

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Trabajo e interacción: problemas de la crítica de Habermas a Marx.

Nicolás G. Pagura.

Cita:

Nicolás G. Pagura (2011). *Trabajo e interacción: problemas de la crítica de Habermas a Marx*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/83>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

IX Jornadas de Sociología
Pre ALAS Recife 2011
Capitalismo del siglo XXI, crisis y reconfiguraciones
Luces y sombras en América Latina
8 al 12 de agosto de 2011

Título de la ponencia: Trabajo e interacción: problemas de la crítica de Habermas a Marx

Mesa: 08 La teoría crítica en la actualidad de las ciencias sociales

Autor: Nicolás G. Pagura

Referencia institucional: Becario de posgrado del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

E-Mail: nicolas_pagura@yahoo.com.ar

Palabras clave: Habermas, Marx, trabajo, interacción, teoría crítica

TRABAJO E INTERACCIÓN: PROBLEMAS DE LA CRÍTICA DE HABERMAS A MARX

1. Introducción

La distinción que efectúa Habermas en sus obras tempranas entre trabajo e interacción, la primera refiriendo a la acción racional con respecto a fines, la segunda a la acción comunicativa, simbólicamente mediada, resulta clave para entender la totalidad de su obra, así como su crítica a las tradiciones desde las cuales erige la misma. Con esta distinción Habermas busca, en primer lugar, separarse de Marx, que según él habría reducido toda *praxis* a trabajo, lo cual lo habría conducido a una visión ingenua según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas conduciría por sí mismo a la emancipación humana. En segundo lugar, busca superar el escollo en el que se habrían encontrado sus antecesores de la Escuela de Frankfurt (particularmente Adorno y Horkheimer), quienes, siempre según Habermas, no habiendo efectuado esta distinción pero habiéndose desembarazado de la visión ingenua de un desarrollo de las fuerzas productivas emancipador, habrían quedado encerrados en el círculo vicioso de una crítica de la razón instrumental sin salida posible. En todos los casos, se haría evidente el envejecimiento de un paradigma, el de la filosofía de la conciencia, que debería ser reemplazado por un modelo alternativo, el de la comunicación.

El propósito de la ponencia consiste en reconstruir la argumentación habermasiana siguiendo el hilo de esta distinción, desde algunas de sus obras tempranas hasta su *Teoría de la acción comunicativa*, tomando nota de algunas de sus potencialidades pero particularmente de sus deficiencias. Sobre esto último, interesa resaltar que Habermas parte de una lectura poco atenta del análisis de la producción capitalista en Marx, que no alude sólo a un proceso técnico sobre la naturaleza sino ante todo a una relación social históricamente determinada. En este sentido, se planteará que un abordaje más profundo de la crítica de la economía política podría permitir una

investigación de las sociedades modernas capitalistas bastante más compleja de la que supone Habermas, y que además podría echar luz sobre algunas insuficiencias que acarrea para el análisis crítico la rígida distinción entre trabajo e interacción, junto con otras distinciones paralelas a ella como las que establece posteriormente entre sistema y mundo de la vida, y entre reproducción material y reproducción simbólica.

2. la crítica de Habermas a Marx y el análisis de las sociedades modernas: desde su obra temprana a la *Teoría de la acción comunicativa*

Trabajo e interacción: la crítica temprana de Habermas a Marx

El hilo conductor que guía toda la crítica de Habermas a Marx radica en la idea de que este último operó una reducción categorial al subsumir todas las dimensiones de la actividad humana al trabajo, entendido como una acción meramente instrumental.

Habermas comienza a desplegar esta crítica ya en su obra temprana. En *Conocimiento e interés (1968)*, aborda la cuestión en el marco de un análisis sobre la teoría del conocimiento. Según él, a diferencia del idealismo anterior, Marx habría encontrado la clave del proceso de conocimiento en el propio trabajo social, en la medida en que mediante él la naturaleza se constituye en naturaleza objetiva para un sujeto, y por tanto se vuelve cognoscible. El trabajo sería entonces tanto un concepto antropológico como epistemológico; sería el fundamento de un concepto materialista de síntesis, no presidido, como en Kant, Hegel o Fichte, por el pensamiento, sino por “la realización, en igual medida, empírica que trascendental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente” (Habermas, 1982: 39).

Pero aún asumiendo la crítica al idealismo, Habermas le reprocha a Marx que de este modo se estaría concibiendo la reflexión bajo el modelo del trabajo social y, por tanto, de la acción instrumental y el dominio técnico. En este sentido, Marx no habría concebido diferencia alguna entre las ciencias del hombre y las de la naturaleza, no pudiendo, en consecuencia, prevenir contra el error positivista de reducir el conocimiento a la mera disposición técnica. Desde estos fundamentos epistemológicos, una teoría crítica de la sociedad sería imposible: lo único que cabría esperar sería una liberación por el propio desarrollo de la ciencia y la tecnología –solución tecnocrática por excelencia (Ibíd.: 51.).

Resulta interesante que Habermas reconozca que esta argumentación no ha sido desarrollada por Marx más que a modo de esbozo de una fundamentación filosófica, que sin embargo no sería adecuada para su propia teoría de la sociedad. Ésta, por el contrario, llevaría implícita una perspectiva más rica:

“Según esta otra versión, la autoconstitución de la especie humana no se realiza, sólo en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino, al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Marx distingue, con mucha precisión, un control autoconsciente del proceso social de la vida, a través de los productores unidos, de una

regulación automática del proceso de producción que se ha independizado de los individuos” (Ibíd.: 60).

En este sentido es que Marx concibe a la sociedad no sólo en términos de “trabajo”, sino que comprende también en ella el marco institucional. Mientras el trabajo constituiría una relación instrumental del sujeto hacia la naturaleza, las instituciones expresarían relaciones simbólicamente mediadas de los hombres entre sí. El desarrollo del primero no llevaría automáticamente a un cambio de las segundas, que requeriría la mediación de la lucha revolucionaria del proletariado. Habermas concluye que si Marx hubiera reflexionado sobre los presupuestos metodológicos de esta teoría de la sociedad, debería haber distinguido claramente entre “trabajo” e “interacción”, lo cual lo habría dispensado de la confusión entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. Más adelante mostraré que aquella distinción introduce, sin embargo, otros problemas, y que por lo tanto no resulta tampoco adecuada para una teoría crítica de la sociedad.

En un escrito también de 1968, denominado *Trabajo e interacción*, Habermas reconstruye su distinción a partir de una serie de lecciones que Hegel dicta en Jena entre 1804 y 1806. Allí registra el mérito de Hegel en el hecho de haber planteado que interacción (guiada por la comunicación lingüística) y trabajo (guiado por reglas técnicas) constituyen dos acciones irreducibles la una a la otra, aunque vinculadas en la medida en que el intercambio de los productos del trabajo es normado jurídicamente por reglas de reconocimiento recíproco. Sobre el final del texto, 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, 1986: 48-49).

Vemos entonces que lo central de la crítica temprana de Habermas a Marx radica en que éste habría concebido el proceso de autoproducción del hombre en términos unidimensionales, o sea, como mero “trabajo”, entendido como una acción instrumental del hombre hacia la naturaleza. Frente a esto, la alternativa teórica estaría dada por la distinción entre “trabajo” e “interacción”, y el reconocimiento de que ambos aspectos son centrales para la constitución de la especie. Aunque Habermas ve en la dialéctica entre “relaciones de producción” y “fuerzas productivas” una aproximación a esta distinción, insiste en que Marx habría reducido las primeras a las segundas.

Sobre la base de este planteo teórico-metodológico, Habermas avanza en una reinterpretación respecto del surgimiento de las sociedades modernas. Nuevamente encontrará aquí una oportunidad para criticar a Marx.

La reformulación del proceso moderno de “racionalización” y las insuficiencias de la crítica de la economía política

Todavía en 1968, Habermas desarrolla un extenso escrito denominado *Ciencia y técnica como ideología*. El mismo puede ser considerado programático, en la medida en que sintetiza de modo notable su posicionamiento tanto respecto a

Marx como respecto a la Escuela de Frankfurt de la cual él es considerado heredero. El texto está dedicado a Herbert Marcuse en ocasión de su septuagésimo aniversario pero es, en lo esencial, una respuesta crítica a dicho autor.

Habermas toma como punto de partida una crítica de Marcuse a Max Weber. Me explayaré un poco sobre la misma (incluso más allá del escrito habermasiano) porque considero, tal como plantearé más adelante, que en parte es aplicable también a Habermas, quien no casualmente la desestima, al menos en lo esencial. La crítica de Marcuse apunta a que Weber, para explicar el destino de Occidente, se habría ceñido a un concepto meramente formal de razón que sin embargo tendría implicancias de contenido; esto sería así porque en la sociología weberiana el concepto de razón formal se transforma sin cesuras en razón capitalista (Marcuse, 1992: 106).

Según Marcuse, el concepto de razón formal de Weber es, en lo esencial, *razón técnica*, dominación calculable y calculada sobre la naturaleza y sobre el hombre. Pero, ¿con qué fin se realiza esta dominación calculada? Aunque el concepto de razón formal no puede dar una respuesta, para Marcuse en el análisis de Weber aparecen dos hechos históricos que están dados a esta razón y la constriñen materialmente. Por un lado, la organización económica a través de la empresa y el beneficio privados y, por el otro, la existencia de hombres que han de ser abastecidos por la misma y cuya figura emblemática es el trabajador “libre” a disposición del empresario (Ibíd.: 106-107).

Sin embargo, prosigue Marcuse, en el despliegue histórico de esta racionalidad capitalista, ésta se transforma en irracional cuando el desarrollo sin frenos de la productividad, el dominio de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas, cuestión que habría quedado legitimada por el planteo weberiano:

“la lucha por la existencia se agudiza, tanto dentro de los estados nacionales como internacionales, y la agresión acumulada se descarga en la legitimación de crueldades propias de la Edad Media (la tortura) y en la aniquilación de hombres, científicamente ejecutada”. ¿Predijo Max Weber este desarrollo? La contestación es: no, si se subraya el verbo “decir”. Pero está implícito en su conceptualización, y lo está tan profundamente que aparece como algo inevitable, como definitivo y, por tanto, nuevamente como razonable (...) Pero entonces la crítica se detiene, acepta lo supuestamente inevitable y se convierte en apologética; peor aún, se convierte en denuncia de otra alternativa posible; la de una racionalidad histórica cualitativamente diferente” (Ibíd.: 109).

En efecto, Weber rechaza el socialismo y señala que la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción y su subordinación al aparato productivo sería obra de una *necesidad técnica* ya inevitable, por el requerimiento de una dirección privada de dichos elementos por parte de un empresario “personalmente responsable”. El dominio se hace entonces inherente a la racionalidad capitalista pero, en cuanto “necesidad técnica”, queda justificado por Weber. Contra este planteo, Marcuse afirma que no hay maquinaria neutral, que la razón técnica es razón social (capitalista) y que puede ser alterada en su estructura misma, e incluso debería serlo en una sociedad socialista:

El capitalismo, por muy matematizado y “científico” que sea, sigue siendo dominio tecnológico, matematizado, sobre hombres; y el socialismo, por muy científico y tecnológico que sea, es organización y construcción, o derrocamiento y supresión de un dominio (Ibíd.: 115).

En su análisis de la discusión, Habermas parece acercarse más a la posición de Weber, aunque introduciendo algunas modificaciones en su planteo. Contra Marcuse, comienza por rechazar la idea de que pueda haber otra técnica porque:

“existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines (...) Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito, lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve cómo podemos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana” (Habermas, 1986: 61-62).

Es ante esta dificultad que Habermas plantea la necesidad de reformular el tratamiento weberiano sobre la racionalización en términos de su distinción entre trabajo –o acción racional con respecto a fines– e interacción –acción comunicativa simbólicamente mediada. Bajo este marco, Habermas reconstruye la evolución de las sociedades, desde las llamadas “primitivas” a las modernas, en términos del desarrollo de estas dos dimensiones. Pareciera que, con esta distinción, Habermas busca separarse tanto de la idea supuestamente romántica de que pueda haber otra técnica u otro tipo de desarrollo de las fuerzas productivas como de la idea –que ya vimos que le reprochaba a Marx– de que esta sola dimensión conlleve la emancipación de la humanidad. En otras palabras, para Habermas el desarrollo del “trabajo” (en el sentido que él da al término) es irrenunciable en tanto progreso de la civilización, pero suponer este progreso solamente en función de este aspecto, conlleva una visión reduccionista tanto de esta evolución de la especie como de la misma noción de racionalidad. De ahí la importancia de la otra dimensión (interacción) como modo de ampliar el concepto de racionalidad y a la vez mantener una perspectiva emancipatoria (la comunicación libre de dominio) que en Weber quedaba ocluida, fundamentalmente por no haber él explicitado este concepto ampliado (o más bien dual) de razón.¹

En su reconstrucción del proceso de “racionalización”, Habermas retoma la distinción clásica de la sociología entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. En las primeras, el despliegue de los sistemas de acción racional con respecto a fines no ha alcanzado aún un desarrollo tal como para poner en cuestión el marco institucional, normativo, fundado en las legitimaciones provenientes de las interpretaciones míticas, religiosas y metafísicas. El desarrollo de estos sistemas, entonces, no alcanza a sobrepasar los límites dados por la eficacia legitimadora de estas tradiciones culturales. Por el contrario, es en las sociedades modernas cuando, con el capitalismo, se desarrolla un mecanismo que tiende a la extensión creciente de los

¹ Esta crítica a Weber es explicitada por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*.

subsistemas de acción con respecto a fines, socavando entonces la preeminencia que anteriormente tenía el marco institucional frente al desarrollo de las fuerzas productivas (Ibíd.: 73-74).

Para Habermas, la superioridad del capitalismo radica en dos aspectos: primero, que instaura un mecanismo económico que garantiza la ampliación a largo plazo de los subsistemas de acción racional con respecto a fines (y, por lo tanto, el desarrollo permanente de las fuerzas productivas); segundo, que sustituye las legitimaciones tradicionales, que se ven resquebrajadas, por una legitimación económica fundada en el intercambio libre de equivalentes (Ibíd.: 77-79).

Sin embargo, ambos aspectos corresponden ante todo al período de lo que él llama “capitalismo liberal” (el que se conforma hacia fines del siglo XVIII con la Revolución Industrial), que desde el último cuarto del siglo XIX es progresivamente reemplazado por un capitalismo basado en la intervención estatal. Es en este punto que Habermas plantea que la crítica de la economía política de Marx era válida sólo para el período “liberal”, pero ya no para el tardío.

Siempre según Habermas, son dos las “tendencias evolutivas” que habrían tornado obsoleta la teoría marxiana en el capitalismo tardío. En primer lugar, el incremento de la actividad intervencionista del Estado, con la cual queda cuestionada la autonomía de la economía y la sociedad civil. Esto tiene dos consecuencias que atentarían contra la vigencia de aquella teoría. De un lado, el desmoronamiento en la práctica de la ideología liberal del intercambio justo de equivalentes que Marx había desenmascarado teóricamente bajo la forma de una crítica de las ideologías. Del otro lado, la politización de la economía, con la cual “el Estado y la sociedad ya no se encuentran en la relación que la teoría de Marx había definido como una relación entre base y superestructura” (Ibíd.: 83).

La segunda “tendencia evolutiva” del capitalismo tardío que entraría en contradicción con la crítica marxiana radica en que:

“la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las inversiones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia” (Ibíd.: 87).

Sobre la base de esta crítica, Habermas avanza una teoría del capitalismo tardío e intenta reformular la tesis marcusiana del carácter ideológico de la técnica. Señala entonces que la intervención estatal busca mantener la estabilidad del sistema, intentando asegurar, frente a los desequilibrios del mercado, un crecimiento sustentable. A la vez, argumenta que la legitimación fundada en el librecambio es reemplazada por un programa sustitutorio de carácter fundamentalmente negativo: el Estado justifica su acción en la prevención de los riesgos acarreados por el desarrollo económico a la vez que intenta mantener la forma privada de valorización del capital.

Dado este carácter negativo y preventivo, la acción del Estado tiende a restringirse a tareas técnicas, dejando afuera las cuestiones prácticas. La discusión pública es relegada y se fomenta la despolitización de las masas. Es más: las cuestiones políticas son transformadas en cuestiones técnicas que quedan en manos de un grupo restringido que funda su legitimidad en su saber experto, con lo cual la disyunción entre trabajo e interacción tiende a difuminarse de la conciencia de los hombres. Esto se ve acentuado para Habermas en la medida en que, como ya señalamos, la ciencia y la técnica se habrían transformado en la principal fuerza productiva en el curso del siglo XX, con lo cual el desarrollo social adquiere la apariencia de responder solamente a este despliegue cuasi-autónomo de los subsistemas de acción racional (Ibíd.: 87-91). Es en este sentido que Habermas retoma la hipótesis marcusiana de que la técnica se hace ideología: al reemplazar la discusión pública, fundada en la interacción mediada simbólicamente, usurpa funciones que no serían las suyas "propias".

Queda esbozado entonces parte del programa habermasiano en contraposición al de Marx. Primero, urge reemplazar la crítica de la ideología del intercambio de equivalentes, ya fenecida, por una crítica de la técnica como "ideología". De todos modos, como ya señalamos, Habermas reencauza el alcance de esta crítica: no se trata de rechazar la técnica tal como se desarrolla al hilo de la "racionalización" moderna ni de proponer otra distinta (como sugería Marcuse), sino de restringir su alcance. Para ello, hace falta ampliar el concepto de racionalidad. Esto nos conduce a la segunda propuesta habermasiana. Si el marco institucional (interacción) ha estado anclado en lo que Marx llamaba "relaciones de producción" pero tan sólo en la fase liberal, entonces con el capitalismo tardío se torna conveniente reemplazar el binomio fuerzas productivas/ relaciones de producción por uno aún más abstracto: el ya mentado trabajo/ interacción. Éste, a la vez que dispensa de la confusión tecnocrática –en el fondo ideológica–, también "resulta más adecuado para reconstruir el umbral sociocultural de la historia de la especie" (Ibíd.: 100).

Sistema y mundo de la vida: la crítica a Marx en la Teoría de la acción comunicativa

Como señalamos, en el planteo temprano de Habermas la cuestión radica en los límites de la acción instrumental. Hay ciertos ámbitos donde para él su extensión y despliegue resultaría "normal", no problemático, y por lo tanto exento de crítica. En su *Teoría de la acción comunicativa* (publicada en 1981) desarrolla extensamente su reformulación del proceso de "racionalización". Sin adentrarnos en el recorrido complejo que propone este libro, repasemos algunos conceptos que aún necesitamos para continuar nuestro planteo.

Habermas se propone construir una teoría crítica de la sociedad; busca los fundamentos para ello en una exploración de la teoría sociológica. Como en *Ciencia y técnica como ideología*, parte del análisis de Weber sobre la "racionalización", e intenta reformularlo. La debilidad de Weber radicaría en no haber logrado explicitar completamente un concepto amplio de racionalidad, aunque sí lo habría insinuado particularmente en su análisis de la historia de las religiones. El mismo cuestionamiento se hace al tipo de recepción que Adorno y Horkheimer hicieron de la teoría weberiana: el intento de efectuar una

síntesis de dicha teoría con el marxismo fracasa en la medida en que en todos los casos se sigue trabajando con un concepto estrecho de racionalidad, heredado en definitiva de lo que Habermas llama “paradigma de la filosofía de la conciencia”. Este paradigma típicamente moderno, en el que un sujeto “monológico” se enfrenta a la naturaleza en actitud objetivante, hace imposible salir del círculo de la razón instrumental. Como puede verse, la crítica de Habermas a este paradigma es prácticamente la misma que en su obra temprana era dispensada al “trabajo”. La “salida” consistiría en desarrollar un concepto dialógico de racionalidad, para reemplazar el “paradigma de la conciencia” por el “paradigma de la comunicación” (Habermas, 1992, I: 493 y ss.), el cual es rastreado también en la historia de la teoría sociológica, particularmente en algunos temas tratados por Margaret Mead y Emile Durkheim (en los cuales no podemos entrar aquí).

Como consecuencia, y más o menos de un modo paralelo a su distinción entre “trabajo” (o acción instrumental) e “interacción” (o acción comunicativa),² Habermas intenta formular una teoría de la sociedad 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, II: 178). En otras palabras, el mundo de la vida constituye 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 mediante el proceso de 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 a las tres dimensiones mencionadas, como reproducción cultural, como integración social y como socialización (Habermas, 1992, II: 196; Heler, 2007: 84-85).

Vimos que en *Ciencia y técnica como ideología*, una característica definitoria de las sociedades modernas es el hecho de que los subsistemas de acción con respecto a fines se autonomizan respecto a las reglas vinculantes provenientes del marco institucional de la sociedad. En *Teoría de la acción comunicativa*, se interpreta esto en términos de una diferenciación entre sistema y mundo de la vida. Con la modernización, algunas funciones de la reproducción del mundo de la vida, particularmente las vinculadas a su *reproducción material*, se independizan de los contextos simbólicos del mundo de la vida. Para estas funciones, la búsqueda de entendimiento comienza a resultar cada vez más onerosa (especialmente porque con el aumento 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 a través de tales medios

² Cabe aclarar que en esta obra ya no se utilizan los términos “trabajo” e “interacción”, aunque siguen operando en las distinciones que sí se explicitan. En mi opinión, y como quedará de manifiesto en el transcurso de la exposición, hay aquí una profundización de los temas que aparecían en la obra temprana y una mejor fundamentación, mas no un cambio en el fondo del planteo.

pueden independizarse frente a un mundo de la vida reducido ahora a entorno del sistema (Habermas, 1992, II: 259).

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

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, II: 261-262).

La primera alternativa se corresponde, para Habermas, con la *lógica evolutiva*, con la dinámica de actualización, sin distorsiones, del potencial de la razón comunicativa³ (Heler, 2007: 92). Sin embargo, la dinámica empírica muestra 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, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados” con lo cual “provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida” (Habermas, 1992, II: 432).

En las consideraciones finales de la obra, Habermas vuelve por fin sobre Marx, después de haber dejado su planteo de lado al tomar como punto de partida el análisis weberiano. Intentando traducir las categorías marxianas en los términos de su propio sistema, reconoce la genialidad de Marx en haber planteado, con su análisis de la forma-mercancía, una teoría sobre el desarrollo de las sociedades capitalistas que logra conectar en un mismo plano los dos niveles de la teoría de la sociedad: el del sistema y el del mundo de la vida: “la teoría del valor nos suministra reglas que nos permiten traducir enunciados sistémicos (sobre relaciones anónimas de valor) en enunciados históricos sobre relaciones de interacción entre clases sociales” (Ibíd.: 475). Marx habría intentado mostrar cómo la explotación de clases y la enajenación de los productores quedan encubiertas con el capitalismo en términos objetivistas, al contrario de lo que ocurría en las sociedades estructuradas políticamente, donde la lucha de clases se manifestaba directamente en el plano de la pugna de intereses de los grupos sociales. Por ejemplo, con el concepto de trabajo abstracto, Marx habría denotado el proceso de monetarización de la fuerza de trabajo, con el cual la actividad humana se hace indiferente frente a todo contenido, poniéndose a disposición de los imperativos sistémicos que se han vuelto indiferentes frente al mundo de la

³ La diferencia entre “lógica evolutiva” y “dinámica evolutiva” es central para el planteo de Habermas, en la medida en que le permite mantener la idea de que el proceso de racionalización moderno tiene un alcance universal. Más allá de las “desviaciones patológicas” que se registran 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. Por eso Habermas insiste, contra los llamados “posmodernos”, con que la modernidad es un proyecto inacabado que hay que corregir pero no abandonar.

vida. Al poner de manifiesto que la fuerza de trabajo no es una mercancía como cualquier otra, Marx alerta sobre el proceso de cosificación implicado por la conversión del “trabajo concreto” en “trabajo abstracto” (Ibíd.: 474-475). La teoría del valor conecta, entonces, el análisis del subsistema económico que se ha autonomizado, con sus repercusiones en los mundos de vida de los trabajadores, que se empobrecen y destruyen al quedar subsumidos en los imperativos de aquel.

Sin embargo, Habermas señala una serie de debilidades de esta teoría. La primera –la que más nos interesa–, apunta a que Marx habría concebido la unidad entre sistema y mundo de la vida como una totalidad que ha sido desgarrada y que se hace necesario recuperar. De este modo, el capitalismo como proceso de acumulación indiferente a los valores de uso se presenta como “apariencia, como la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche”. El problema 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” (Ibíd.: 479-480).

Habermas plantea que esta debilidad repercute en la teoría de la revolución: se desprende de ella una visión ingenua en la que una “vanguardia” moviliza al trabajo vivo contra el trabajo muerto para conducir al triunfo del mundo de la vida sobre el sistema. 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 consecuencia, cita Habermas con aprobación una afirmación de Weber según la cual el fin del capitalismo privado no significaría una ruptura con la jaula de hierro del sistema fabril, para concluir 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” (Ibíd.: 481). Esta crítica resulta interesante a la luz de la que Habermas formulaba en sus escritos tempranos: si allí señalaba que Marx reducía toda praxis humana a “trabajo”, ahora agrega que su supuesta idea de una “liberación del trabajo vivo” está teñida de una visión “romántica” ya vuelta anacrónica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado en las sociedades modernas.⁴

Las otras dos debilidades que Habermas achaca a Marx basta con mencionarlas. La segunda: que el pensador comunista carece de criterios para distinguir entre la destrucción de las formas tradicionales de vida y la cosificación de los mundos de la vida postradicionales. En otras palabras, al carecer Marx de una teoría sobre la racionalización de los mundos modernos de vida, su idea de los mismos carece de signatura histórica y adquiere más bien la forma de una evocación nostálgica a las formas de vida premodernas, ya perdidas (Ibíd.: 482-483). La tercera debilidad imputada radica en la sobregeneralización, por parte de Marx, de un caso especial de subordinación sistémica, que es el del trabajo al subsistema económico. Frente a esto, Habermas recuerda que su teoría complementa este plano con el del

⁴ De aquí se desprende el planteo que Habermas hace en otros escritos respecto a que la utopía de una liberación del trabajo ha perdido sustento y que es necesario reemplazarla por la utopía de la “sociedad de la comunicación libre de dominio” (por ejemplo Habermas, 1988).

subsistema administrativo-estatal regido por el medio poder. Finaliza conectando esta debilidad con el “economicismo” de Marx, y plantea, como ya lo hacía en *Ciencia y técnica...*, que esta teoría es incapaz de interpretar fenómenos del capitalismo tardío como el intervencionismo estatal y la democracia de masas.

3. Problemas con la crítica de Habermas a Marx

Ya expuesta la crítica habermasiana, paso ahora a analizar una serie de problemas de la misma. Me interesa menos estudiar si esta crítica parte de una interpretación “correcta”, que intentar escudriñar el modo en que el planteo de Marx, desde otra perspectiva, puede ayudarnos a detectar algunos problemas y supuestos del análisis habermasiano. De algún modo, lo que haré es explicitar algunos de esos presupuestos de la teoría de la sociedad de Marx que Habermas apuntaba en *Conocimiento e interés* y que nunca desarrolló, a mi juicio, satisfactoriamente.

Trabajo y capitalismo en Marx: las debilidades de la distinción habermasiana entre trabajo e interacción

En su distinción entre trabajo e interacción, Habermas utiliza el concepto de “trabajo” en un sentido bastante diferente al que se encuentra en Marx. Para Habermas, “trabajo” es sinónimo de acción instrumental; refiere a un tipo de actitud de un sujeto hacia la naturaleza, guiada por el éxito en la consecución del fin como criterio de validez. De ahí que la mediación simbólico-social no entre en este concepto de trabajo. Pero no parece ser así para Marx, quien insiste en que el “trabajo” siempre está mediado por las condiciones socio-históricas, y que hablar del mismo en los términos de Habermas (en tanto acción de un sujeto aislado hacia la naturaleza) es siempre una abstracción, que aun siendo útil metodológicamente, por sí misma no puede explicar una formación social concreta a riesgo de deshistorizar el análisis. En la *Introducción general a la crítica de la economía política*, escrito de gran importancia metodológica, Marx explicitaba que lo social tenía que estar ya en el punto de partida de cualquier análisis de la producción:

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII” (Marx, 2001a: 33).

Es interesante en este punto que Marx acuse a los economistas clásicos de:

“presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*” (Ibíd.: 37).

Mi hipótesis es que se puede hacer una acusación similar a Habermas. La distinción entre trabajo e interacción, cuya ausencia es reprochada a Marx, esconde el peligro de deshistorizar al primero, y de atribuirle como esenciales aspectos (más adelante veremos en particular la llamada "instrumentalidad") que deberían analizarse como resultados de un proceso histórico. Prosigamos, aunque sea muy sintéticamente, con algunos aspectos del planteo marxiano para luego articular mejor esta crítica.

En *El capital*, Marx, siguiendo la metodología trazada en la *Introducción...*, analiza el proceso capitalista de producción como poseyendo un carácter específicamente social e histórico, no como el desarrollo de leyes evolutivas puramente técnicas, como parece desprenderse del tratamiento habermasiano. En el capitalismo, el trabajo tiene como peculiaridad su dualidad: no es solamente trabajo útil que produce valores de uso (algo que sería común al trabajo en todas las sociedades) sino que también es *trabajo abstracto*, creador de valor y, en tanto tal, es específico de esta forma particular de sociedad. En el capitalismo, los trabajos se vuelven medibles, equiparables entre sí, y lo mismo ocurre con los productos: en tanto encarnan el valor producido por el trabajo en su dimensión abstracta, son medidos por el tiempo de trabajo socialmente necesario (Marx, 2002-2003: 51-58). Como ha explicitado Postone, un intérprete de la teoría de Marx que en buena parte seguiremos aquí, esta forma de medir los productos –la riqueza–, es específica del modo de producción capitalista (Postone, 2006: 265-273).

En consecuencia, el proceso de producción capitalista tiene una forma dual, siendo unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización. Bajo el primer aspecto, el trabajo puede considerarse como una actividad orientada a un fin (producción de valores de uso), y que para ello utiliza determinados medios de trabajo. Se trata de una caracterización general, que para Marx no nos dice nada respecto a las condiciones sociales en que se ejecuta el trabajo: es como proceso de valorización del capital que el trabajo adquiere una forma capitalista (Marx, 2002-2003: 215-240).

Sin embargo, las dos dimensiones del proceso capitalista de producción no son independientes. Esto queda muy claro cuando Marx trata la gran industria, con la cual el trabajo en su dimensión material, técnica, es también moldeado por la finalidad, específicamente capitalista, de producir plusvalor. Es lo que se llama *subsunción real* del trabajo al capital, con la cual el capital deja de basarse en procesos de trabajos preexistentes (la llamada *subsunción formal*) para pasar a constituirlos materialmente. Con la subsunción real:

“las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo, a la aplicación de la maquinaria y en general a la transformación del proceso productivo en aplicación consciente de las ciencias naturales (...) y de la tecnología (...) este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo objetivado, por oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos (...) todo ello se presenta como fuerza productiva del capital” (Marx 2001b: 59-60).

Lo importante para nuestro análisis es el hecho de que Marx se muestre particularmente interesado en mostrar que las consecuencias sociales negativas de la gran industria no pueden imputarse a una necesidad

meramente técnica, a un requerimiento de la “modernización” de la producción, sino a la forma capitalista que las innovaciones técnicas adoptan. Mientras que considerada en “sí misma” la maquinaria y, en general, la introducción de la ciencia y la tecnología en el proceso productivo, podrían redundar, por ejemplo, en abreviar el tiempo de trabajo, en eliminar y automatizar las tareas repetitivas y en reducir su excesiva parcelación, en el capitalismo las fuerzas productivas sociales –objetivadas en la máquina– se presentan de un modo antagónico frente al trabajador, como fuerzas externas que lo dominan y enajenan:

“¡Las contradicciones y antagonismos insuperables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista! Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza” (Marx, 2002-2003: 537-538).

Es importante recordar siempre que estas consecuencias no se derivan de un “uso perverso” de la maquinaria por parte del capitalista. Para Marx, el capitalista es siempre la personificación de una relación, el capital, fundada en la absorción de trabajo vivo. En tanto proceso dirigido en última instancia a la creación de plusvalor, la dinámica de la producción capitalista adquiere una forma específica, que no emerge de una necesidad dictada por la dimensión del valor de uso sino por la del valor. Por ejemplo: el aumento de la productividad, no tiene como finalidad en el capitalismo aumentar las riquezas producidas (valor de uso), sino que es un medio para disminuir el tiempo de trabajo necesario (para la reproducción de la fuerza de trabajo) y de ese modo aumentar el tiempo de plustrabajo. Por eso el crecimiento constante, no es inmediatamente el resultado de una elección conciente (por ejemplo, aumentar el producto para mejorar el bienestar de la población) sino una necesidad dictada por la naturaleza del capital. Por estas razones, la “producción” capitalista no puede estudiarse como un proceso meramente técnico sino como un proceso constituido socialmente.

Tenemos ahora suficientes herramientas para volver a Habermas. Como plantea Postone, la oposición que adopta en su obra temprana entre trabajo e interacción es ahistórica, abstracta, y en tanto tal es incapaz de abordar, como lo hace Marx, la producción y el trabajo como sociales e históricamente constituidos (Postone, 2006: 304 y ss.). Cuando Habermas decide reemplazar la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción por la distinción “más abstracta” entre trabajo e interacción, es esa dimensión la que se le pierde. Una lectura atenta de la crítica de la economía política, que aquí apenas esbozamos, muestra que para Marx está dialéctica no se da entre unas relaciones de producción sociales y unas fuerzas productivas que permanecen externas al modo de producción y, en tanto tales, como puramente técnicas, no sociales. En el capitalismo, las fuerzas productivas (y es el caso que vimos con la maquinaria) se presentan como capital, y en tanto

tales como fuerzas sociales objetivadas que oprimen al trabajo vivo, en tanto son medios de extracción de plusvalía. De este modo, el reproche frecuente de Habermas a Marx, según el cual para él el desarrollo de las fuerzas productivas es de por sí emancipador, carece de justificación. Sin embargo, este planteo marxiano pone también de manifiesto que la distinción entre trabajo e interacción no es lo suficientemente dialéctica, y más bien aparece como una oposición de principio entre un aspecto de naturaleza social (“interacción”) y otro que permanece externo y que se guía por unas leyes puramente técnicas. Por eso me parece que no es en absoluto casual que Habermas encuentre serias dificultades para vislumbrar la relación entre ambos.

Habermas parte de un concepto de trabajo como “acción instrumental” que se muestra particularmente insensible a la hora de abordar los aspectos alienantes que sobre los trabajadores pesan a través del proceso de “modernización”. Como señala Omar Aguilar, para Habermas:

“no es el trabajo el que sufre en carne propia los procesos de racionalización instrumental sino que es él mismo la fuente de tales procesos. Por lo tanto, ni la alienación ni la cosificación del trabajo serían consecuencias negativas que afectan al trabajo sino que ellos son manifestaciones del compromiso inmanente que existe entre el trabajo y la estructura de la acción racional con respecto a fines. La racionalización del trabajo bajo sus aspectos instrumentales y estratégicos vendría a ser la única posible, quedando en el ámbito de la interacción comunicativa la posibilidad de racionalizar las acciones y la sociedad bajo aspectos no instrumentales” (Aguilar, 1998: 91-92).

En este sentido, y para evitar esencializar procesos históricos, creo que habría que relativizar la conexión inmanente que Habermas establece entre el trabajo y la acción instrumental. El trabajo, considerado “en sí mismo” (lo que Marx llama “trabajo útil”) puede implicar una actitud más bien pragmática y técnica hacia su objeto, pero el concepto de “acción instrumental”, al menos tal como es utilizado por los teóricos de la Escuela de Frankfurt que preceden a Habermas, me parece que implica bastante más que eso.

Es útil traer, para elucidar el punto, el intento de Horkheimer por especificar el concepto de “razón instrumental” a partir de la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva. Mientras la razón objetiva intentaba delinear los fines sustanciales a los que debía dirigirse la acción humana (por ejemplo, el “bien” en Platón), la razón subjetiva es mero cálculo de medios para alcanzar un fin dado de antemano, este último ajeno al concepto de razón, que entonces se formaliza (Horkheimer, 2007: 15 y ss.). La formalización de la razón corre paralela con una creciente instrumentalización del mundo y la naturaleza, reducida a objeto de cálculo.

Del mismo modo, y tomando el análisis de Marx, puede decirse que el trabajo con el capitalismo pierde los fines sustanciales y, en este sentido, se “formaliza”. En otros tipos de sociedad, el trabajo está ante todo regulado por normas y relaciones sociales abiertas (de dependencia personal, de pertenencia comunitaria, etc.): “el objetivo de este trabajo no es la creación de valor (...) sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global” (Marx, 2001c, I: 433-

434). La aparición del “trabajador asalariado libre”⁵ rompe con esto: con el capitalismo, el trabajo pierde sus fines sustanciales y se transforma, en tanto trabajo abstracto, en mero medio para la creación de plusvalor, riqueza abstracta, fin puramente cuantitativo. Postone ha puesto de manifiesto así el vínculo contingente que en el capitalismo y sólo en él, se da entre el trabajo y la acción instrumental:

“La producción por el plusvalor es una producción en la que el objetivo mismo es un medio. De ahí que la producción en el capitalismo esté necesariamente orientada de modo cuantitativo hacia cantidades siempre crecientes de plusvalor. Esta es la base del análisis de Marx de la producción capitalista en tanto que producción por la producción. En este marco, la instrumentalización del mundo está en función de la definición de la producción y de las relaciones sociales por este tipo históricamente específico de mediación social [por el trabajo abstracto] –y no en función de la creciente complejidad de la producción material como tal. La producción por la producción significa que ésta deja de ser un medio dirigido a un fin sustantivo, para convertirse en un medio dirigido a un fin que es en sí mismo un medio, un momento en una cadena de expansión infinita” (Postone, 2006: 251).

Desde esta otra lectura, el vínculo del trabajo con la acción instrumental aparece como contingente, no como una relación necesaria, tal como supone Habermas.⁶ Lo mismo cabría decir respecto a su relación con el llamado “productivismo”: sólo con el capitalismo, que engendra una dinámica de la “producción por la producción”, el trabajo, como productor de valor, adquiere una forma semejante.⁷

Trabajo y racionalización

La reformulación habermasiana del proceso moderno de “racionalización” de Weber, que repasamos someramente en *Ciencia y técnica...* y luego en *Teoría de la acción comunicativa*, plantea problemas que están en la misma línea de los anteriores. La distinción entre trabajo e interacción, parece ir siempre en la dirección de señalar los ámbitos en los que corresponde el

⁵ Recordemos el doble sentido que Marx irónicamente adosa a la expresión “obrero libre”: “libre” porque dispone de su fuerza de trabajo como mercancía suya; y “libre” porque carece de otras mercancías para vender, encontrándose desprovisto de lo necesario para poner en actividad su fuerza de trabajo (Marx, 2002-2003: 205). Habría que agregar una tercera acepción derivada de estas dos que Marx también especifica: “libre” por encontrarse también desembarazado de toda la relación de dependencia personal o comunitaria.

⁶ Es cierto que Habermas mantiene cierta ambigüedad, ya que utiliza el concepto de “trabajo” en un sentido más amplio que el que refiere al “acto humano de trabajo” (el “trabajo útil” de Marx). Lo identifica así con la acción racional con respecto a fines y los subsistemas respectivos; sin embargo, y como terminaremos de ver en el próximo parágrafo, no muestra ninguna preocupación por cuestiones como la “enajenación” del trabajo, y más las considera como consecuencias necesarias de la “modernización”. De todas formas, y como planteé antes, su distinción entre “trabajo” e “interacción”, incluso en su sentido más amplio, sigue siendo esencialista.

⁷ Es frecuente en Habermas la asociación del trabajo con el productivismo. En varios escritos señala el vínculo entre la “utopía de la sociedad del trabajo” (supuestamente compartida por conservadores, socialdemócratas y marxistas) con el productivismo, y señala como alternativa su “utopía de la sociedad de la comunicación” (por ejemplo Habermas, 1988).

despliegue de la acción instrumental y aquellos en los que no. Y sin embargo, a mi juicio, esta distinción entre ámbitos sigue entrañando el riesgo de que determinados procesos de la modernización capitalista queden justificados como inevitables. En este punto, me parece que la crítica de Marcuse a Weber sigue en pie para el caso de Habermas.

En el caso de la *Teoría de la acción comunicativa*, en la que Habermas parece intentar reformular la crítica de la razón instrumental en términos de una crítica de la razón funcionalista, la cuestión se muestra en términos similares. Vimos que para analizar los subsistemas de acción racional, Habermas recurre a la teoría de los medios de control de Parsons. La característica fundamental que más se resalta de los medios de control es negativa: dispensan de la necesidad de entendimiento de los participantes, reemplazándola por un mecanismo más bien automático. Lo que intenta plantear Habermas es que el dinero es un medio “adecuado” de control para el subsistema económico, también (aunque aquí se plantean más reparos) lo es el poder para el subsistema administrativo. Sin embargo, lo que le interesa a Habermas es limitar a estos ámbitos la aplicación de la teoría de los medios de control. Cuando estos medios se propagan más allá de “sus ámbitos propios”, se genera una “colonización del mundo de la vida”. Lo que opera acá es la distinción, que ya vimos, entre “reproducción material” y “reproducción simbólica” del mundo de la vida. Para la primera función, el dinero sería un medio adecuado, para la segunda no, ya que para ella el entendimiento de los participantes sería un recurso irremplazable.

Incluso restringiendo el análisis al “subsistema económico”, creo que esta perspectiva es sumamente pobre en relación al análisis de Marx. Para éste, justamente la peculiaridad del capitalismo como régimen económico radica en que no está dirigido directamente a la producción de valores de uso, a la “reproducción material”, sino a la reproducción y expansión del capital. En este sentido, la adopción por Habermas de la teoría de sistemas, incluso con las limitaciones y cuestionamientos que le formula, restringe demasiado la crítica. Al no examinar el carácter social e histórico de la “reproducción material” no es capaz de comprender, a mi juicio, la especificidad del modo de producción capitalista.

Lo que Habermas descuida completamente a lo largo de su obra es la distinción entre valor de uso y valor de cambio. De hecho, tiene una interpretación sumamente pobre de la teoría del valor. Las críticas que vimos que hace a Marx en *Ciencia y técnica como ideología* lo demuestran. La primera, referida a la intervención estatal, parece suponer que la teoría del valor explica solamente un mercado autorregulado, como si el único avance de Marx respecto a Adam Smith hubiera sido haber mantenido una perspectiva crítica en relación al carácter “justo” del mismo. Lo que Habermas no ve es que Marx intenta elucidar la naturaleza históricamente específica de la producción capitalista a través de la categoría “valor”, en lugar de haberse limitado a teorizar críticamente sobre el régimen de librecambio.

La segunda crítica que vimos, según la cual la ciencia y la técnica se transforman en principal fuerza productiva, también desatiende completamente la distinción entre valor de uso y valor de cambio. Habermas muestra entonces tener una visión lineal y determinista respecto a la relación del desarrollo tecnológico con la economía. Muy por el contrario, en los *Grundrisse*, Marx ya había vislumbrado el papel central que con la gran industria adquirirían la

ciencia y la tecnología, e incluso había señalado la contradicción entre una riqueza material cada vez más independiente del trabajo aplicado en la producción, y la medida “miserable” (el valor) con la cual en el capitalismo seguirían, a pesar de todo, evaluándose las riquezas (Marx, 2001c, II: 227-230).⁸ Ambas objeciones ponen en evidencia, a mi juicio, que Habermas no ha comprendido bien la especificidad del capitalismo como sistema productivo orientado a la producción de valor (distinguible del valor de uso). Por eso no me parece casual que adopte una perspectiva acrítica como la del “dinero como medio de control” para analizar el subsistema económico.

La primera debilidad que, apuntamos, Habermas le señala al planteo marxiano en *Teoría de la acción comunicativa*, a mi juicio no hace más que ratificar la sospecha que en el parágrafo anterior esbozaba Omar Aguilar: que el filósofo alemán tiende a naturalizar como resultados necesarios de un proceso ineluctable de “modernización” consecuencias que son obra contingente del capitalismo. Vimos que esto último es lo que Marx planteaba cuando analizaba la gran industria: las consecuencias negativas que para el trabajador acarrearía la introducción de la maquinaria no se debían a “necesidades técnicas” sino a su función en el capitalismo. En cambio, cuando Habermas acepta el balance weberiano respecto al carácter ineludible de la “jaula de hierro” del sistema fabril, supone que estas consecuencias son necesarias en cualquier caso. Por lo tanto, acusa a Marx de nostálgico y romántico. Pareciera que aquel vínculo entre el “trabajo” y la acción instrumental que en las obras tempranas funcionaba como un presupuesto, ahora queda explicado, pero por medio de una teoría que no hace más que ratificar el vínculo como una “necesidad evolutiva”.

La recusación de la idea marcusiana respecto de la posibilidad de concebir otra técnica tenía fundamentos similares. Habermas la imputaba a una suerte de ilusión romántica. Sin embargo, creo que la propuesta de Marcuse iba en la misma línea que la de Marx. De lo que se trataba para él era de romper el vínculo entre la técnica y el dominio, del mismo modo que, en su análisis de la gran industria, Marx intentaba mostrar que la relación entre la maquinaria y la opresión del trabajador era contingente y que cambiaría si la producción se dirigía a otros fines. Como a fin de cuentas en su análisis de los subsistemas de acción racional Habermas adopta una perspectiva cercana al formalismo de Weber, no me parece en absoluto desatinada también para el caso de aquel la sospecha de Marcuse respecto a los momentos materiales que quedan asumidos subrepticamente en el planteo y, en cuanto tales, aceptados como inevitables. En realidad, no sorprende que un planteo que no ha asumido la dimensión del valor –social, histórica, contingente– y que ha presupuesto que el subsistema económico tiene como función la “reproducción material”, tienda a ver las consecuencias negativas que engendra el mismo como fatalidades.

Al contrario de lo que plantea Habermas, la teoría de Marx no apunta a la restitución de una unidad –la del mundo de la vida– que ha sido desgarrada por el capitalismo. La famosa comunidad de los “productores asociados”

⁸ Dada su comprensión superficial de la teoría del valor, no sorprende entonces la desafortunada lectura que Habermas hace de estos fragmentos de los *Grundrisse*. En *conocimiento e interés*, vimos antes su señalamiento respecto de que allí Marx sucumbe a la utopía tecnocrática: la idea de que la cientificación de la producción lleva directamente a la emancipación humana. En *Teoría y praxis*, señala que aquí Marx consideró al desarrollo tecnológico como fuente del valor, para después eliminar este pensamiento “revisonista” en la versión definitiva de la teoría del valor-trabajo (Habermas, 1987: 243-244).

intenta delinear una forma de organización de la producción en la que los hombres la colocan bajo su control conciente, en lugar de ser dominados por ella como por un poder ciego, que se ha autonomizado (Marx, 2006: 1044). No se entiende por qué esto supondría la restitución, a todos los niveles, de formas de vida “premodernas” (por ejemplo, el reemplazo de la industria por el trabajo artesanal). Tampoco tendría por qué suponer que la realización humana se efectúe exclusivamente, ni siquiera principalmente, en la producción. Por el contrario, Marx establece una relación clara entre este control conciente de la economía y la extensión del tiempo libre –en el que podrían así florecer los “mundos de vida” en el sentido habermasiano.

4. Consideraciones a modo de conclusión

En este escrito hemos intentado reconstruir algunos aspectos teórico-metodológicos de la crítica de la economía política de Marx con el objetivo de mostrar algunas de las limitaciones de la teoría de la sociedad que formula Habermas. La lectura que este último hace de aquel es por momentos esquemática; sobre todo está atada a demasiados prejuicios como para vislumbrar sus potencialidades.

Y sin embargo, el examen de la teoría de Marx puede, según intenté mostrar, poner de manifiesto algunas limitaciones del planteo de Habermas. En la medida en que aquella teoría parte de una serie de categorías históricamente determinadas para elucidar la naturaleza del capitalismo, pasa a ser algo más que una teoría respecto a la “economía” para convertirse en una teoría crítica de las relaciones sociales fundamentales del capitalismo. El análisis dualista de Habermas, en cambio, deja demasiados aspectos de esta sociedad fuera de la crítica: sus distinciones centrales –entre trabajo e interacción, entre sistema y mundo de la vida, entre reproducción material y reproducción simbólica– parecen implicar que los primeros no son sociales en absoluto, o bien que su desarrollo obedece a procesos evolutivos ineluctables.

El intento de Habermas está motivado, en parte, por romper con el postulado del marxismo dogmático respecto a una relación de determinación lineal entre la base y la superestructura. Incluso compartiendo con él la idea de que este postulado necesita una severa revisión, no acuerdo en que su solución sea satisfactoria en absoluto. Reemplazar la determinación unilateral por un esquema dualista como el suyo, conlleva las dificultades que he intentado mostrar en este trabajo. Al mismo tiempo, tengo la sospecha de que una relectura de Marx que siga en la línea de la que efectuamos –en la cual la crítica de la economía política elucidada las formas fundamentales que asumen las relaciones sociales en el capitalismo, formas que necesariamente se concretarían por mediación también de instancias políticas y culturales– podría superar el dogma de la determinación lineal sin caer en los escollos del dualismo.

En definitiva, me parece que uno de los problemas de Habermas radica en que su teoría de la modernidad responde a un esquema evolucionista en el cual el status del capitalismo resulta poco claro. Pareciera que, desde la perspectiva de lo que llama “lógica evolutiva”, la modernidad encierra un potencial de racionalidad que vendría a ser pervertido por el capitalismo. En ese sentido, la relación entre capitalismo y modernidad sería contingente. No obstante, en su

propio análisis, determinados desarrollos que para Marx dependían del capitalismo, quedan explicados y en definitiva justificados como parte de una necesidad evolutiva. Lo que lamentablemente Habermas no supo apropiarse de Marx fue el análisis de la dinámica de la producción en tanto conformada socialmente. Claro que, de haberlo hecho, tendría que haber revisado severamente sus distinciones fundamentales.⁹

Hemos visto que Habermas achaca a la perspectiva marxiana respecto a la posibilidad de otra sociedad, o bien un carácter romántico y nostálgico por formas de vida fenecidas, o bien su solidaridad con el productivismo y el instrumentalismo. Intenté mostrar que ambos reproches –por cierto incompatibles entre sí– son injustificados. Sin embargo, el abandono de esta perspectiva tiene consecuencias políticas para la teoría crítica. Aunque en su teoría el capitalismo aparezca como una desviación del potencial emancipador moderno, en la medida en que renuncia a la utopía marxiana, Habermas termina dándole a la crítica de la sociedad un papel más bien defensivo: evitar la colonización del mundo de la vida. Su evaluación de los potenciales de protesta en la sociedad contemporánea parece atestiguar, de hecho, una mirada de este tipo: sin posibilidad de trascender el capitalismo, todos son descritos en sus objetivos parciales, particulares y más bien defensivos respecto a formas de vida amenazadas (Habermas, 1992, II: 554 y ss.). Bajo esta luz probablemente haya que entender el compromiso de Habermas con la democracia liberal, más patente en escritos posteriores de carácter muchas veces circunstancial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, O. (1998). Trabajo e interacción: la crítica de Habermas a Marx. En *Revista de la Academia*. Nº 3, pp. 77-115.
- HABERMAS, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría y praxis*. 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 vols.). Madrid: Taurus.
- HELER, M. (2007). *Jürgen Habermas y el proyecto moderno*. Buenos Aires: Biblos.
- HORKHEIMER, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar.
- MARCUSE, H. (1992). Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber. En *Jean-Jacques Rousseau y Max Weber* (pp. 101-125). Bogotá: Templemann Editor.
- MARX, K. (2001a). *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*. México: Siglo XXI.

⁹ Me parece que en este planteo hay al menos cuatro supuestos imbricados que habría que cuestionar. El primero: que el vínculo entre capitalismo y modernidad sea contingente. El segundo: que la modernidad tal como se desarrolla en Europa tenga un carácter universal. El tercero: que una teoría crítica necesite la adopción de un punto de vista universal de este tipo. El cuarto: que el rechazo de tal universalismo conduzca necesariamente al relativismo. Dejamos estas cuestiones para ser tratadas en un trabajo futuro.

MARX, K. (2001b). *El capital, Libro I Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI.

MARX, K. (2001c). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 vols.). México: Siglo XXI.

MARX, K. (2002-2003). *El capital: el proceso de producción del capital* (3 vols.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

MARX, K. (2006). *El capital: el proceso global de la producción capitalista* (3 vols.). México: Siglo XXI.

POSTONE, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Ediciones Jurídicas y Sociales.