

EL CONCEPTO DE “TRABAJO” EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO: UNA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LOS PLANTEOS DE HABERMAS/GORZ Y LOS DEL AUTONOMISMO ITALIANO

Nicolás Germinal Pagura

UBA-UNGS-CONICET

nicolas_pagura@yahoo.com.ar

RESUMEN

En este artículo se reconstruyen y contraponen dos conceptualizaciones del trabajo en el marco del capitalismo actual. De un lado, Habermas y Gorz entienden que el trabajo pierde centralidad en la vida social a la vez que se halla atravesado por lógicas instrumentales y productivistas; ante lo cual proponen la ampliación de otras esferas sociales gobernadas por principios diferentes de los dominantes en el espacio productivo. Del otro lado, el autonomismo italiano avizora un cambio cualitativo en los procesos productivos actuales, los cuales abandonarían paulatinamente las lógicas instrumentales para pasar a ser gobernados por otras más vinculadas a la comunicación, la cooperación y la búsqueda de autonomía. En este artículo se realizará un examen comparativo de estas dos líneas, procurando elucidar sus supuestos teóricos, y teniendo como horizonte los requerimientos de una teoría crítica que pueda estudiar el presente detectando tanto sus fisuras como sus posibilidades immanentes de transformación social y política.

PALABRAS CLAVE

Trabajo, Habermas, Gorz, autonomismo italiano, Negri, marxismo.

ABSTRACT

In this paper two conceptualizations of labour in current capitalism are reconstructed and opposed. On the one hand, Habermas and Gorz understand that labor loses centrality in social life while it is crossed by instrumental and productive logics, whereupon they propose to expand other social spheres governed by principles other than those dominant in the productive space. On the other hand, the Italian Autonomism envisions a qualitative change in current production processes, which gradually abandon the instrumental logic to become governed by others more related to communication, cooperation and the search for autonomy. Here a comparison of those two lines will take place, trying to elucidate its theoretical assumptions, and according to the requirements of a critical theory that can study the present detecting both its fissures and its inherent possibilities for social and political transformation.

KEYWORDS

Labour, Habermas, Gorz, Italian autonomism, Negri, Marxism.

EL CONCEPTO DE “TRABAJO” EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO: UNA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LOS PLANTEOS DE HABERMAS/GORZ Y LOS DEL AUTONOMISMO ITALIANO

INTRODUCCIÓN

El concepto de “trabajo” constituye uno de los ejes centrales sobre los cuales ha venido discutiendo la teoría social moderna desde su nacimiento en la segunda mitad del siglo XIX. Los denominados “clásicos” de la sociología —Marx, Weber y Durkheim— tomaron como objeto (no único pero sí central) de sus análisis las dinámicas resultantes del proceso moderno de industrialización que se iniciara en Inglaterra hacia fines del siglo XVIII. Siguiendo esta idea, el sociólogo alemán Claus Offe ha acuñado el término “sociedad del trabajo” para denotar el prisma desde el cual estas teorías interpretaron las dinámicas seguidas por las sociedades modernas europeas desde esta época¹.

El pensamiento de la primera mitad del siglo XX se iba a hacer eco de esta herencia. Dominique Méda (1998 y 2007) sostiene que para esta época el “trabajo” ha devenido ya un concepto complejo, producto de sentidos yuxtapuestos por distintas tradiciones que en efecto se lo han venido disputando. Así, con Adam Smith el liberalismo nos ha legado un concepto unitario como resultado de un ejercicio de abstracción que dejó establecida su dimensión económica en tanto factor general de producción, es decir, de creación y aumento de la riqueza². A mediados del siglo XIX el

¹ “Las tradiciones clásicas de la sociología, tanto la burguesa como la marxista, comparten el punto de vista de que el trabajo constituye el hecho social central. Una y otra construyen la sociedad y su dinámica como «sociedad del trabajo». Aunque este término (...) no encuentra, en verdad, utilización en las obras de Marx, Durkheim y Weber, el concepto apunta a una coincidencia de la perspectiva sociológica que persiguieron los clásicos de la disciplina” (Offe, 1992, p. 17).

² Ya Marx (2001a) había notado que Adam Smith es el primer pensador que entiende al trabajo como universalidad creadora de riqueza en general, haciendo abstracción del contenido concreto de la actividad y del producto (p. 54).

marxismo, sin desechar aquel primer sentido económico, enfatiza, sin embargo, la posibilidad de que superado el capitalismo el trabajo sea además medio de realización del hombre, de expresión de su esencia. Finalmente, medio siglo después y durante la primera mitad del siglo XX, con el ascenso de la socialdemocracia, el trabajo deviene “empleo”, eje alrededor del cual se distribuyen los ingresos, los derechos y las protecciones sociales. Estos sentidos diversos —no totalmente coherentes entre sí— terminan otorgándole espesor y complejidad a un concepto que es disputado por contendientes que sin embargo no objetan en líneas generales su valor y centralidad.

No obstante, a partir de mediados de la década del sesenta el concepto comienza a ser rebatido fuertemente desde diversas perspectivas³. En primer lugar, la importancia del trabajo como “factor productivo” es impugnada por pensadores y activistas que avizoran los peligros que el “crecimiento ilimitado” y el “productivismo” —ideales que han guiado la práctica de los “socialismos reales” no menos que la de los países capitalistas— acarrearán para la sustentabilidad del planeta y, por ende, para la existencia humana. En segundo término, importantes pensadores —en general vinculados al estructuralismo y al posestructuralismo— critican la centralidad del trabajo relacionándola con una ontología humanista propia de la modernidad que en las postrimerías del siglo XX estaría entrando en una crisis irreversible (Baudrillard, 1996, cap. 1; Foucault, 2002, cap. 8; Poster, 1984, caps. 1 y 2). Finalmente, desde mediados de la década del setenta se producen una serie de fenómenos que afectan al mundo laboral y que, por ser muy conocidos, bastará aquí con enumerar someramente: aumento de la desocupación, creciente precarización de la fuerza de trabajo, desindustrialización en algunos países desarrollados, crisis de las

³ Cabe señalar que los planteos que hace Hannah Arendt en *La condición humana* (publicada ya en 1958) resultan un antecedente muy relevante e influyente para las impugnaciones posteriores del concepto.

instituciones de protección social vinculadas al llamado “Estado de bienestar”, etc. Si bien el alcance de estos fenómenos sigue siendo motivo de debate, lo cierto es que cuando menos ameritan abrir una discusión respecto del carácter cardinal del trabajo en tanto “empleo” y su futuro (Bauman, 2000; Castel, 2006 y 2010; Neffa, 2003). Recapitulando, entonces, podemos afirmar que en las últimas décadas del siglo XX —y proyectándose al nuevo milenio— aparecen cuestionamientos que abarcan las distintas dimensiones constitutivas de la centralidad del concepto de “trabajo”.

Teniendo en cuenta este trasfondo, este artículo busca reconstruir un debate, dentro de la teoría social contemporánea, entre dos líneas de interpretación crítica respecto del lugar del trabajo en el capitalismo actual. Una primera línea —expresada por Habermas y Gorz, entre otros— entiende que el trabajo viene perdiendo importancia en el conjunto de la vida social, a la vez que está crecientemente atravesado por lógicas instrumentales y productivistas, lo cual plantearía la necesidad de acompañar estas tendencias paliando sus efectos más nefastos y promoviendo a la vez la ampliación de otras esferas sociales gobernadas por lógicas diferentes de las dominantes en el campo económico-productivo. Otra línea —emparentada sobre todo con los análisis de Negri y el autonomismo italiano— sostiene que en los procesos productivos actuales se observan tendencias que —aun estando solapadas por la persistencia de relaciones de producción capitalistas— permitirían entrever la posibilidad de un cambio cualitativo en los procesos productivos, los cuales abandonarían paulatinamente las tradicionales lógicas instrumentales y productivistas para pasar a ser gobernados por otras más vinculadas a la comunicación, la cooperación y la búsqueda de autonomía. En este artículo se realizará un examen comparativo de estas dos líneas, procurando elucidar sus supuestos teóricos, y teniendo siempre como horizonte los requisitos de una *teoría crítica* que pueda estudiar el presente

detectando tanto sus fisuras como sus posibilidades immanentes para la transformación social y política⁴.

1. EL ANTECEDENTE HABERMASIANO: TRABAJO E INTERACCIÓN; SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

Ya en sus escritos tempranos de fines de la década del sesenta, el filósofo alemán Jürgen Habermas postulaba una distinción entre “trabajo” e “interacción”, en abierta discusión con la tradición marxista. Esta distinción la establece, al menos en principio, en términos de una diferenciación entre dos tipos de acción. Por “trabajo” o acción racional con respecto a fines entiende una acción que realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Puede estar guiada por reglas técnicas que permiten pronosticar sucesos observables (acción instrumental) o por estrategias basadas en la valoración correcta de alternativas de comportamiento posible de los actores sociales (acción estratégica). Por “interacción” o, lo que es lo mismo, por “acción comunicativa”, entiende Habermas (1986a) una acción simbólicamente mediada, orientada por normas consensuadas intersubjetivamente (pp. 68-69).

Para Habermas, esta distinción resulta fundamental para aclarar los supuestos epistemológicos de los que debe partir una teoría crítica de la sociedad, en contraposición al concepto positivista de ciencia. Es particularmente en este punto que el filósofo alemán detecta las principales deficiencias del marxismo: en la medida en que esta tradición habría tendido a reducir todas las dimensiones de la *práxis* humana al trabajo —acción racional con respecto a

⁴ Este concepto de teoría crítica lo debemos tanto a Horkheimer (2003) y la Escuela de Frankfurt en general como a la reformulación que hiciera Foucault (1996) de la crítica kantiana: “Si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica hoy debe ser invertida como cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. Se trata, en suma, de transformar la crítica en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” (p. 104).

finés— nunca habría podido superar la visión positivista sobre el progreso de las sociedades humanas, entendido en términos de mero avance en el dominio técnico de la naturaleza y en el control estratégico de los hombres. Por ello, concluye Habermas (1982), el marxismo no habría podido aclarar tampoco sus propios supuestos epistemológicos en tanto teoría crítica de la sociedad (pp. 51 y ss.).

La distinción entre trabajo e interacción constituye en buena medida un intento por reformular la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Habermas entiende que esta distinción iba en la dirección correcta; no obstante, el marxismo se habría extraviado, en la medida en que siguió atado a un paradigma centrado en el “trabajo”, por lo cual tendió a dejar enteramente condicionadas las relaciones de producción al desarrollo técnico de las fuerzas productivas. Así lo plantea en un escrito denominado “Trabajo e interacción” (publicado en 1968), en el que recupera esta distinción de un conjunto de lecciones que Hegel dictó en Jena entre 1804 y 1806. Habermas toma nota de que Marx “sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción”. Sin embargo, prosigue nuestro autor, “Marx no explica en realidad la conexión entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental” (Habermas, 1986b, pp. 48-49).

Vemos entonces que lo central del planteo habermasiano radica en la necesidad de superar una visión respecto al desarrollo del hombre en términos unidimensionales, o sea, como mero “trabajo”, entendido como una acción instrumental hacia la naturaleza. Frente a esto, la alternativa teórica consistiría en mantener una clara distinción entre “trabajo” e “interacción”, enfatizándose a la vez que ambos aspectos resultan centrales para la constitución y desarrollo de la especie humana.

En los escritos de Habermas, y particularmente en el posterior, *Teoría de la acción comunicativa* (publicado en 1981), esta distinción

entre dos tipos de acción⁵ aparece vinculada además con una teoría de la sociedad moderna articulada en dos niveles: como “sistema” y como “mundo de la vida”. Este último constituye un acervo de saber que provee a los participantes de la comunicación de convicciones de fondo aporéticas, que pueden ser tematizadas posteriormente (Habermas, 1992, t. II, p. 178). Con otras palabras, el mundo de la vida organiza el trasfondo de la acción comunicativa, proveyendo los recursos necesarios para el logro del entendimiento: patrones de interpretación compartidos, patrones de interacción normativos y competencias adquiridas por los individuos a través de la socialización. De ahí las tres dimensiones del mundo de la vida, cuya separación es un índice de su estado evolutivo: cultura, sociedad y personalidad. La *reproducción simbólica* del mundo de la vida se efectiviza mediante la acción comunicativa en relación con las tres dimensiones mencionadas: como reproducción cultural, como integración social y como socialización (Habermas, 1992, t. II, p. 196).

Habermas plantea que en la modernidad algunas funciones de la reproducción del mundo de la vida, particularmente las vinculadas a la *reproducción material*, se independizan de los contextos simbólicos de ese mundo. Para estas funciones, la búsqueda de entendimiento comienza a resultar cada vez más onerosa (especialmente porque con el incremento de racionalidad del mundo de la vida las fuentes tradicionales de legitimación son cuestionadas y aumenta el riesgo de disenso) y tiende a ser reemplazada por otros mecanismos de coordinación de la acción que Habermas desarrolla desde la teoría de sistemas de Parsons: el dinero para el subsistema económico y el poder para el subsistema político-estatal. De este modo, “los subsistemas sociales que se diferencian

⁵ En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas ya no usa los términos “trabajo” e “interacción” para referirse a la acción instrumental y a la comunicativa respectivamente. Sin embargo, y como veremos, el abandono de esta terminología está lejos de implicar un quiebre con su lectura temprana en lo que refiere a la interpretación del “trabajo” y su polémica con el marxismo.

a través de tales medios pueden independizarse frente a un mundo de la vida reducido ahora a entorno del sistema” (Habermas, 1992, t. II, p. 259). A estos dos niveles, a su vez, corresponden dos formas de integración: la *integración social*, que se ejecuta mediante mecanismos de acción que armonizan entre sí las orientaciones de acción de los participantes, y la *integración sistémica*, que, por el contrario, se realiza por mecanismos que entrelazan funcionalmente las consecuencias agregadas de la acción desde la perspectiva de un no implicado (Habermas, 1992, t. II, p. 167).

De todas formas, Habermas no evalúa como negativa la diferenciación de los subsistemas respecto al mundo de la vida. En consecuencia, distingue entre dos alternativas:

Las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero y el poder canalizan o bien la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o bien, a la inversa, la influencia del sistema sobre los plexos de acción estructurados comunicativamente. En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida, en el otro, como la “base” (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones de la reproducción material. (Habermas, 1992, t. II, pp. 261-262)

La primera alternativa se correspondería, para Habermas, con la *lógica evolutiva*, es decir, con la dinámica de actualización, sin distorsiones, del potencial de la razón comunicativa. Sin embargo, la *dinámica evolutiva*⁶ efectivamente seguida por las sociedades

⁶ La diferencia entre “lógica evolutiva” y “dinámica evolutiva” es central para el planteo de Habermas, en la medida en que le permite mantener, desde una perspectiva normativa, la idea de que el proceso de racionalización moderno tiene un alcance universal. Más allá de las “desviaciones patológicas” que se registrarían en la dinámica evolutiva efectivamente seguida por las sociedades occidentales habría en la modernidad un potencial de racionalidad que respondería a una lógica evolutiva de carácter universal que exigiría actualización. Sobre la defensa del universalismo en Habermas, véase Heler (2007, pp. 104 y ss.).

occidentales mostraría *patologías*, especialmente porque “la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, y penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados”, lo cual “provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida” (Habermas, 1992, t. II, p. 432).

Este planteo de Habermas mantiene, en líneas generales, una continuidad con su definición temprana —que en un principio parecía simplemente postulada *a priori*— del “trabajo” y su polémica con el marxismo. Aunque su tratamiento teórico se mueve aquí en un plano elevado de abstracción, resulta evidente que para él la diferenciación de los subsistemas —y particularmente del económico— conlleva, entre otras cosas, que también en el mundo laboral las acciones de los sujetos pierdan su anclaje en el mundo de la vida y pasen a ser integradas de un modo funcional-sistémico. Sobre este punto, precisamente, versan las críticas más fuertes que en las conclusiones de *Teoría de la acción comunicativa* el autor formula a Marx. Habermas le reprocha, fundamentalmente, el hecho de haber reducido el fenómeno moderno de la integración sistémica del trabajo a un mero resultado de la dominación de clase de la burguesía. De este modo, el capitalismo como proceso de acumulación indiferente a los valores de uso se presentaría como “apariencia, como la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche”. El problema que ve Habermas es que entonces

(...) este enfoque interpretativo impide que aflore la cuestión de si las esferas sistémicas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal no representan también un nivel de integración superior y evolutivamente ventajoso frente a las sociedades organizadas estatalmente. (Habermas, 1992, t. II, pp. 479-480)

Desde la perspectiva del filósofo alemán parece que la de Marx se trata de una visión romántica que no atiende al paso evolutivo

que significa la aparición de las esferas de integración sistémica. En esta línea, cita Habermas con aprobación la célebre afirmación de Weber según la cual el fin del capitalismo privado no significaría una ruptura con la “jaula de hierro” del sistema fabril, y concluye planteando que la teoría de Marx “no permite una separación suficientemente neta entre el nivel de diferenciación sistémica que la modernidad implica y las formas específicamente de clase en que ese nivel se institucionaliza” (Habermas, 1992, t. II, p. 481). Esta crítica resulta interesante a la luz de la que Habermas formulaba en sus escritos tempranos: si en aquellos señalaba que Marx reducía toda *práxis* humana a “trabajo”, ahora agrega que su supuesta idea de una “liberación del trabajo” está teñida de una visión “romántica” ya vuelta anacrónica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado en las sociedades modernas.

Como puede verse, estos planteos de Habermas van en la línea de romper con aquella tradición marxista que centra su atención en los conflictos del mundo del trabajo y coloca sus esperanzas emancipatorias en la desalienación del trabajo y en el establecimiento de algún tipo de “sociedad de productores libremente asociados” en la que los sujetos podrían realizarse personalmente en su actividad productiva. Perdida esta dimensión, el concepto queda reducido a la mera racionalidad económico-instrumental —la misma que, recordemos, había enfatizado la tradición liberal—, que por su parte habría que recortar en su alcance para dar lugar a las estructuras de la acción comunicativa.

Sobre esta cuestión se vuelve en un texto escrito promediando la década del ochenta, en el que Habermas reflexiona sobre el contexto abierto tras la crisis de los setentas. Tratando de reformular el concepto de “Estado social” —en un momento en el que era objeto de duros cuestionamientos por el neoliberalismo, por entonces en ascenso y consolidándose en el poder del Estado en Estados Unidos e Inglaterra—, el filósofo alemán plantea que los acontecimientos en curso —creciente desocupación y precarización de la fuerza de trabajo, estrechamiento de los regímenes de la seguridad social, procesos de desindustrialización de los países

desarrollados, pérdida de poder de los sindicatos, etc.— interpelan sobre la necesidad de abandonar definitivamente una utopía: la de la “sociedad del trabajo”.

La utopía de la sociedad del trabajo ya no tiene poder de convicción y no sólo porque las fuerzas productivas hayan perdido su inocencia o porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción por sí sola no desemboque en la autogestión obrera. Sobre todo, la utopía ha perdido su punto de contacto con la realidad: la fuerza del trabajo abstracto, capaz de construir estructuras y de transformar la sociedad. (Habermas, 1988, p. 118)

En dicho contexto, la de Habermas no era una voz solitaria. En efecto: por entonces se intensifica un debate intelectual —con epicentro en los países desarrollados— en torno de los planteamientos de una serie de autores que desde distintas perspectivas sostienen que el trabajo está perdiendo la centralidad que tuvo en la vida social y/o económica de las naciones industrializadas. Dos de estos autores son mencionados en este texto de Habermas: Claus Offe y André Gorz⁷. En el próximo párrafo expondremos los argumentos de este último autor, que sigue una línea teórica emparentada con la de Habermas pero enfoca sus planteos de modo más concreto en el mundo del trabajo y sus transformaciones.

2. ANDRÉ GORZ: DELINEANDO LA SALIDA DE LA “SOCIEDAD DEL TRABAJO”

Aunque el filósofo social André Gorz (1924-2007) tiene una larga trayectoria intelectual y una frondosa y variada obra publicada, nos interesa en particular el período que se abre con la aparición de *Adiós al proletariado* (1980). Más allá de las constantes que ya

⁷ En la década del noventa el debate volvería a cobrar fuerza, sobre todo a partir de la publicación en 1995 del libro del economista norteamericano Jeremy Rifkin (1996) titulado sugestivamente *El fin del trabajo*.

eran centrales en sus obras tempranas y que se van a mantener ahora —cabén mencionar la herencia sartreana y la defensa de la autonomía del sujeto, la crítica al productivismo y la militancia ecologista—, es a partir de aquí que se produce un viraje, motorizado tanto por el contexto que se abre con la crisis de los setentas como por la ruptura definitiva con algunas tesis centrales sostenidas tradicionalmente por el marxismo.

En términos generales, el argumento polémico que Gorz mantiene en esta etapa —particularmente frente al marxismo— sigue la línea habermasiana: lo que impugna fundamentalmente es la posibilidad de que los hombres puedan realizarse en su trabajo incluso si se aboliera la propiedad privada de los medios de producción. Según el autor, una de las características del trabajo moderno consiste en que engendra un tipo de socialización particular de los individuos, que denomina “integración funcional”. Con ella, los fines son fijados por el sistema administrativo, y es en el marco de los mismos que el horizonte de acción de los individuos resulta delimitado. Gorz (1997) denomina *esfera de heteronomía* al “conjunto de actividades especializadas que los individuos tienen que llevar a cabo como funciones coordinadas desde el exterior por una organización preestablecida” (p. 51). Nótese que el concepto de “integración funcional” es prácticamente idéntico a lo que Habermas denominaba “integración sistémica”, así como la “esfera de heteronomía” gorziana se corresponde con el “sistema” habermasiano⁸.

En *Metamorfosis del trabajo* Gorz recupera en particular el concepto de *racionalidad económica*, de raigambre weberiana, para profundizar la naturaleza de este tipo de integración funcional, así como sus consecuencias a nivel individual y social. Se trata de

⁸ Gorz (1997) reconoce esta correspondencia; lo único que le critica a Habermas es el hecho de haber confundido dos tipos de “heterorregulación”: la espontánea, resultado de la agregación de acciones individuales (mercado), y la programada, resultado de una planificación consciente impuesta a los individuos independientemente de sus intenciones (p. 53).

un concepto en principio formal, que alude a una modalidad de la razón instrumental consistente en calcular y economizar medios para alcanzar un determinado fin. La cuestión de cuál sea ese fin es indiferente para la racionalidad económica, lo único relevante para ella es el cálculo, el uso eficiente de los medios para alcanzarlo; de ahí su carácter unidimensional. Gorz entiende que con la modernidad el “trabajo” pasa a ser dominado por esta racionalidad: comienza a ser organizado a nivel de grandes unidades, parcelado a través de su división pormenorizada, cuantificado como un recurso y, por tanto, privado de sentido para el individuo.

La crítica que Gorz pretende hacer al marxismo —o por lo menos a ciertas corrientes y prácticas vinculadas a él— se sustenta en la idea de que la integración funcional es un requisito determinado por el aumento de complejidad de la producción material, independientemente del sistema económico adoptado. Ahora bien: en este contexto, la exhortación a que el individuo se realice en su trabajo, que para Gorz es el ideal del marxismo, no puede cumplirse más que subordinando al individuo a su función social, esto es, coartando su libertad. Este habría sido uno de los errores del marxismo, y hasta explicaría en buena parte el fracaso de los socialismos reales. En efecto: el socialismo —en particular el soviético— habría pretendido que los trabajadores se realicen en su actividad manteniendo el régimen moderno de organización fabril. Como esto era imposible, tuvo que tratar de compatibilizar los fines personales con los sociales mediante recursos irracionales: apelar a la fe en la Razón, encarnada en la burocracia del Partido y su planificación de la producción. Esta apelación ideológica solo podía conseguir una cosa: la abnegación de los individuos para aceptar una organización que se les imponía independientemente de sus motivaciones. La conclusión de Gorz (1997) es elocuente:

El fracaso del panracionalismo socialista no puede explicarse solamente por razones históricas y empíricas. Su razón profunda es ontológica: es ontológicamente como la utopía marxista de la coincidencia del trabajo funcional y de la actividad personal, es irrealizable *a escala de los grandes sistemas*. (p. 63)

Ahora bien: Gorz entiende que los procesos económicos y sociales que empiezan a desplegarse en los países desarrollados desde la década del setenta estarían abriendo la posibilidad de pensar un régimen alternativo tanto al capitalismo como al “socialismo real”. En efecto, la creciente desocupación y precarización de la fuerza de trabajo, que empezarían a volverse dramáticas desde entonces, no serían sino los síntomas de un proceso subterráneo más decisivo: la progresiva abolición del trabajo en el seno mismo del sistema capitalista. Así, en 1980 se animaba a afirmar que

(...) la abolición del trabajo es un proceso en curso y que parece llamado a irse acelerando. Institutos independientes de previsión económica han estimado para cada uno de los tres principales países industriales de Europa Occidental, que la automatización suprimirá, en el espacio de diez años, cuatro o cinco millones de empleos, a menos que se lleve a cabo una profunda revisión de la duración del trabajo, de los fines de la actividad y su naturaleza. Keynes ha muerto: en el contexto de la crisis y de la revolución tecnológica actuales, es rigurosamente imposible restablecer el pleno empleo a través de un crecimiento económico cuantitativo. La alternativa está más bien entre dos formas de gestionar la abolición del trabajo: una que conduce a una sociedad del paro, otra que conduce a una sociedad del tiempo libre. (Gorz, 1989, p. 11)

Cabe señalar que para Gorz este proceso no deja de estar vinculado con lo que el marxismo tradicionalmente ha denominado “lucha de clases”. En efecto: en el origen de la crisis de los setentas se encontrarían las revueltas estudiantiles y obreras de la década anterior, así como las conquistas de los trabajadores en pos de una distribución más favorable del ingreso, las cuales habrían contribuido al descenso de las tasas de ganancia (Gorz, 1986, p. 27; 2003, pp. 19-24). En consecuencia, la revolución de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) no debería ser considerada como una variable autónoma, sino como la herramienta más importante que utilizó el capital en su guerra contra las conquistas de la clase obrera.

Gorz cree, no obstante, que este triunfo del capital fue efímero, y por lo tanto también la aparente resolución de la crisis en su favor. Porque al socavar los cimientos de la sociedad salarial por la reducción sistemática del tiempo de trabajo, la misma revolución tecnológica podría volverse en contra del capital. Incluso, Gorz da un paso más: afirma que el capitalismo se encuentra “muerto en vida” y que actualmente tiende a conservar de sí mismo solamente la apariencia. Pues cuando el tiempo de trabajo disminuye y la riqueza se encuentra en función del capital fijo, la perseverancia de la sociedad salarial comienza a carecer de un fundamento económico (la necesidad de la explotación). Retomando una idea de Jacques Attali, señala entonces que el capitalismo se encamina a un modelo en el que

Lo que está preservado no es el sistema capitalista sino el sistema de dominación del capitalismo en el que el salario y el mercado eran los instrumentos cardinales. En efecto, la producción no tiene ni puede tener por objeto la acumulación de capital y su valorización. Ahora tiene como objeto primordial el control de la sociedad y su dominación. Los objetos ofrecidos ya no lo son con objeto de la maximización de los flujos y del beneficio —noción que pierde su sentido en una sociedad en la que los consumidores son pagados para consumir y los productores son un estrato minoritario— sino con el objeto de la maximización del control y de la manipulación (...) Aparato de producción y aparato de control se convierten en lo mismo. (Gorz, 1986, pp. 64-65)

Con este diagnóstico, la salida por izquierda de esta situación queda prácticamente trazada para Gorz. Consistirá en instituir políticas que disminuyan la dependencia de los individuos respecto al aparato de producción-dominación y fomenten la autonomía: reducir la jornada laboral, repartir el trabajo necesario entre todos, instituir un salario social y favorecer las actividades “autodeterminadas”, es decir, aquellas que se ubican más allá de la esfera “heterodeterminada” del trabajo social y resultan, por lo tanto, independientes de los requerimientos del Estado y del mercado.

Se trata de un modelo utópico de sociedad dual en línea con la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida —e igualmente acorde con un concepto de “trabajo” depurado de su dimensión “libertaria” de realización personal y reducido a la mera instrumentalidad.

Resulta relevante para lo que abordaremos a continuación señalar que aunque en sus lineamientos generales la que desarrollamos es la perspectiva de Gorz desde *Adiós al proletariado...* (1980) hasta *Misérias del presente...* (1997), una lectura más atenta del conjunto permite detectar algunos ligeros desplazamientos, más notables particularmente en esta última obra. Nuestra hipótesis consiste en que los mismos obedecen a que progresivamente el autor comienza a prestar más atención a los cambios que vienen teniendo lugar en la organización de la producción, esto es, la creciente influencia que ejercen en estas décadas los distintos modelos llamados “posfordistas”. Es así que en *Misérias del presente...* los argumentos respecto a la imposibilidad de los individuos de reapropiarse de modo autónomo del proceso productivo —tema central hasta entonces en su crítica al marxismo— prácticamente han desaparecido. Gorz aquí pasa a poner el foco en las consecuencias que tienen para los trabajadores las formas de organización productiva que suceden al fordismo. Resulta que todo aquello que este modelo había intentado eliminar comienza a resultar central para la valorización del capital: iniciativa, voluntad cooperativa, e incluso autonomía en el lugar de trabajo.

Este desplazamiento no es tan evidente a primera vista porque Gorz mantiene todavía aquí la crítica a la idea de la “autonomía obrera”, que dirige en particular a los autores que siguen la línea del autonomismo italiano —a quienes revisaremos a continuación. Sin embargo, la crítica que formula ahora muestra un claro desplazamiento argumental respecto de lo esgrimido en obras anteriores. En efecto: Gorz ya no sostiene que esta autonomía resulte imposible desde el punto de vista técnico y de los requerimientos de una industria compleja y desarrollada. Más bien, entiende que el problema estriba en que esta autonomía —que

ahora parece ser posible— no podría realizarse enteramente ni tener repercusiones generales positivas mientras quede circunscrita a los espacios de trabajo:

La autonomía en el trabajo es poca cosa en ausencia de una autonomía cultural, moral y política que la prolongue y que no nace de la cooperación productiva misma, sino de la actividad militante y de la cultura de la insumisión, de la rebelión, de la fraternidad, del debate libre. (Gorz, 2003, p. 51)

El señalamiento es interesante y lo retomaremos en las consideraciones finales. Pero lo que resulta relevante aquí es que este desplazamiento argumental es indicativo de un cambio de perspectiva que de hecho se profundizará en las últimas obras de Gorz⁹, y que efectivamente lo terminará acercando a las posturas del autonomismo italiano.

3. EL AUTONOMISMO: COOPERACIÓN Y AUTONOMÍA COMO ATRIBUTOS INMANENTES AL TRABAJO “POSFORDISTA”

Los planteos del llamado “autonomismo italiano” pueden leerse en términos de una contraposición con las posturas de Habermas y Gorz que estudiamos hasta aquí. Según esta corriente, una clave fundamental para entender los cambios que vienen experimentando las sociedades capitalistas desde los setentas se encuentra en la reestructuración de los procesos de trabajo. La misma se vincularía con el advenimiento del llamado “trabajo inmaterial”, concepto con el que se procura sintetizar una serie de movimientos supuestamente en curso: la crisis del fordismo-taylorismo y la expansión progresiva de modalidades alternativas “posfordistas” de organizar el proceso productivo (toyotismo, acumulación flexible, etc.), la creciente terciarización de las economías desarrolladas y

⁹ Véase en particular la última obra importante del autor, publicada en 2003 en francés y traducida también al inglés (2010).

la imbricación inmanente entre el trabajo y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC).

Es así que Hardt y Negri (2002) —cuyos libros *Imperio* y *Multitud* son seguramente los que mejor sistematizan la postura autonomista, además de ser los que le han dado gran popularidad¹⁰— entienden en primera instancia el trabajo inmaterial como “un trabajo que produce un bien inmaterial, tal como un servicio, un producto cultural, conocimiento o comunicación” (p. 258). Recogiendo algunos de los cambios señalados realizan además una tipología del mismo que en este punto puede resultar clarificadora:

(...) Podemos distinguir tres tipos de trabajo inmaterial que han puesto al sector de servicios en la cima de la economía informática. El primero participa de una producción industrial que se informatizó e incorporó las tecnologías de la comunicación de una manera que transforma el proceso de producción mismo. La fabricación se considera como un servicio, y el trabajo de la producción de bienes durables se mezcla con el trabajo inmaterial, que se hace cada vez más predominante. El segundo es el trabajo inmaterial de las tareas analíticas y simbólicas, que se divide en labores de manipulación creativa e inteligente, por un lado, y en labores simbólicas de rutina, por el otro. Finalmente, el tercer tipo de trabajo inmaterial es el que implica la producción y manipulación de afectos y que requiere el contacto humano (virtual o real), es el trabajo en el modo corporal. Estos son los tres tipos de tarea que lideran la posmodernización de la economía global. (Hardt & Negri, 2002, p. 260)

Estos autores refieren a una “hegemonía” del trabajo inmaterial, pero es importante aclarar que con esta expresión no quieren significar que el mismo tenga actualmente una preponderancia

¹⁰ Aunque cabe recordar que el autonomismo contemporáneo tiene tras sí una larga historia: muchas de sus tesis teóricas fundamentales se remontan a los planteos del obrerismo italiano, surgido en la década del sesenta con exponentes como Mario Tronti y el propio Antonio Negri.

mundial en términos cuantitativos; se trataría, antes bien, de una tendencia que debería interpretarse en términos cualitativos:

El trabajo inmaterial es una parte minoritaria del trabajo global y además se concentra en algunas de las regiones dominantes del planeta. Lo que sostenemos es que el trabajo inmaterial *ha pasado a ser hegemónico en términos cualitativos*, y marca la tendencia a las demás formas de trabajo y a la sociedad misma. En otras palabras, el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en que estaba el trabajo industrial hace ciento cincuenta años, cuando representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo, pese a lo cual ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción. Y lo mismo que en aquella fase tendieron a industrializarse todas las formas de trabajo y la sociedad misma, hoy el trabajo y la sociedad se informatizan, se hacen inteligentes, se vuelven comunicativos y afectivos. (Hardt & Negri, 2004, p. 138)

Sin embargo, lo que más nos interesa destacar es lo atinente a los rasgos que para el autonomismo caracterizan de modo necesario a este “trabajo inmaterial” que comenzaría a adquirir hegemonía. Hay en particular dos características imbricadas que le son adosadas al mismo y que resultan fundamentales para entender estos planteos en contraposición a los que revisamos en los párrafos anteriores. Nos referimos a la cooperación y a la autonomía:

El aspecto central del paradigma de la producción inmaterial que necesitamos dilucidar aquí es su estrecha relación con la cooperación, la colaboración y la comunicación: en suma, su fundamento en lo común. Marx insistió en que, históricamente, uno de los grandes elementos progresistas del capital había sido la organización de los ejércitos de obreros en unas relaciones de colaboración productiva. El capitalista los llama a la fábrica, por ejemplo, les enseña a colaborar y a comunicarse en la producción, y pone en sus manos los medios para hacerlo. En el paradigma de la producción inmaterial, por el contrario, es el trabajo mismo el que tiende a producir los medios de interacción,

comunicación y cooperación para la producción (...) la creación de cooperación se ha convertido en algo interno con respecto al trabajo y es, por tanto, externa en relación con el capital. (Hardt & Negri, 2004, p. 178)

La última afirmación constituye una de las tesis centrales del autonomismo: lo que caracterizaría de modo distintivo al trabajo inmaterial es la conexión necesaria que en el mismo se establece entre cooperación y autonomía. Aunque el trabajo en el capitalismo siempre ha sido “cooperativo”, en el sentido de que sería el resultado de las acciones coordinadas de un conjunto de trabajadores y no de sujetos aislados, solo en el nuevo paradigma esta cooperación dejaría de ser ordenada desde el exterior por el capital (trabajo “heterónomo” en el sentido de Gorz) para pasar a emerger de modo inmanente de los propios trabajadores.

Esta relación interna entre trabajo, cooperación y autonomía es vinculada por el autonomismo a una serie de desplazamientos en los modos de organización de la producción. Con el desarrollo y difusión de las TIC la distancia física tendería a perder importancia, y con ella también las tradicionales modalidades jerárquicas y centralizadas de organización. En su reemplazo, la producción se estructuraría crecientemente bajo la forma de empresas conectadas en redes horizontales de información y comunicación. Esta estructura reemplazaría a las formas anteriores de organización de tipo burocrático-piramidal, que ya no resultarían adecuadas para el control del trabajo en su nueva morfología “inmaterial” (Hardt & Negri, 2002, pp. 262-263).

Hardt y Negri llevan incluso más lejos este último argumento. Revisitando una tesis teórica característica del obrerismo italiano —según la cual la clase obrera representa el polo activo de la relación de clase, que impulsa al capital a reestructurarse (y no al revés)—, los autores interpretan que la reconfiguración del capital que comienza hacia los setentas es una respuesta a las luchas obreras y estudiantiles de la década anterior —que cristalizarían en el llamado “Mayo francés”:

La juventud, que rechazaba la repetición narcótica de la sociedad-fábrica, inventaba nuevas formas de movilidad y flexibilidad, nuevos estilos de vida. Los movimientos estudiantiles obligaron a dar un alto valor social al conocimiento y el trabajo intelectual. Los movimientos feministas (...) elevaban el valor social de lo que tradicionalmente se había considerado como el trabajo femenino, que conlleva un alto contenido de afecto y cuidados protectores y se concentra en los servicios necesarios para la reproducción social. Toda la gama de movimientos y toda la contracultura emergente destacaban el valor social de la cooperación y la comunicación. Esta transmutación masiva de los valores de la producción social y la producción de nuevas subjetividades inició el camino de una enérgica transformación de la fuerza laboral (...) los indicadores de valor de todos estos movimientos —la movilidad, la flexibilidad, el conocimiento, la comunicación, la cooperación, lo afectivo— terminarían por definir la transformación de la producción capitalista de las décadas siguientes. (Hardt & Negri, 2002, p. 243)

La reestructuración productiva se interpreta, de este modo, como la respuesta del capital a la nueva “composición de la fuerza de trabajo”. La hipótesis autonomista es, entonces, que el modelo disciplinario-fordista de organización entró en crisis, ya que no resultaba adecuado para acoplar a esta disruptiva fuerza laboral —cooperativa, autónoma, afectiva, comunicativa, etc.— a los procesos de valorización del capital.

De estos planteos del autonomismo se desprende que aquello que según Habermas y Gorz quedaba progresivamente marginado del sistema productivo como resultado de un proceso evolutivo que se leía como inexorable estaría siendo reintroducido y subsumido nuevamente en el subsistema económico. Así, lenguaje y comunicación, afectos, cooperación y autonomía, lejos de florecer allende los espacios “heterodeterminados” de trabajo, se constituirían en los pilares de la producción de plusvalía en el posfordismo. Las fuertes dicotomías planteadas por aquellos autores —entre sistema y mundo de la vida, entre esfera de autonomía y de heteronomía, entre trabajo e interacción, etc.— se encontrarían en

proceso de hibridación. A principios de los noventas, en un texto precursor, el economista italiano Christian Marazzi (2003) argumentaba explícitamente esta cuestión a propósito de la dicotomía habermasiana entre acción instrumental y acción comunicativa:

La acción instrumental procede del pensamiento que hace cálculos, de esa racionalidad que excluye juicios de valor, relegándolos a la esfera de la comunicación en cuanto esfera separada (...) Con la entrada en la producción de la comunicación, esta separación o dicotomía entre esfera de la acción instrumental y esfera de la acción comunicativa se ve trastocada, desequilibrada. El trabajo posfordista es un trabajo altamente comunicativo, necesita de un alto grado de capacidades “lingüísticas” para poder ser productivo (...) Esto significa que es en el proceso productivo mismo donde se asienta esa capacidad de generalización, ese ir más allá del dato, más allá del acto instrumental-mecánico, que el lenguaje permite efectuar. (p. 28)

Siendo así, y contrariando la evolución prevista por Habermas y Gorz, el trabajo no quedaría determinado en su contenido —al menos no completamente— por aquellos mecanismos impersonales que ataban los comportamientos individuales a los requisitos funcionales de la estructura. En efecto: la iniciativa y el involucramiento de los trabajadores no solo no serían reprimidos sino que serían ampliamente incentivados incluso en vista de mejorar los propios procesos productivos —contrariando así el unidireccional *one best way* taylorista:

(...) Hay un cambio relevante en la época contemporánea, porque la tarea del obrero o empleado consiste justamente en encontrar atajos, “trucos”, soluciones que mejoren la organización laboral. Aquí el saber del obrero no se utiliza a escondidas sino que se exige explícitamente, deviene uno de los deberes laborales. El mismo cambio se registra a propósito de la cooperación: una cosa es que los trabajadores estén coordinados por un ingeniero y otra muy distinta que se les pida inventar nuevos procedimientos cooperativos. (Virno, 2003, p. 61)

Esta última afirmación muestra una clara paradoja de la postura autonomista. Por un lado, se plantea como novedad del paradigma productivo vigente el hecho de que la cooperación emerja de la actividad de los propios trabajadores: se trata de la tesis central sobre la conexión inmanente entre cooperación y autonomía; sin embargo, se plantea, por otro lado, que esto respondería también a una necesidad imperiosa de los procesos de valorización del capital, lo cual se traduciría, más concretamente, en el hecho de que este involucramiento voluntario de los trabajadores sería a su vez una exigencia emanada de las gestiones empresariales. Esto conduce a que tengamos que formularnos algunas preguntas: ¿puede entonces la cooperación autónoma de los trabajadores subsistir como tal? ¿No hay una inconsistencia en este planteo? ¿No peca acaso de un exceso de optimismo?

En realidad, no deberíamos pensar que los autonomistas simplemente están ignorando las tendencias más negativas presentes en los procesos “posmodernos” de trabajo; es decir, aquellas que, como vimos, eran denunciadas por Habermas y Gorz —desocupación, precarización creciente, sobreexplotación, etc. No sin ciertas sinuosidades en la argumentación, el autonomismo llega a reconocer que la presencia de la autonomía y la cooperación en los procesos productivos se inscribe más en el terreno de la posibilidad inmanente que en el de la realidad efectiva. Es ello lo que se trata de plantear al final de *Imperio* con evidente dificultad. Resulta que el trabajo de la multitud, que había sido presentado como la “fuerza colectiva de emancipación y la sustancia de la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo”, sigue encontrando una barrera en esa fuerza negativa y parasitaria que no obstante continúa teniendo efectos, alimentándose de los poderes de aquella y poniendo así un límite a su proyecto libertario: el *imperio*, concepto con el que los autores procuran sintetizar la opresión ejercida por el capital globalizado (pp. 311-315).

4. APUNTES FINALES PARA EL DEBATE

Queremos cerrar este artículo planteando algunos interrogantes que emergen de la contraposición realizada. Las dos líneas de indagación llegan a conclusiones tan disímiles que podría parecer que estamos ante perspectivas teóricas inconmensurables. Creemos que no obstante la distancia que efectivamente las separa, se puede avanzar en un diálogo con ambas que sin pretender hacer una “síntesis dialéctica”, ni mucho menos, permita clarificar el terreno del debate para formular y replantear nuevas y viejas preguntas de relevancia para la filosofía social con pretensiones críticas. Recordando siempre la doble dimensión que encierra la crítica: la búsqueda de fisuras en aquello que aparece como “dado” y la apertura de posibilidades alternativas para el pensamiento y la acción. Es sobre este terreno que procuraremos avanzar en las líneas que siguen: ellas van a cerrar este artículo, manteniendo, sin embargo, abierto el horizonte de la indagación.

El primer punto que queremos enfatizar refiere a la posible neutralización de un tipo de crítica que históricamente estuvo fuertemente anclada a modalidades de trabajo que hoy están siendo cuando menos relativizadas por las tendencias de tipo “posfordista”. Esta crítica se enfocaba en una forma de dominación de tipo funcional, abstracta y burocrática. Recordemos que la misma se comenzó a desarrollar con cierta fuerza hacia fines del siglo XIX —un autor emblemático en este punto es Max Weber— a la luz del nacimiento de la gestión científica del trabajo (Taylor, Fayol, etc.) y del florecimiento de las grandes burocracias privadas y estatales, así como de la extensión de la planificación estatal de la economía.

El mismo contexto alimentó la ya legendaria “crítica de la razón/acción instrumentales” desarrollada por la Escuela de Frankfurt particularmente a partir de la década del cuarenta. Es sabido que esta crítica fue en parte un intento por efectuar una síntesis entre la crítica de la economía política de raíz marxiana y el análisis weberiano sobre el proceso moderno de racionalización

y burocratización. De hecho, el propio Habermas —heredero de la Escuela— planteaba a fines de los sesenta que este contexto era el que justificaba la necesidad de pasar de la “crítica de la economía política” a la “crítica de la razón instrumental”; posicionamiento que lejos de ser original seguía básicamente la tesis del economista de la Escuela Friedrich Pollock sobre el “capitalismo de Estado” ya esbozada en la década del treinta¹¹. Este planteo parecía ser capaz de extender el campo de la crítica, por ejemplo, hacia las grandes burocracias, sean estatales o privadas, sean las de los países capitalistas o las del “socialismo real”.

Las tendencias de tipo posfordista parecen ir, justamente, en la dirección de relativizar la hegemonía de este tipo de dominación instrumental, burocrática y abstracta, lo cual hace que la modalidad de crítica asociada a ella deba ser puesta bajo una severa revisión. Las preguntas que emergen no dejan de ser inquietantes: ¿es posible que la crítica de la razón instrumental haya sido superada ya no por el nacimiento de un nuevo sistema socioeconómico sino por una transformación acaecida en el seno mismo del capitalismo? Y si fuera así: ¿significaría esto que la crítica misma ha sido neutralizada? Naturalmente, estaríamos inclinados a pensar que no, que la crítica, en tanto cuestionamiento de lo existente y apertura de lo posible, continúa siendo una necesidad del pensar —y también de la práctica—, pero entonces deberíamos enfrentar por fin la pregunta más comprometedora: ¿Qué caminos tendríamos que seguir para reconfigurar la crítica y superar este aparente *impasse*?

Es en este punto que interpretamos que los planteos del autonomismo italiano representan un avance —aunque también, como veremos, conduzcan a otros interrogantes. Antes que nada, el autonomismo registra los límites actuales de una crítica del trabajo centrada en su carácter instrumental, heterodetermina-

¹¹ Véase Habermas (1986a). Sobre este pasaje dentro de la Escuela de Frankfurt, véanse también Benhabib (2008) y Postone (2006, cap. 3).

do, funcional, etc. Con base en este reconocimiento se procura recuperar la crítica: la explotación del trabajo en el capitalismo posfordista supondría una “subsunción” —en el sentido dado por Marx (2001b)— ahora ampliada: capacidades y actitudes vinculadas al involucramiento activo, a la comunicación, al trabajo en equipos, a la disponibilidad y apertura al cambio, a la autonomía, etc., estarían siendo interiorizadas incluso por los nuevos dispositivos de control del trabajo¹². Así, no es desacertado afirmar que el autonomismo, ante la crisis de la crítica de la razón/acción instrumentales, intenta reformular la crítica de la economía política de raigambre marxiana. Al mismo tiempo y de un modo complementario, el autonomismo relanza la crítica en tanto apertura de lo posible. Precisamente, en el punto en que empieza a avizorar la posibilidad de realizar aquello que Habermas y Gorz habían enterrado como una utopía romántica: un trabajo inextricablemente unido a la cooperación y la autonomía como matriz central de un nuevo sistema de relaciones sociales “poscapitalistas”.

Sin embargo, insistimos en que este planteo, que en primera instancia parece, más bien, optimista, no deja de ser profundamente ambiguo y paradójico. Así, para estos autores, la subsunción ampliada al capital, que en un sentido abre el campo de lo posible, expresa a la vez un proceso en el que los resortes más íntimos de la subjetividad pasan a operar como medios para la obtención de plusvalía, dando lugar incluso al establecimiento de formas de servidumbre impensadas en el paradigma taylorista-fordista¹³.

En esta brecha entre lo real y lo posible abierta por la crítica es en la que radica el problema más estrictamente político respecto de

¹² Esto puede registrarse claramente en los nuevos discursos del *management* empresarial; pueden consultarse para este punto Boltanski y Chiapello (2002) y Zangaro (2011).

¹³ Este punto tiende a ser más enfatizado por autores como Virno y Marazzi, cuyos planteos se alejan del optimismo militante que en ocasiones tiñe el tono de la obra de Antonio Negri en particular.

la transformación efectiva de lo establecido. Este es, a mi juicio, uno de los puntos más problemáticos del planteo autonomista. Hardt y Negri parecen presumir que la cooperación y la autonomía supuestamente extendidas con la hegemonía del “trabajo inmaterial” llevarían *per se* a un proyecto político de “democracia absoluta” que la multitud estaría en camino a construir “desde abajo” —en oposición a la democracia representativa y a los modernos Estados-Nación, supuestamente en retroceso. Pero, por un lado, estos mismos autores reconocen que la cooperación y la autonomía son, en cierta medida, incentivados por el propio capital — formando parte de mecanismos de autocontrol que reemplazarían progresivamente a los anteriores métodos de disciplinamiento jerárquico; y por otro lado, tal como planteaba Gorz, resulta simplista proyectar la cooperación y la autonomía en el proceso de trabajo directamente y sin mediaciones al plano político. Por lo menos, en tanto y en cuanto aquellas queden circunscriptas a ese proceso en su sentido más restringido. Así, que los trabajadores dialoguen y discutan autónomamente respecto de su desempeño, del modo de desarrollar y mejorar sus tareas, etc., no implica que puedan alterar decisiones sobre otras cuestiones: qué producir, para qué y para quién, qué dimensiones de la vida social sopesar además de la productividad —las ecológicas, por ejemplo—, etc. Evidentemente, para que los trabajadores puedan tener incumbencia sobre esas decisiones —que además exceden los intereses de su industria específica— se necesitaría de mediaciones institucionales hoy escasamente desarrolladas, pues sigue siendo el mercado (y en menor medida los Estados) el que mantiene la soberanía primaria sobre las mismas.

Estos son algunos de los temas e interrogantes que podemos formular como resultado de la contraposición de las dos posturas abordadas. Se trata de cuestiones que, según entendemos, resultan sumamente importantes para un planteamiento crítico respecto del lugar del trabajo en nuestras sociedades contemporáneas. Cuestiones que, por lo tanto, habrá que seguir pensando y desarrollando en futuros escritos.

REFERENCIAS

- Baudrillard, J. (1996). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2008). La crítica de la razón instrumental. En S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 78-89). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Castel, R. (2006). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la ilustración?* Córdoba (Argentina): Alción.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Gorz, A. (1986). *Los caminos del paraíso: para comprender la crisis y salir por izquierda*. Barcelona: Laia.
- Gorz, A. (1989). *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Gorz, A. (1997). *Metamorfosis del trabajo*. Madrid: Sistema.
- Gorz, A. (2003). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Gorz, A. (2010). *The Immaterial*. Calcutta: Seagull Books.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1986a). Ciencia y técnica como ideología. En *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986b). Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena. En *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1988). La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas. En *Ensayos políticos* (pp. 113-134). Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa* (2 tomos). Madrid: Taurus.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud*. Buenos Aires: Debate.
- Heler, M. (2007). Jürgen *Habermas y el proyecto moderno*. Buenos Aires: Biblos.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Marazzi, Ch. (2003). *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (2001a). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001b). *El capital, libro I, capítulo VI* (inédito). México: Siglo XXI.
- Méda, D. (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Méda, D. (2007). ¿Qué sabemos sobre el trabajo? *Revista de trabajo*, 4, 17-32.
- Neffa, J. (2003). *El trabajo humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Offe, C. (1992). ¿Es el trabajo una categoría sociológica clave? En *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro* (pp. 17-51). Madrid: Alianza.
- Poster, M. (1984). *Foucault, marxismo e historia*. Buenos Aires: Paidós.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.
- Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo*. Buenos Aires: Paidós.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.
- Zangaro, M. (2011). *Subjetividad y trabajo: una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Herramienta.



“Sin título”. Diseño digital a partir de tomografías, fotografía y monotipo.
Gabriel Acuña, 2016