (Horkheimer, 1998, p. 54).

Es por ello que inmediatamente a continuación sostiene que la racionalidad de las relaciones del trabajo basada en una óptica no exclusivamente productivista debe reemplazar la racionalidad basada en categorías trascendentes como nuevo factor de sentido: “cuando la relación de los hombres con su trabajo esté reconocida y configurada como la propia relación que hay entre ellos, los mandamientos morales estarán ‘superados’”.

Encontramos, entonces, que Horkheimer suscribe las notas principales del concepto amplio de trabajo y que su reivindicación de las potencialidades positivas del trabajo no incluye una exaltación del mismo; por el contrario, sostiene que hay que permanecer atentos ante las tentaciones discursivas que predominan en ciertos enfoques contemporáneos, “una filosofía que hace del trabajo un fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo” (Horkheimer, 1969, p. 162). Es decir, el reconocimiento de la importancia y las posibilidades propias del trabajo no va acompañado de su enaltecimiento, por lo que el diagnóstico de Horkheimer se dirige en sentido contrario a las representaciones ligadas a la visión *moralista* del trabajo, la *cultura del trabajo*, la ideología del trabajo por el trabajo mismo y la ética ascética que se devienen de ellas, entre otras.

¿Por qué y para qué defender un concepto amplio de trabajo?

La defensa de un concepto amplio de trabajo nos resulta adecuada y necesaria por distintos motivos, aquí brindaremos algunos argumentos dividiéndolos entre una vía *negativa/crítica* (por qué no sostener un concepto reducido) y una vía *positiva/propositiva* (por qué abogar por un concepto amplio), deteniéndonos en las principales implicaciones que acarrea cada postura.

Primero, respecto de la vía *crítica/negativa*, además de las críticas particulares que realizamos a Arendt, Habermas, Méda y Han en la primera sección del artículo, consideramos que sostener un concepto reducido de trabajo encierra inconsistencias teóricas y abre a diferentes riesgos prácticos que no es conveniente desatender. Las propuestas analizadas, que sin duda alguna son de las más importantes dentro de esta línea, trasuntan cierta visión esencialista, o de ontologización transhistórica, de la categoría trabajo ya que le otorgan determinadas notas invariables (por lo general vinculadas al esfuerzo y malestar) ya la vez queda despojada de ciertas vinculaciones y capacidades en forma definitiva. Estos autores recaen en una especie de sinécdoque indebida por la cual entienden que el componente técnico-productivo-económico, uno de los que se encuentra indudablemente presente en el trabajo, define por completo al trabajo y niegan que otras dimensiones y funciones también lo constituyan, o bien sólo las entienden como derivadas o malogradas. En particular, tienden a concebir la autonomía y cooperación como instancias ajenas o subordinadas dentro de las actividades laborales, pero esto no siempre ha sido ni debe necesariamente ser así, por lo que resultaría más conveniente intentar atender y fortalecer los modos en que esos componentes se presentan dentro del mundo laboral antes que desconocerlos o menospreciarlos frente a otros factores.

Y en cuanto a las implicaciones prácticas que acarrea esta postura, al concebir la esfera laboral como instrumental, defectiva y limitante, sus defensores se caracterizan por no prestar mayor atención a lo que suceda dentro del mundo del trabajo, ya que no sería un elemento que pueda contribuir a la realización y desarrollo integral de la sociedad y sus integrantes, ni una esfera de la cual pueda esperarse más que la provisión de recursos materiales y técnicos. De aquí que siguiendo la inercia de sus planteos, al no ser un tema que requiera especial atención ni mayores esfuerzos analíticos, puede desembocarse en un peligroso desinterés por el trabajo socialmente necesario y en una legitimación por omisión de las cada vez más arduas condiciones que brinda el mercado laboral a muchos individuos. Si el trabajo no merece ocupar un lugar destacado en nuestros análisis sociales pero al mismo tiempo produce consecuencias negativas o contradictorias que se extienden a buena parte de la población, ¿de qué modo podríamos encontrar principios de solución innovadores a estas situaciones preocupantes? Una concepción reducida de trabajo no sólo implica despojarlo de ciertas notas, sino también convertirlo en un

tema secundario, de poca valía teórica o inactual (más propio de formaciones sociales previas), lo cual entorpece la búsqueda de nuevas respuestas a hechos y procesos acuciantes de la actualidad. Ahora, tomando la vía de argumentación *positiva/propositiva*, la defensa de un concepto amplio de trabajo, que como vimos en la segunda sección remonta sus orígenes hasta Marx y encuentra una sugerente continuación en Horkheimer, nos libera del corsé teórico-ontológico del concepto reducido que mencionamos párrafos arriba y brinda una concepción más abarcativa de los multifacéticos y siempre móviles aspectos del trabajo. Trabajo que pone en juego no sólo nuestra capacidad productiva y de dominio del mundo, sino que también puede ser, y lo es efectivamente en determinados momentos, condiciones y tareas, fuente de cooperación y solidaridad social, de autonomía frente al entorno, de relaciones intersubjetivas más igualitarias, de desarrollo y expresión de nuestras potencialidades y determinaciones, de realización de las propias capacidades, entre otras notas positivas. Lejos estamos de afirmar que esto suceda mayoritariamente, pero tampoco nos plegamos a quienes lo niegan por completo o lo consideran como sucesos extraordinarios que se dan en contadísimas ocasiones.

El carácter más fructífero del concepto amplio de trabajo reside, en parte, en su afán por analizar y precisar las imbricaciones y retroalimentaciones que presenta el trabajo en diversas direcciones y por tratar de establecer vínculos comunicantes entre éste y los otros ámbitos que constituyen nuestra vida individual y social; pretende no aislarlo de las demás esferas como así tampoco demostrar su hegemonía de por sí. En otras palabras, el concepto amplio pone de relieve que cuando tratamos de esbozar algún concepto y tipo de *vida buena* no podemos prescindir de incluir lo que el trabajo es capaz de llegar a ofrecernos, junto con otras esferas, en cuanto experiencia vital básica y cotidiana que ocupa un plano importante de nuestra existencia y también es proveedora de sentido para buena parte de la humanidad.

Es por esto que nos parece conveniente, a partir de un concepto amplio, analizar *también* los mecanismos mediante los cuales la esfera laboral puede llegar a ser factor de realización y desarrollo humanos –y no sólo fuente de frustraciones, exclusión y malestar–, antes que apurarnos a restarle importancia o decretar su caducidad. De aquí que en el plano teórico resulta interesante e incluso necesario retomar la potencia de aquellas perspectivas que, desde esta base, sirven para buscar alternativas al cambiante y desafiante mundo del trabajo actual. Esto no implica sostener que las relaciones humanas entabladas en el ámbito laboral sean positivas o negativas de por sí: el entrelazamiento dinámico de las actividades laborales con los procesos culturales, socio-económicos y discursivos convierte en estéril el intento de fijar al trabajo una significación determinada que pueda ir más allá de las condiciones específicas en que se lo realiza.

Por ello, la defensa de un concepto amplio no tiene por qué suscribir que el trabajo sea, o deba convertirse en, el único medio de acceso a protección, bienestar y derechos sociales, sino más bien ir en dirección contraria. La clave aquí pasa por elaborar propuestas que contemplen las limitaciones –que se presentan como insuperables en forma cada vez más patente– del trabajo para constituirse en factor exclusivo de realización humana y de efectivización de condiciones y posibilidades de vida dignas y que, por lo tanto, pongan en discusión o critiquen las múltiples funciones atribuidas al trabajo, en forma utópica o interesada, por el capitalismo desde su etapa industrialista. En este aspecto, señala acertadamente Noguera Ferrer que

El concepto amplio de trabajo (...) 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 trabajo 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 (Noguera Ferrer, 2002, p. 164).

Por lo tanto, en lo que hace a las implicaciones prácticas que trae la defensa del concepto amplio, lejos estamos de enaltecer el trabajo en sí o bajo cualquier forma, sino todo lo contrario: tener el convencimiento de que el trabajo *también* puede ofrecer aspectos favorables para la vida individual y social implica redoblar los esfuerzos por criticar y denunciar los contextos y condiciones en que esas posibilidades están totalmente vedadas y por abogar por que la mayoría logre tener acceso a condiciones en que puedan plasmarse dichas potencialidades positivas.

En particular esto nos resulta adecuado teniendo en cuenta el panorama laboral actual en nuestro continente. En la mayor parte de Argentina y América Latina conviven, por un lado, el subempleo estructural y las malas condiciones laborales debido al poco desarrollo productivo y las relaciones económicas de corte casi feudal, junto con, por el otro lado, las condiciones flexibles y precarias generadas por la economía globalizada y la introducción de las nuevas tecnologías informáticas y productivas. En nuestra región geopolítica, donde la industrialización y modernización están aún muy lejos de concretarse de modo efectivo en toda su extensión, asistimos a su vez a la flexibilización, inestabilidad y desprotección propias del neoliberalismo posindustrial en varios sectores y ramas. Entre estos paradójicos márgenes –por detrás y por delante– se erige nuestro terreno laboral de hoy y por ello se hace necesario abogar en nuestros confines por perspectivas que presten debida atención a lo que sucede en el mundo del trabajo y a las consecuencias que acarrea, o no, para el bienestar común y la realización y satisfacción

humanas. En esto, entre otros motivos, sin duda alguna reside la conveniencia y superioridad de un concepto amplio de trabajo aquí y ahora.

Referencias

- Adorno, T. (2004). *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (2005). *Política*. Barcelona: Altaya.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Gorz, A. (1997). *Metamorfosis del trabajo*. Madrid: Sistema.
- Gorz, A. (1998). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Gramsci, A. (2004). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1994). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2003a). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2003b). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2003c). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas formas de poder*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G.W.F (1998). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hopenhayn, M. (2001). *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Buenos Aires: Norma.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1998). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Locke, J. (2002). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.

- Marx, K. (2009). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo III: El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2017a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Tomos I, II y III*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2017b). *Crítica al programa de Gotha*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Méda, D. (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Méda, D. (2013). *Travail: la révolution nécessaire*. París: L'Aube.
- Neffa, J. (2003). *El trabajo humano. Contribución al estudio de un valor que permanece*. Buenos Aires: Lumen.
- Noguera Ferrer, J. (1998). *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social: la aportación de las tradiciones marxistas* [Tesis Doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de <https://ddd.uab.cat/pub/tesis/1998/tdx-0428108-164019/janf1de3.pdf>
- Noguera Ferrer, J. (2002). “El concepto de trabajo y la teoría social crítica”. *Papers revista de Sociología*, 68.
- Platón (1997). *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rifkin, J. (1997). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Buenos Aires: Paidós.
- Rosanvallon, P. (2007). *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires: Manantial.
- Smith, A. (1997). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Van Parijs, P. (1996). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Madrid: Fondo Cultura Económica.

¹ Docente-investigador de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Licenciado en Filosofía (UNNE) – Doctor en Filosofía (UNLP). Profesor de Antropología Filosófica (Carrera de Relaciones Laborales – UNNE).

² Tampoco hay que confundir este concepto *amplio* de trabajo (que refiere a las características propias del trabajo) con concepto *ampliado* del trabajo (que refiere a las actividades que deberían ser consideradas trabajo), si bien por lo general hay una continuación entre ambas visiones, puede darse el caso que no haya coincidencia (por ejemplo, que se abogue por ampliar el rango de las actividades concebidas como trabajo pero sólo por el efecto redistributivo que ello aparejaría).

³La imposibilidad de concretar estas notas bajo el modo de producción capitalista es lo que conduce para el joven Marx a la explotación y la *alienación* y a la generación de formas de conciencia que sean afines a este sistema productivo deshumanizante, temas que no abordaremos aquí.

⁴ Vale señalar que hay párrafos y conceptos de la etapa de madurez de Marx que parecen abonar el estrechamiento del concepto amplio de trabajo que sostuvo explícitamente en sus primeros escritos, aquí no los abordaremos porque implicarían un largo rodeo, dejándolo sólo mencionado.