

**ENTRE INMANENCIA Y TRASCENDENCIA
ALGUNAS REGLAS DESTINADAS A AYUDARNOS A PENSAR EL TRABAJO***

**BETWEEN IMMANENCE AND TRANSCENDENCE
SOME RULES TO HELP US THINK WORK**

**ENTRE IMANÊNCIA E TRASCENDÊNCIA
ALGUMAS REGRAS PARA NOS AJUDAR A PENSAR O TRABALHO**

*Eric Lecerf***

Enviado: 20/09/2015

Aceptado: 30/10/2015

Resumen:

Pensar el concepto de trabajo no se inscribe en el ámbito de la evidencia, pues el conocimiento del trabajo implica situarse de manera permanente entre lo abstracto y lo concreto, entre lo vivido íntimamente y el reconocimiento público, entre la voluntad del sujeto y la renuncia de esta misma voluntad. Es un lugar de contradicciones, de extrema complejidad. En esta época en que toda acción tiende a volverse trabajo, la búsqueda de sentido sobre este particular objeto, parece esencial para quien considera aún posible influenciar el curso de la historia. Para ello, es indispensable hacer una lectura crítica de los planos de inteligibilidad en los que el trabajo ha sido analizado, y desde ahí pensar en el sujeto, y ver cómo este se sitúa entre la producción del objeto de su trabajo y la producción de sí mismo como sujeto; a través del agente trabajo que no es ni trascendente ni inmanente.

Palabras clave: Trabajo; Inmanencia; Trascendencia; Sujeto; Inteligibilidad.

Summary:

To think the concept of work does not fall within the scope of evidence, because knowledge of labor implies placing yourself permanently between the abstract and the concrete, between what has been lived intimately and public recognition, between the subject's will and resignation of that same will. It is a place of contradictions, of extreme complexity. In a time when every action tends to become work, the search for meaning on this particular issue turns essential for anyone who believes it is still possible to influence the course of history. It is therefore essential to make a critical

reading of the levels of intelligibility in which work has been analyzed, and from there to think about the subject, and see how that subject is placed between the production of the object of his/her work and the production of itself as subject; through the agent of work that is neither transcendent nor immanent.

Key words: Work; Immanence, Transcendence, Subject, Intelligibility

Resumo:

O conceito de trabalho não se enquadra no âmbito das provas, porque o conhecimento do trabalho implica situar de maneira permanente entre o abstrato e o concreto, entre o vivido intimamente e o reconhecimento público, entre a vontade do sujeito e a renúncia desta mesma vontade. É um lugar de contradições, extremamente complexa. Numa época em que cada ação tende a tornar-se trabalho, a busca de sentido sobre este assunto em particular, parece essencial para quem acredita possível sua influência no curso da história. Portanto, é essencial para fazer uma leitura crítica dos planos de inteligibilidade em que o trabalho tem sido analisado, e desde aí pensar no sujeito, e ver como este se situa entre a produção do objeto de seu trabalho e da própria produção como sujeito; através do agente, o trabalho não é nem transcendente nem imanente.

Palavras chave: Trabalho; Sujeito; Imanência; Trascendencia; Inteligibilidade.

* Traducción al español realizada por Pamela Jijón

** Profesor de filosofía en la Université Paris 8, después de haber sido director del programa del Colegio Internacional de Filosofía entre 1922-1998. Sus investigaciones se centran en la filosofía del trabajo y sobre los fundamentos metafísicos de las políticas de emancipación.

En todo pensamiento sobre el trabajo hay una paradoja. Con la llegada de la modernidad, el trabajo se volvió rápidamente un objeto de estudio ante el cual, varias disciplinas científicas, compusieron su propio aparataje de categorías y de predicados, instruyendo un conjunto de análisis en que el conocimiento esperado podía abarcar tanto las singularidades más extremas como la búsqueda de un paradigma propio, para definir una época en su totalidad. Los elementos del lenguaje movilizados se tornaron cada vez más sofisticados, dando muestras de una complejidad que contribuyó a constituir a la mayoría de los sujetos trabajadores como profanos, ellos mismos objetos de una investigación de la que supuestamente no estaban en medida de entender, ni los pormenores, ni los fines.

Al final del siglo diecinueve, los obreros militantes franceses, grandes defensores de la idea de autonomía¹, intentaron apropiarse de los términos de esta investigación todavía en gestación, y hacerse reconocer como los especialistas auténticos. En esta época en que aparecieron los primeros congresos internacionales que trataban sobre legislaciones sociales, la cuestión de la apropiación del lenguaje sabio por parte de las organizaciones obreras, parecía efectivamente decisiva. La escuela francesa de ciencias humanas, fuertemente marcada por el solidarismo², defendió con cierto éxito la idea del paritarismo, no sólo en las instituciones sociales, sino también en los institutos de investigación. Este movimiento tuvo como traducción más prestigiosa la creación en 1920, de la Organización Internacional del Trabajo. A partir de ahí se crearon en toda Europa institutos de tipo paritario centrados en las cuestiones relativas al trabajo³. Contrariamente a la esperanza de los fundadores del movimiento sindical, la difusión de saberes sobre las condiciones de trabajo de las distintas categorías de asalariados siguió siendo un tema para iniciados, pues estos institutos contribuyeron a crear, en el seno del movimiento obrero, una pequeña categoría de especialistas, para quienes el manejo de dichos saberes

se trasformaría en su ocupación principal e incluso en ciertos casos en su oficio.

La investigación sobre el trabajo, pese a los compromisos políticos de personalidades como Georges Friedmann o Pierre Naville, no logra liberarse de esta sofisticación del lenguaje erudito, aunque el concepto de trabajo no haya dejado de demostrar un uso común que permite que cada uno disponga del mismo sin necesidad de recurrir a cualquier elemento de definición previa. Es un término sobre el cual, eruditos y actores sociales, filósofos y políticos, no han dejado de encontrar grandes dificultades para entenderse, pero sobre el cual los niños cuando apenas demuestran voluntad por acercarse a un conocimiento activo del mundo, parecen ya estar listos a apropiarse de su significación plena.

El verbo trabajar no pertenece al régimen de la evidencia en el que podríamos colocar a los verbos tales como comer, dormir, correr o respirar. No podríamos graficar este verbo, como un mimo, sin juntar varias acciones. Este aparece casi como un auxiliar, al mismo nivel que haber. Trabajar se constituye así como una inflexión determinante de toda acción. Ante las acciones directas de las que se nutre el trabajo, éste se constituye en un segundo grado, mejor dicho como una abstracción concreta... Abstracción porque el mismo no es nada más que las acciones que enviste de sus cualidades de trabajo; concreta, porque aunque se trate de un trabajo puramente intelectual, no podría ser reconocido como trabajo sin una traducción material, una efectividad. El conocimiento del trabajo implica este juego de idas y vueltas permanentes entre lo abstracto y lo concreto, entre lo vivido íntimamente y el reconocimiento público, entre la voluntad del sujeto y la renuncia de esta misma voluntad. Es un lugar de contradicciones, de extrema complejidad para quien desee recuperar sus estructuras internas y sus implicaciones sociales; aunque por otro lado aparezca como una evidencia singular para quien afirma “voy a trabajar”.

1 En esta categoría pueden entrar tanto los reformistas como el positivista (1851-1924), fundador del poderoso sindicato del libro, como el libertario Fernand Pelloutier (1867-1901) primer secretario de la Federación de Bolsas de Trabajo, o el banquero Victor Griffuelhes (1874-1922) primer secretario de la Confederación general del Trabajo.

2 Escuela de pensamiento creada en un primer momento por Léon Bourgeois (1851-1925), quien ocupó distintos puestos en gobiernos de centro-izquierda, antes de ser el primer presidente de la Sociedad de Naciones. Dicha escuela fue predominante en el conjunto de las ciencias humanas, sobretudo en la sociología bajo la influencia de Émile Durkheim y de Célestin Bouglé.

3 Es el caso en Francia con la creación del Instituto Superior obrero, en 1931, bajo la iniciativa de Ludovic Zoretti ey Georges Lefranc, ambos intelectuales socialistas que colaboraron con las autoridades de Vichy durante la segunda guerra mundial.

Para este sujeto, independientemente del marco institucional que acoge o no su acción, del objeto sobre el que esta se desplegará, de la parte ínfima o extendida de utilidad común que le será reconocida, él sabe desde el inicio que la inscripción de su acción en el determinante singular que es el trabajo se traducirá en: un gasto de energía, la inscripción en una temporalidad, la relación con el medio en que se movilizará una técnica, y finalmente el lugar de una transformación, aunque esta última sea marcada por el carácter efímero que a veces nos desespera cuando nos enfrentamos a las más banales actividades de cuidado del hogar.

En esta época en que toda acción tiende a volverse trabajo, que la frontera entre producción y consumo se vuelve menos evidente de determinar, que un clima de incertidumbre reina sobre el devenir de las codificaciones del trabajo, esta búsqueda de sentido parece esencial para quien no se resuelve a pensar que la historia es un cúmulo de procesos sobre los cuales no podemos tener ninguna influencia.

Antes de comprometer algunas reflexiones o constataciones sobre este objeto de límites tan borrosos, se requiere establecer algunos requisitos, sin los cuales correríamos el riesgo de permanecer cautivos de una serie de conocimientos comunes, ornamentados o no, por fórmulas herméticas o llenas de jergas que nos convenzan de su carácter científico. Conviene entonces, para quien desee evitar un lenguaje oscuro o muy vago, primeramente determinar el campo de investigación al que se va a referir este ejercicio, luego manifestar su intencionalidad para finalmente, referirse de manera explícita a un plano de inteligibilidad, todo esto permitiendo indicar bajo qué régimen de pensamiento proponemos al sujeto para avanzar en su investigación, o más precisamente para avanzar en el conocimiento de lo que él mismo moviliza cuando interviene en el mundo bajo el modo de actividad que, pese las reservas ideológicas y epistemológicas⁴, continuamos llamando trabajo.

Los campos de investigación para el estudio del trabajo son bien conocidos. Se refieren a ese nudo entre la economía y lo social, y según las situaciones históricas desbordan en el ámbito del derecho, de la tecnología o de la medicina. El trabajo asalariado, que es sólo un modo de socialización entre otros⁵, ocupa el primer lugar hasta el punto de constituirse en el referente absoluto, incluso en el horizonte en el sentido en que la historia de la división del trabajo sería su móvil. Hablar de trabajo, al menos en el lenguaje de los medios, consiste primero en hablar de los medios empleados por los hombres y las mujeres de un lugar dado para ganar aquello que les permita satisfacer sus necesidades. En los países de la OCDE, hablar de trabajo, es primero y ante todo hablar de empleo, sobre todo cuando este falta, cuando tiene la tendencia a volverse un privilegio del que un número creciente de personas está excluido. El trabajo asalariado se acompaña así de una lógica devoradora, que generación tras generación, estrato social tras estrato social, pone en juego una proliferación de restricciones, que terminan haciendo aparecer una suerte de movimiento natural, un tipo de determinismo capaz de subsumir todo deseo de libertad. Así, ¿la venta de sí mismo no aparece como acto voluntario? El trabajo para sí mismo, aquel que efectuamos por fuera de toda inscripción en una forma reconocida de interés general, parecerá dar cuenta de un uso metafórico del término trabajo, como si este último para ser reconocido como tal, necesitara no solo del consentimiento del otro, sino también de la traducción numérica susceptible de establecer un valor.

Es en este marco, bastante reducido, que, desde Adam Smith, se debate la cuestión del trabajo, al punto de constituir un bien común, una suerte de certeza común que sólo algunos poetas o metafísicos podrían cuestionar.

No se trata para nosotros de invalidar este campo de investigación, sino simplemente de traer a la luz que el mismo no abarca la totalidad del trabajo. O más

4 El estudio de un objeto como el trabajo hace extremadamente difícil el disociar lo que sale de la epistemología o de la ideología. Sin entrar en las discusiones de las tesis de Koyré, Kuhn o Foucault sobre las relaciones entre ciencia e ideología, parece difícilmente negable el notar que a la introducción de una serie de parámetros tomados de las ciencias físicas para pensar el trabajo corresponda una representación naturalista de la sociedad, en parte salida de las apologías clásicas de una sociedad calcada sobre el cuerpo humano, es decir naturalmente jerarquizada y desplegando formas de energía de las que el poder-cerebro debe asegurar su dominio.

5 Podemos distinguir 4 formas de socialización del trabajo. El trabajo asociado que, bajo la forma tribal o familiar, interviene primero en la historia de las sociedades humanas; el trabajo autónomo, el trabajo forzado, y el trabajo voluntario, siendo las fronteras entre estos modos problemáticas.

bien que, si este campo cubriría la totalidad de sentidos que movilizamos para pensar el trabajo, esto significaría que algo de nuestra autonomía, incluso de nuestra humanidad, nos fue quitado. Si el trabajo se resume a ser un simple medio para asegurar nuestra subsistencia, sería la idea misma de existencia que perdería una parte de su significado, siendo la organicidad de la vida la que tomaría un lugar más importante; todo ello en un momento en que los compuestos artificiales de la acción toman cada día un puesto de mayor relevancia. Como lo veremos más adelante a propósito de las restricciones de sentido, instituidas por la difusión de las tesis de Marx, la asalarización del trabajo indujo en el seno del universo económico un innegable referente de racionalidad, propicio para escalar los reconocimientos sociales, y, desde ahí asentando la legitimidad de las reivindicaciones de que quienes, retomando a Marx, *venden su vida pedazo a pedazo*. Además, esta forma de mercantilización del tiempo se acompaña también de la pérdida no menor, de una idea de dignidad personal cual se practicaba en los oficios del periodo preindustrial.

La intencionalidad, es también otro elemento del que la investigación no puede desviarse. Pensar el trabajo, implica necesariamente una visión política. Partiendo del hecho de que sería puramente azaroso el retomar la propuesta de Helvetius para quien, es por sustraerse del trabajo que los hombres aspiran acceder al poder⁶, la cuestión del trabajo continúa ocupando un lugar central en todo discurso político.

Incluso cuando el Estado pretende descargarse de esta responsabilidad sobre la sociedad civil, la organización del trabajo es un elemento fundador de lo político en tanto es garante de las condiciones de existencia de la comunidad que lo inició. Este alcance del trabajo por parte de lo político se estableció en primer lugar en la pareja producción-riqueza, luego se desplegó progresivamente como arreglo de un orden bajo el efecto del cual la idea de lo común encontraba una nueva justificación.

Sin retomar de manera íntegra las tesis de Durkheim, podemos constatar que la creciente especialidad del

trabajo social ha ido a la par con la disolución de las formas originales de la solidaridad, comprometiendo una dependencia más fuerte de cada uno con la comunidad cada vez más abstracta. Dicho en otros términos, refiriéndose a lo político que, incluso cuando se reclama para del liberalismo más radical, confiere al trabajo una dimensión disciplinaria capaz de reconstituir en la sociedad lo que se ha perdido con el borrarse progresivo de las costumbres.

Si hay un ámbito en que la neutralidad no sabría desplegarse sin parecer sospechosa, es este, la historia del trabajo ha sido –y sigue estando– marcada por demasiados servilismos, dominaciones y explotaciones de toda índole, como para imaginar que podamos mantenernos al margen de los conflictos que se deducen. Ninguna instancia de investigación podría estar en medida de discutir con neutralidad la legitimidad de los intereses que se expresan, a partir del momento en que los principios que los sostienen, como la propiedad y la igualdad, son a tal punto contradictorios.

Tomar al trabajo como elemento determinante en la comprensión de las sociedades conduce fatalmente a tomar partido, pues todo conocimiento en este ámbito implica sus zonas de sombra, lo que en un terreno en el que el conflicto de intereses es endémico no puede quedar sin efectos.

Por debajo de esta imposibilidad de pensar el trabajo bajo una regla de neutralidad, este acto que no podría suceder sin transformar lo real⁷, implica una heterogeneidad de puntos de vista, que responden tanto a la subjetivación producida en y por el trabajo, como al hecho que este pensamiento moviliza distintos planos de inteligibilidad. Determinaremos cuatro de ellos, que sin ser absolutos ni exclusivos, determinan para cada uno su propio modo de aprehender lo real. Estos constituyen límites ideales frente a los cuales es indispensable tomar posición si queremos dejar en claro a qué realidad nos estamos refiriendo y sobre todo para evitar estas formas de confusión nefastas –y comunes– que hacen que en medio de una discusión centrada en el plano de la inteligibilidad, se llegue súbitamente a extirpar un punto de argumentación

6 En 1758, en *De l'Esprit*, escribía: « Para satisfacer esta pereza cada uno aspira al poder absoluto, el cual, dispensándolo de todo cuidado, de todo estudio y de toda fatiga de atención, somete servilmente a los hombres a su voluntad » (Helvetius 2015, cap XVIII).

7 Es evidente que en toda teorización del trabajo el axioma propuesto por Marx en sus Tesis sobre Feuerbach, acerca de un mundo que no podrá darse sin transformarlo, se impone porque el trabajo es nuestro método exclusivo de transformación del mundo.

proveniente de otro plano sin el cuidado de asegurar la mínima coherencia con el propósito.

El primer plano, es evidentemente el de las necesidades, que reclama, para ser pensado, el ser sostenido en una relación directa con las formas más inmediatas de lo concreto. Todo ello conservando en mente la redefinición permanente de lo concreto que no es en nada un relativismo, sino una expresión del movimiento permanente que anima a las sociedades. Movimiento que ha tomado el nombre de progreso, hasta esta época en que se ve el futuro de nuestro planeta puesto en duda por una aceleración sin precedente de las contaminaciones ligadas a la actividad humana. Las necesidades se refieren en primer lugar a todo aquello que permite a la vida conservarse. Más allá de las líneas de acción originales designadas por los verbos como comer, cuidarse, vestirse, abrigarse; se trata de un plano que conoce una extensión permanente pues se suman otras líneas de acción tales como moverse, educarse, comunicarse... Este plano de inteligibilidad es evidentemente el de la economía, o más bien aquel que hizo que la economía migre del dominio privado al que se referían Xenofón o Aristóteles, hacia lo que el siglo dieciocho llamará economía política.

Este es un plano que tiende a ocupar un puesto dominante, incluso a posicionarse como la única instancia de discusión sobre el trabajo. Sin embargo, es en este plano en que el trabajo cede su lugar ante el concepto de producción, término que supone eliminar las ambigüedades metafísicas ligadas al trabajo, al punto de servir como modelo para pensar las actividades humanas de servicio, cada vez más sometidas a la evaluación de tipo productivista.

Pensar al trabajo por fuera de este plano de las necesidades nos condenaría ciertamente a quedarnos en el plano de la pura abstracción, y a olvidar que somos un cuerpo; pero reducir al trabajo a este plano, sería, como lo dijimos a propósito de la predominancia del esquema salarial, admitir que no somos nada más que un cuerpo, y haciéndolo reduciríamos al historia a un proceso captivo de los determinismos económicos.

El segundo plano es el de la experiencia, de esta formación del sujeto del que la filosofía ha problematizado los desafíos bajo el término de ontología. Cada uno sabe que el trabajo es una base determinante de la formación de sí mismo. Este es un punto de acuerdo entre Freud⁸ y Jung⁹, entre Wallon¹⁰ y Canguilhem¹¹. Lo que no aparece como evidente es para qué es para lo que el trabajo nos forma. Para uno de los fundadores de la búsqueda sociológica Frédéric Le Play¹², el espacio en que la experiencia del trabajo es más fecunda es en el ámbito de la disciplina; mientras que para Augusto Comte, es más bien una lección de humildad que el trabajo nos ofrece a través de la relación directa que éste inicia con la materia¹³.

No podríamos imaginar un trabajo, que de una forma u otra no movilice nuestra capacidad de hacer experiencia, de inscribir en nuestro capital de saberes nuevos datos. Estos conocimientos se asientan tanto en el dominio de la pura abstracción como en el registro del hacer, o de manera más simple en las actitudes y gestos cuyo uso manejamos incluso antes de saber nombrarlos. En toda forma de acción la experiencia es a la vez instrumento, motor y revelador. Una acción poderosa, innovadora, será una acción que dejará en nosotros un rastro tan marcado que nos sentiremos transformados. La pregunta es entonces saber si es que la experiencia engendrada por el trabajo se singulariza en alguna otra forma de experiencia. Y es en este punto en que interviene la necesidad. Podemos pensar el trabajo por fuera del plano de la necesidad, pero el trabajo teje necesariamente un contacto mínimo con una necesidad que puede ser material o espiritual, moral u ordenada por el otro, personal o comprometida bajo el régimen del interés colectivo, inmediatamente perceptible o implicada en el juego de separaciones más o menos consistentes. Es en esto que el trabajo se distingue radicalmente del juego que pueden tener en común con lo serio, el compromiso de sí mismo, la movilización del tiempo, el esfuerzo consentido.

Un juego es su propia necesidad, lo que explica, al menos en un sentido, su capacidad de encantar al

8 Ver *Malaise dans la civilisation* (1930)

9 Ver *Psychologie de l'inconscient* (1913)

10 Ver *Principes de psychologie appliquée* (1930)

11 Ver *Milieu et Normes de l'Homme au Travail* (1947)

12 Ver *La réforme sociale en France* (1864)

13 Ver *Le prolétariat dans la société moderne* (1849)

sujeto. Mientras que el trabajo, implica ciertamente la expresión de una voluntad, pero de una voluntad que se enfrenta a la necesidad, que se pone en movimiento para cumplirla, sobrepasarla, y transformarla en libertad. La experiencia que está en juego implica la certificación de la voluntad en la confrontación con la necesidad. Y es en este punto en que la dimensión ontológica interviene, sobre todo a través de la orientación dada a la atención que condicionaría las condiciones de efectividad de la experiencia. La búsqueda del cociente de gasto de energía más favorable para el sujeto ¿implicará el recurso al hábito que distancia todo aquello que contradice lo inédito? O al revés, ¿entregará a este inédito una posición central para que el trabajo se vuelva creación? Creación de objetos nuevos, creación de espacios, creación de sí mismo.

Una situación *normal* de trabajo se manifestará en una mezcla de ambos. Y seguido, es entre la atención de la que se nutre nuestra intervención de lo inédito y la vigilancia que separa todo lo que no es un hábito, que nos es dada nuestra posición de autonomía de sujeto.

El tercer plano, es el de la sociabilidad, de la relación con el otro. Nadie podría cuestionar que el trabajo es un elemento clave de la experiencia compartida. No es necesario retomar aquí la clásica discusión sobre la división del trabajo, que implica efectivamente una sociabilidad en dos orientaciones, por un lado la repartición de las tareas que induce a la especialización, y por el otro la repartición del esfuerzo que se traduce en la asociación¹⁴. El trabajo induce una relación con el otro en quien ve al anunciador, iniciador o destinatario de la necesidad.

En cuanto a la historia de los hombres, no podemos negar que la inscripción de una parte de las actividades bajo el régimen del trabajo haya contribuido a la constitución de un lenguaje cada vez más especializado, con el fin de promover el compartir la experiencia, su difusión, su reproductibilidad. Diríamos entonces con Rousseau que ¿el lenguaje nació del trabajo? No, pues hay de manera evidente otras razones para comunicar con el otro, que el compartir esta experiencia

específica. Pero por un lado sí, el estudio del trabajo nos sitúa en el plano de la inteligibilidad que es la sociabilidad, el homo *faber* está necesariamente dotado de un instrumento de comunicación complejo y evolutivo. Pero debemos mitigar este punto y resistir a la doble tentación que habita la disposición antropológica del trabajo. La primera consistiría en pensar que lo social pueda ser en sí mismo la zona en que se efectúa el trabajo, lo que conllevaría el pensar que todo trabajo tendría en sí mismo una virtud social –y por lo tanto olvidar que el ejercicio de la voluntad que es la fuente del trabajo puede permanecer en perfecta autonomía. La segunda nos conduciría a pensar que el trabajo es el móvil interno de toda sociabilidad, lo que sería pensar que es en y por el trabajo que esta interviene– lo que sería una negación de toda idea de democracia o de fraternidad, incluso de amor. Entonces, si no acreditamos la idea de una alteridad que sería producto del trabajo podemos afirmar con Jules Vuillemin que esta es “develada por él”¹⁵, es decir que la alteridad encuentra en el trabajo referencias que le permiten ser cuestionada, problematizada. El *nosotros* no es en sí mismo un sujeto del trabajo, aunque mantiene con él una relación dialéctica evidente. Como lo escribe André Gorz, el mito del lazo social creado de manera mecánica por el trabajo no es sino un engaño, en la medida en que omite recordar que es más bien en las disposiciones de conflicto que atraviesan los territorios del trabajo donde se anuda en sentido estricto el sentimiento colectivo. Podemos entonces decir, que el trabajo no es la fuente del nosotros, pero que éste ha encontrado en aquél terreno de experiencia que es transferible más allá de la esfera del trabajo, de una manera más general en las formas de acción colectiva que han encontrado en él sus métodos.

El cuarto y último plano de inteligibilidad es el del valor. Conviene entender a este término desde el ángulo de la heterogeneidad de sentidos que encuentra su fuente en la manera, de la edad clásica, de marcar la cualidad de una persona, y se reencuentra en las declinaciones contemporáneas propuestas como teorías económicas del valor, como las que se inician en el siglo diecinueve con Ricardo, en las cuales la per-

14 En *Le système des contradictions économiques* (titulado también *Philosophie de la Misère*), Proudhon da como ejemplo la elevación del obelisco de Louxor en el centro de París. Pues 200 granaderos fueron necesarios para montar el obelisco en pocas horas, mientras que uno solo de ellos habría podido trabajar 200 días y no lo hubiera logrado.

15 En *L'être et le travail*, publicado en 1949.

sona no está sino raramente convocada. Al pensar el trabajo, tenemos que pensar al valor en un entre-dos, que, sin refutar la distinción kantiana entre valor relativo (que marca la utilidad) y un valor absoluto (que tiende a alcanzar la dignidad), subsumiendo ambas en una acaparación esencialista de la acción que encuentra en sí misma su principio original.

Nombrar “trabajo” a una parte de la actividad, es a su vez marcar lo que en la vida escapa al trabajo. Esto nos lleva a realizar una separación ante la obligación que la necesidad nos impone, independientemente de su origen. El valor reposa así, en lo que en el centro de una actividad marcada por el sello de la necesidad, logramos constituir como libertad. Es lo que el trabajo crea, lo que suma al mundo, o que el objeto producido no podría encarnar por sí mismo. La economía toma de ahí lo que compone la plusvalía, mientras que la moral retiene la manifestación ejemplar de un ser entregado a acceder a una forma superior de realización personal o colectiva. El hecho de que a este valor le correspondan tanto una dimensión económica, como una moral o social, y que sea tomada en cuenta por la experiencia personal y colectiva, podría llevarnos a levantar este plano de inteligibilidad a un nivel superior. Ese es el peligro del valor. Pues, como se sitúa del lado de los fines, tiende a querer torcer todos los móviles hacia su propia realización. Esto, lo hace caer en la pura retórica y lo hace mutar en argumento de propaganda para quien quiere poner el trabajo del otro bajo su autoridad. Así, aunque es esencial el no abandonar este plano de la inteligibilidad, sin el cual el valor de la libertad no sería sino una compensación, conviene conservarles un lugar equivalente a los otros tres.

Antes de pensar estos cuatro planos de la inteligibilidad habíamos hablado de un “régimen de pensamiento”. Podemos decir, que todo lo que hemos expuesto sobre el trabajo a partir de nuestro pensamiento, no podría advenir si nos contentáramos en permanecer en esa exterioridad prudente que ha servido de base a la casi totalidad de las teorías del trabajo que se

han desarrollado en los dos últimos siglos. En efecto, a la mayoría de filósofos, ensayistas o reformadores que se han enfrentado a la pregunta del trabajo, les ha parecido fuera de lugar el integrar el análisis de la acción misma que ellos establecían al momento de constituir su juicio. El trabajo sobre el que exponen sus reflexiones les debía parecer de una esencia completamente ajena a la movilización que implica toda investigación. El ejemplo más fuerte es seguramente el de *The Human Condition* de Hannah Arendt, cuya categorización¹⁶ se ha sostenido como doxa, aunque plantea de manera explícita la vida del espíritu en un más allá que se inscribe en un esquema platónico¹⁷. Y cuando Arendt atribuye a Marx el título ambiguo del más grande filósofo del trabajo, lo hace en un sentido restrictivo del trabajo como producción, y de ninguna manera refiriéndose a una definición más amplia que integraría el trabajo que Platón, San Agustín, Marx y Heidegger, y ella misma, tuvieron que llevar a cabo para componer un pensamiento dotado de un mínimo de coherencia.

Esto no es solamente una paradoja, es una negación inconcebible. Pues, ¿cómo es posible imaginar que el pensamiento, estructurado, riguroso, creador, pueda ser otra cosa que un trabajo? Como si el pensamiento estaría exento de cualidades y límites que harían que una acción sea llamada trabajo. Es en este régimen de exterioridad del pensamiento que el trabajo nos es presentado, sobre todo bajo el modelo del trabajo obrero. Se trató de trazar una frontera inviolable entre el orden de un pensamiento supuestamente libre y un trabajo alienado. Raros, muy raros, son aquellos que, como Simone Weil, defendieron la tesis de una asociación del pensamiento y del trabajo. Para esta filósofa, comprometida, que de manera voluntaria decidió trabajar como obrera en las industrias de Renault, para analizar cómo la atención era movilizaba¹⁸, un pensamiento desencarnado de toda relación con lo concreto da cuentas de una alienación igual a aquella de un trabajo manual en el que no está reservada ninguna incitativa para el pensamiento.

16 Entre el trabajo cuya naturaleza es efímera y que sostiene a la vida por el consumo, la obra que dura y constituye un mundo y en fin la acción que es el motor de la historia y se enviste del sentido político.

17 Especialmente en el Menón, texto en el que vemos que aprender no implica las mismas modalidades de pensar cuando somos libres de nuestro tiempo, o al contrario cuando estamos sometidos a un tiempo limitado por la necesidad, ordenada o no por el jefe. Para Platón, el pensamiento puede ser libre únicamente cuando se constituye en una perfecta extrañeza con cualquier finalidad inspirada por la necesidad.

18 Experiencia que dio lugar veinte años más tarde a la publicación de sus carnets bajo el nombre de *La condición obrera*.

Weil sigue las enseñanzas de Proudhon, que en este punto han seguido siendo ejemplares, en la medida en que es el primero en haber introducido la idea de que el pensamiento se compone sobre el modelo de la acción practicada por la mano¹⁹. Otros lectores de Proudhon como Charles Péguy, Georges Gurvitch, Henri de Man, se inscribieron en esta tradición que fue marginalizada por el régimen de pensamiento dominante, tanto en los defensores del liberalismo económico como en la mayoría de los socialistas, quienes, pese a las celebraciones de una historia que se supone inscrita en el perfecto materialismo, no han dejado de levantar una frontera de naturaleza puramente espiritualista en el centro de la misma actividad humana.

Para desarrollar este punto, esencial si queremos comprender nuestras dificultades al momento de pensar el trabajo en su globalidad, y sobre todo para entender por qué el régimen de pensamiento que se despliega sobre él lo hace desde la exterioridad, podríamos recordar el famoso ejemplo: *Una extraña locura se ha apoderado de las clases obreras de los países en que reina la civilización capitalista. Esa locura es responsable de las miserias individuales y sociales que, desde hace dos siglos, torturan a la triste humanidad. Esa locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda del trabajo, que llega hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de su prole.*

Esta cita está presente en la mayor parte de manuales de filosofía, de historia o de sociología que traten sobre el trabajo, y está presente como una de las primeras grandes refutaciones del “valor trabajo”. Esta cita es tomada de la primera página de la célebre obra *Derecho a la pereza* de Paul Lafargue, yerno de Karl Marx, y cuya ironía de la historia hace que aunque la propagación del texto se deba en su gran parte al medio anarquista, es en gran medida contra ellos que

fue escrito. En efecto, cuando Lafargue publica este texto²⁰, se trataba para él de perseguir, en el seno de la Internacional socialista, el combate que había llevado Marx contra los partidarios de Proudhon, y de manera más general contra todos aquellos que continuaban reivindicando una moral emancipadora del trabajo. O, para retomar nuestro tema, un combate contra todos aquellos que seguían refiriéndose a un régimen de pensamiento en el que la mano y el espíritu serían indisociables.

Como buen discípulo de Marx, no es sobre el trabajo en cuanto tal que Lafargue reposaba su crítica, sino sobre el sentimiento de *esencialidad* que da al trabajo un valor que desborda los marcos de los intercambios económicos. Lafargue quería organizar su combate contra la esperanza, que sostenían la mayoría de militantes obreros y socialistas de su época acerca de la emergencia de un trabajo emancipado. Militantes para quienes la pregunta del poder político, incluso de las modalidades de institución de la propiedad, tenían una menor importancia frente a los procesos por los cuales el obrero podía o no conservar la organización de su trabajo²¹.

La abolición del trabajo asalariado, que era la consigna más extendida entre la clase obrera, debe entenderse de dos maneras:

- Para Lafargue así como para la casi-totalidad de los discípulos de Marx, este objetivo tiene sentido solo al interior de la socialización de los modelos de producción, que hará que la condición asalariada, que se halla extendida al conjunto de la sociedad –campesinado incluido- sea planteada bajo la autoridad pública, cambiando de naturaleza y pareciéndose a una forma de servicio común, cuyo objeto es la realización equitativa de las necesidades²².

19 Punto teorizado en el sexto estudio de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, pero que está presente en toda su obra, por ejemplo en los *Majorats littéraires* donde escribe: « aquel que tiene su idea en la palma de la mano es un hombre muchas veces con mayor inteligencia, en todo caso más completo, que aquél que la lleva en su cabeza, incapaz de expresar de expresarla de otra forma ».

20 Este texto panfletario apareció inicialmente en la revista *L'Égalité* bajo el título de *Le droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848*. En 1883 fue publicado en forma de ensayo. Maurice Dommanget, en su introducción redactada en 1969, indica que Lafargue habría esperado la muerte de Louis-Mathurin Moreau-Christophe para publicarlo. Pues, lo esencial de las referencias que Lafargue moviliza tenían su fuente en *Droit à l'oïveté*, publicado por Moreau-Christophe en 1849.

21 La primera huella escrita que instituye reglas a cada oficio se encuentra en el *Libro de los oficios*, redactado en 1268 por Etienne Boileau bajo pedido del rey Louis IX. Este trabajo trataba de los oficios de París y para cada uno indicaba las estructuras de aprendizaje, las modalidades de integración, las jerarquías internas así como las formas y procesos de fabricación.

22 Eduard Bernstein, es uno de los primeros marxistas en cuestionar tal dogma, su ensayo *Socialisme théorique et social-démocratie pratique* publicado en 1898, reconoce en este punto una virtud real de la tradición proudhoniana.

- Para los socialistas de tendencia libertaria se tratará más bien de un reapropiación del trabajo, no a título de un poder a ser conquistado sino más bien como potencialidad común. Terminar con el trabajo asalariado implicaría dar todo el sentido al concepto de “capacidades obreras” inventado por Proudhon²³ quien preconiza todas las formas de autonomía de la clase obrera, desde las mutualistas, las asociaciones de resistencia, hasta las cooperativas de producción.

En el primer caso el trabajo es pensado como una obligación de la que conviene compartir el peso, estando la dignidad del sujeto relacionada de manera casi exclusiva con el grado de su concientización política. Mientras que en el segundo punto, el trabajo sigue siendo el lugar de la constitución de un sujeto autónomo. En el primer caso la acción está volcada hacia una conquista política del poder, mientras que en el segundo toda revolución parece implicar un dominio de sí mismo que no puede satisfacerse de una condición servil, ni de una relación pervertida en un poder de acción cuya fuente sería la experiencia del trabajo.

Retomando un tema que será desarrollado medio siglo más tarde por Simone Weil, no se puede esperar un pueblo servil, humillado, que invente condiciones de emergencia de una libertad auténtica²⁴.

Aunque la tesis de una constitución del trabajo como valor antropológico no está ausente de la obra de Marx²⁵, es en el marco del positivismo histórico que inicia su famoso *juicio sobre el trabajo*. El dominio que el hombre adquiere sobre la naturaleza no tiene sentido sino en una alteración de su propia naturaleza, es la forma de reificación que Marx conserva como huella de sus lecturas del Hegel dialéctico de la *Fenomenología del espíritu*. Hoy en día no hay ningún comentario de la obra de Marx que omita citar los *Manuscritos del 44*, donde se expone la tesis de la alienación del trabajo descompuesta en 4 momentos.

El primer momento es el de la exteriorización del sujeto en el objeto que se realizó por el trabajo. Muy cercano del fenómeno de objetivación descrito por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, este primer grado constituye el origen. Como ya lo había profetizado Locke para justificar la institución de la propiedad privada²⁶, esta exteriorización del ser en su producción engendra un sentimiento de fragilidad en la medida en que dicha propiedad puede serle arrebatada en cualquier momento, y ser puesta al servicio de intereses contrarios a los suyos. Marx no realiza ninguna reflexión particular sobre las medidas conservadoras que el sujeto se ve obligado a inventar para reducir los efectos de dicha objetivación; sino que se limita a señalar en qué medida esta inscripción de la alienación en el plano ontológico es a la vez original y permanente; dada la reiteración sin cesar acrecentada en los efectos de la especialización del trabajo. Es un dolor, que a diferencia de la dialéctica hegeliana no es directamente una fuente de toma de conciencia de sí mismo.

El segundo momento de la alienación adopta como base el campo de lo social, bajo los auspicios de la modernidad, y toma la forma de la opresión salarial. El sujeto que conoció ya el primer momento de la exteriorización de sí en la producción, se ve imposibilitado para resolver por sí mismo el problema de las necesidades. Desde este momento tendrá que pasar por la mediación del sueldo que le es dado a cambio, primero por el producto de su trabajo, luego por su fuerza de trabajo, y por último por el cociente que debe dividir esta última en porciones normadas de su tiempo. En este momento no se trata para Marx todavía de establecer una ley de salarios²⁷, ni de enfrentar la servidumbre y el reconocimiento implicados en cada intercambio monetario, sino de mostrar que el carácter fenomenal del dinero está ligado a la constitución de la fuerza de trabajo en producto.

Marx inscribe en este proceso de alienación un tercer momento que podríamos nombrarlo como for-

23 En *De la capacité des classes ouvrières*, ensayo redactado en 1864 en respuesta a los militares socialistas que pretendían presentarse su candidatura a las elecciones legislativas.

24 Principalmente en su ensayo *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, redactado en 1934, pero publicado por primera vez de manera póstuma en 1955 bajo el título de *Oppression et Liberté*, en la colección « Espoir » dirigida por Albert Camus.

25 La referencia movilizadora para defender esta concepción antropológica del trabajo en la obra de Marx es la página que introduce la 2da sección del libro 1 del *Capital*, en la que distingue las realizaciones de la araña y de la abeja frente al trabajo del tejedor y el arquitecto.

26 En *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*

27 Establece los fundamentos de esta ley de salarios 3 años más tarde en la redacción de *Travail salarié et capital*.

ma *subjetiva*. Después de haber atravesado el dolor de la pérdida de sí mismo en el producto que se le ha vuelto extranjero, seguido de la inscripción necesaria de la mediación para cumplir con sus necesidades; el sujeto se constituye en extranjero para sí mismo. El sujeto produce una forma de sí mismo que conferirá y retirará las identidades que le sean atribuidas. El sujeto ya no se limita a vender pedazo a pedazo su fuerza de trabajo, ni a alquilar secuencias cada vez más largas de su tiempo de vida, sino que consiente el transformarse en instrumento, y de ahí que termine considerando a su cuerpo como extranjero a sí mismo; extranjero a ese sí mismo que permanece en fuga en una percepción íntima de la conciencia.

El cuarto momento de esta alienación será aquel de la extrañeza pura, de un sujeto que después de haber hecho el luto de la integridad de sí mismo, constituye toda cosa en objeto, y por ello en mercancía.

Este texto no permite definir lo que es el trabajo, ni tampoco sacar los elementos que servirían para distinguirlo de los otros modos de actividad. Pero realiza una reflexión global sobre el trabajo desde una aproximación fenomenológica de la que Marx se hará el defensor intransigente²⁸.

Es interesante notar que Marx dejó estos manuscritos en cartones que fueron rápidamente olvidados, y que, cuando retomó alguno de los lineamientos allí planteados como en su *Introducción a la Crítica económica y política*, sería para indicar que la abstracción y la simplicidad den las que el trabajo pudo haber sido una vez pensado, no fue sino el producto de un periodo histórico cuya complejidad fue eliminada por el sistema manufacturero.

El momento de ruptura fue el de la escritura de la crítica que produjo acerca de la obra de Proudhon, en 1847, que lo condujo a ver en esa búsqueda solo una discusión estéril relacionada con una metafísica sin ninguna implicación concreta. De Proudhon, a quien había primero puesto como ejemplo del hombre real, Marx hará tres años más tarde una crítica sin concesiones, publicando *Miseria de la filosofía*, texto que marca una ruptura en su obra. Aquí al concepto de trabajo se sustituye el de producción, que permite

salirse de todas las contradicciones inherentes a un pensamiento real del trabajo. De un trabajo en el que se juegue algo esencial de nuestra humanidad, y cuyos debates contemporáneos sobre los modos de actividad iniciados por el universo numérico nos entrega toda su agudeza.

Pero nos falta todavía reactivar una crítica sobre lo que movilizamos, construimos, gastamos de nosotros mismos en esta forma singular de acción a la llamamos trabajo. Nos toca todavía encontrar el hilo de racionalidad implicado por una acción cuyo origen está en la necesidad y cuya finalidad está en el develar una libertad. Deberíamos liberarnos de esta doble *doxa* de impermeabilidad entre el trabajo y el pensamiento, y la de un trabajo que encuentra todo sus requisitos en la valorización que hace de él el salario.

En *Las palabras y las cosas* Michel Foucault reconoce la existencia de tres casi-trascendentales, la vida, el lenguaje y el trabajo. Más allá de la suerte que fue reservada al trabajo en la obra de Foucault quien lo integró a su episteme como perfecta exterioridad, incluso como pliegue trágico en el que la humanidad no habría conocido otras formas de existencia que la servidumbre y la obediencia, esta convergencia se inscribe en falso frente a las representaciones dominantes en las que el trabajo es dado como fenómeno histórico al cual no se puede asociar nada de lo formado por el pensamiento.

Sin duda alguna, entre estos tres casi-trascendentales, para Foucault es el trabajo el que más merece la aposición del casi. Tal vez es aquí dónde se puede plantear una filosofía del trabajo, pensándolo como agente permanente de ese casi. Ni trascendente ni inmanente, sino en un territorio en el que el sujeto no puede sino confundirlos, al estar situado en una disposición en la que deberá reservar un lugar a la resolución de sus necesidades y a la experiencia que lo forma como sujeto, tanto para acceder a la socialidad necesaria como para alcanzar el valor gracias al cual podrá concebir el respeto de sí mismo que hoy, aparece cada vez más frágil.

Y de esta manera volver a encontrar la capacidad de movilizar lo que George Eliot escribe en lo que sigue

28 Se podría señalar la excepción que constituye la *Introduction à la Critique de l'Economie*

siendo una de las más bellas novelas sobre el trabajo, Afdam Bede:

«Como acababa de toma esta decisión, llegó muy cerca del final de su carrera y escuchó el ruido de los martillos que se activaban para recuperar el buen estado de la vieja casa. Este ruido de herramientas, es para un buen obrero que ama su trabajo, como los ensayos de la orquesta para el violinista que debe tocar en

la apertura: las fuertes fibras se ponen a vibrar como de costumbre, y lo que, hace un instante, era alegría, irritación o ambición, comienza a transformarse en energía. Toda pasión que se expresa fuera de nosotros mismos se vuelve fuerza, ya sea que se manifieste en el trabajo de nuestros brazos, la dirección de nuestra mano o la actividad creadora de un pensamiento silencioso».²⁹

29 «As he made up his mind to this, he was coming very near to the end of his walk, within the sound of the hammers at work on the refitting of the old house. The sound of tools to a clever workman who loves his work is like the tentative sounds of the orchestra to the violinist who has to bear his part in the overture: the strong fibres begin their accustomed thrill, and what was a moment before joy, vexation, or ambition, begins its change into energy. All passion becomes strength when it has an outlet from the narrow limits of our personal lot in the labour of our right arm, the cunning of our right hand, or the still, creative activity of our thought»

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. 1981. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy
- Comte, Auguste. 1946. *Le prolétariat dans les sociétés modernes*. Paris : Editions des archives positivistes
- Durkheim, Émile. 1986. *De la division du travail social*. Paris : PUF
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France*. Paris : Seuil
- _____ 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard
- _____ 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard
- Freud, Sigmund. 1930. *Malaise dans la culture*. Paris : Broché
- Gorz, André. 1988. *Métamorphoses du travail*. Paris : Galilée
- Helvetius, Claude Adrien. 2015. *De l'esprit*. Paris : Broché
- Jung, Carl. 1913. *Psychologie de l'inconscient*. Paris : Broché
- Lafargue, Paul. 1965. *Le droit à la paresse*. Paris: Maspero
- Le Play, Frédéric. 1867. *La réforme sociale en France*. Paris : Plon
- Marx, Karl. 1967. *La lutte des classes en France*. Paris : Editions sociales
- _____ 1985. *Le Capital*. Livre 1. Paris: Flammarion
- _____ 1950. *Misère de la philosophie*. Paris: Costes
- _____ 1969. *Manuscrits de 1844*. Paris: Flammarion
- Proudhon, Pierre Joseph. 1977. *De la capacité des classes ouvrières*. Paris : Flammarion
- _____ 1924. *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris: Flammarion
- Wallon, Henri. 1930. *Principes de psychologie appliquée*. Paris: Broché
- Weil, Simone. 1997. *Cahiers. Œuvres complètes*. Paris: Gallimard
- _____ 1951. *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard
- _____ 1955. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris: Gallimard