

Universitat Jaume I de Castelló

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Departamento de Filosofía y Sociología



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

**EL CONCEPTO DE TRABAJO
EN MARX Y EN HABERMAS**

TESIS DOCTORAL

**Presentada por:
Luis Marín Segarra**

**Dirigida por:
Dr. Domingo García Marzá**

Castellón, Noviembre 2012

ÍNDICE

Agradecimientos	7
------------------------------	----------

Introducción	9
---------------------------	----------

PRIMERA PARTE

El concepto de trabajo en Marx

Capítulo Primero: La filosofía de la Praxis como marco epistemológico	33
--	-----------

1.1 La filosofía moderna como emergencia de la filosofía del sujeto	38
---	----

1.2 El pensamiento de Hegel como la culminación del idealismo y su final	42
--	----

1.3 Feuerbach: La inversión materialista de la filosofía hegeliana	45
--	----

1.4 La filosofía marxista como una filosofía de la Praxis	47
---	----

1.4.1 Las Tesis sobre Feuerbach	49
---	----

1.4.2 La concepción de la Praxis en Los Manuscritos de Economía y Filosofía y la crítica a la filosofía hegeliana	63
---	----

1.5 Consideraciones metodológicas en el Marx de madurez	68
---	----

Capítulo Segundo: El paradigma del trabajo en el Marx joven ..	83
---	-----------

2.1 La polémica de los dos Marx	86
---	----

2.2 Hegel y su anticipación de los elementos del paradigma del trabajo ..	91
---	----

2.3 El trabajo y la alienación del trabajo en los Manuscritos de economía y filosofía de 1844	100
---	-----

2.3.1 La Crítica de la Economía Política.	103
---	-----

2.3.2 El concepto ampliado de trabajo.	109
--	-----

2.3.3 El trabajo alienado	113
-------------------------------------	-----

2.3.4 El Comunismo como superación de la alienación	119
---	-----

2.4	La Ideología alemana. Los procesos culturales e ideológicos y su relación con el paradigma del trabajo	125
2.5	El “Prólogo” a la Crítica de la Economía Política	130
2.6	El trabajo como motor del movimiento político: El Manifiesto Comunista	134
 Capítulo Tercero: El Concepto de trabajo en el Marx de madurez.		141
3.1	La evolución del pensamiento de Marx: Hacia la Crítica de la Economía Política.	145
3.2	La Teoría del Valor en Marx.	148
3.3	El trabajo abstracto como estructurador del capitalismo.	155
3.4	El Fetichismo de la mercancía.	160
3.5	La subsunción del trabajo asalariado en el capital.	166
3.6	Los trabajos de Marx sobre la historia de las formaciones sociales. . .	171
3.7	Marx y la dialéctica tiempo de trabajo-tiempo libre y su influencia en el debate sobre el paradigma del trabajo.	180

SEGUNDA PARTE

La crítica de Habermas a Marx

Capítulo Primero: El enlace entre Marx y Habermas: La primera generación de la teoría crítica		197
1.1	La Escuela de Francfort: contexto histórico e intelectual de surgimiento	198
1.2	Horkheimer y Adorno: Dialéctica de la ilustración y crítica de la razón instrumental	209
1.3	Marcuse: Hacia un nuevo marco cultural.	214
 Capítulo Segundo: La postura de Habermas sobre el trabajo en su primera etapa de producción teórica.		219
2.1	El posicionamiento de Habermas dentro de la teoría marxista en Teoría y Praxis	223
2.2	Trabajo e interacción en Habermas.	228

2.3	La crítica de Habermas al paradigma del trabajo en Ciencia y Técnica como ideología.	236
2.4	La postura de Habermas sobre el trabajo en Conocimiento e interés .	240
2.5	Hacia La reconstrucción del Materialismo histórico.	255
 Capítulo Tercero: El concepto de trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas		263
3.1	El giro de la filosofía de Habermas a partir de 1973: Hacia una teoría de la acción comunicativa.	264
3.2	La superación del paradigma del sujeto en Habermas y su repercusión en la crítica del paradigma del trabajo.	269
3.3	El trabajo en la Teoría de la acción comunicativa ...	278
3.3.1	El contexto de surgimiento de la obra y su planteamiento general	279
3.3.2	La teoría de la racionalización occidental de Weber y su repercusión en el desarrollo del marxismo occidental	281
3.3.3	La problemática de la teoría sociológica y la introducción de la teoría de la acción comunicativa	283
3.3.4	La introducción de la diferenciación entre “sistema” y “mundo de la vida”	288
3.3.5	La colonización del “mundo de la vida” y la problemática inserción de Marx en la Teoría de la acción comunicativa.	289
3.4	El trabajo en otros escritos de Habermas	297
3.5	Las críticas de otros autores a Habermas acerca del concepto de trabajo	304
 Capítulo Cuarto : Hacia una nueva teoría de la sociedad		315
4.1	Las críticas a Habermas desde el marxismo acerca del concepto de trabajo	315
4.2	El lugar del trabajo en la Teoría de la Sociedad	325
 Conclusiones		339
 Bibliografía		347

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi agradecimiento al profesor Domingo García Marzá, director de esta tesis doctoral, por la atención recibida y las sugerencias que ha venido dándome durante estos años de investigación. También quisiera mostrar mi agradecimiento a Jorge Luis Acanda López, profesor de la Universidad de la Habana, por las orientaciones recibidas en el abordaje de la obra de Marx, que han sido también de suma importancia en la elaboración de este trabajo. Además, quisiera mostrar mi agradecimiento a los profesores del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad Jaume I Salvador Cabedo Manuel, Elsa González Esteban y Sonia Reverter Bañón por la ayuda prestada durante estos ocho años.

En otro orden, quisiera agradecer su apoyo a mis amigos, tanto a mis compañeros de la Universidad de Valencia como a mis amigos de Castellón, que a lo largo de casi dos décadas han estado a mi lado desde que comencé la licenciatura hasta ahora. Querría hacer, además, una especial mención a mis amigos del “Casal Popular de Castelló”, así como a los pertenecientes al movimiento 15-M porque con ellos he experimentado la unión de teoría y praxis de la que se habla en este trabajo.

Por último, es inevitable citar a mi familia: Mi hermana Eva (que, además, me ha ayudado en la corrección del trabajo), mi tía Asunción, mis primos y sobrinos. Pero el agradecimiento más especial es a mis padres, a quienes va dedicada esta tesis.

INTRODUCCIÓN

El objeto de la presente tesis es la investigación acerca del papel del trabajo en la constitución y reproducción de lo social. Para ello se hace la comparación entre dos autores que han tratado este punto dando respuestas diferentes: Karl Marx y Jürgen Habermas.

La modernidad ha concebido el hecho del trabajo como central en su propia autoconcepción. Desde autores como Pico de la Mirándola o Francis Bacon, el ser humano moderno, en su vertiente de ser social, ha sido concebido íntimamente unido al hecho del trabajo, pudiéndose decir que la identidad social del ser humano ha pasado por su identidad trabajadora¹. Por otro lado desde la Reforma protestante- tal y como reseña Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*- el trabajo se convierte en una categoría soteriológica central².

El desarrollo del modo de producción capitalista nunca encajó bien esta ligazón íntima entre trabajo y ciudadanía. Lo problemático de su inserción ya fue detectado por Hegel que en sus *“Principios de la Filosofía del Derecho”*, en la parte dedicada a la exposición del “Sistema de necesidades”, observa cómo la dinámica de la economía capitalista dejada a sí misma comporta la expulsión de una parte de los seres del ámbito del trabajo y los arroja a su suerte, rompiendo la unión entre trabajo y ciudadanía. Hegel es consciente de la enorme inestabilidad de una sociedad así. Para él una sociedad regida por el mercado no presta atención a las contingencias particulares y en particular al hecho de la caída de una gran parte de la población a la categoría de “plebe” debido a su expulsión de la misma del proceso productivo, por lo que supone que la sociedad capitalista dará lugar a otras a partir de esta inestabilidad suya. A partir de ahí se irán desplegando una serie de alternativas que intentarán superar el dilema³.

La primera, surgida en ese mismo siglo, fue el nacimiento del movimiento socialista que solventaba el dilema entre ciudadanía y trabajo, rompiendo con el dominio de producción capitalista. La idea de una “república de trabajadores”, de una sociedad en la que el ámbito de lo

¹Cf. A.Sánchez. Vazquez, *Filosofía de la Praxis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003

²Cf. M. Weber, *La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Península, Barcelona, 2008

³Cf. G. W. F. Hegel; *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p.311 y ss.

Introducción

productivo estuviera controlado por el colectivo de ciudadanos, dio lugar a la fusión del rol de ciudadano y del rol de trabajador. Esta solución cobró cuerpo en Rusia a partir de 1917, tras la revolución socialista y se extendió más adelante a Centroeuropa, Asia y América Latina. En 1991 la Unión Soviética se disolvió hundiéndose esta experiencia. Actualmente el modelo está circunscrito a unos pocos países (China, Cuba...), aunque por otro lado hay que señalar que el soviético era un modelo sumamente burocratizado de socialismo.

Otra opción que emergió a finales del siglo XIX en la Alemania de Bismarck y que se fue expandiendo por Europa a lo largo del siglo XX, ha sido el llamado “estado de bienestar” o “estado social”. Este modelo fue posible sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial en un momento de mayor fuerza de la clase obrera, dentro de un clima de preocupación ante el avance de la URSS, que propició un pacto entre el capital y la clase obrera.

De acuerdo con este modelo, el estado se constituye en garante de los derechos del trabajador frente al desempleo, la enfermedad o la muerte, asegurando la asistencia pública ante estas contingencias. El modo en que se constituye este estado social muestra la enorme ligazón entre trabajo y ciudadanía en el que se basa: un seguro colectivo de trabajadores y empresarios. Así, ciudadanía y trabajo siguen ligados en este modelo, con la advertencia del carácter subalterno de las mujeres dentro del proceso.

Es necesario resaltar que para que el modelo se diera debían concurrir determinados supuestos de carácter económico. Este no podía darse sin un crecimiento económico realmente alto (con tasas del 3 al 5%) que suponía, en realidad, el reparto de los beneficios entre la clase obrera y los poseedores del capital. Para lograr estas tasas de crecimiento fue necesaria la implementación de políticas de carácter keynesiano. El keynesianismo apareció como paradigma económico en la Gran Depresión de 1929. Una de las bases que tenía dicho movimiento era el abandono de la conocida como Ley de Le Say, según la cual la oferta crea su propia demanda, por lo que para conseguir el crecimiento bastaba con dejar libres a los agentes del libre mercado. Keynes señaló que dicha ley no se cumplía, puesto que al aumentar el crecimiento la tendencia a ahorrar aumentaba,

Introducción

con lo que disminuía el crecimiento⁴. La consecuencia que Keynes extrajo junto con otros autores de planteamientos similares, era que el crecimiento económico no se podía mantener si la economía se dejaba a su propio movimiento, por ello era necesaria la intervención estatal, el desarrollo de políticas de tipo “keynesiano”. La base de dichas políticas consistía en manipular las condiciones marginales de la economía (déficit público, impuestos, nivel de gasto estatal) de tal manera que se generara una demanda de bienes que necesitara el pleno empleo para producirla. Este tipo de herramientas habrían de ser utilizadas en los momentos de decrecimiento del ciclo económico⁵.

Así, el keynesianismo era el modelo económico que parecía subyacer al capitalismo de posguerra. Sin embargo, desde hace unas décadas han venido sucediéndose un conjunto de hechos que parecen socavar los mismos cimientos de la modernidad política y laboral, con las consecuencias en los fundamentos de lo social que ello comporta. Estos hechos muestran desde diversos ángulos (económico, técnico y sociocultural) una desconcertante separación entre ciudadanía y trabajo.

Podemos cifrar el comienzo de estos acontecimientos a finales de los años sesenta del pasado siglo. En ese tiempo aparecen señales desde diferentes ámbitos que apuntan en una dirección: los supuestamente sólidos cimientos en los que se basaba el estado social de posguerra- y en especial uno de ellos, el pleno empleo- comienzan a tambalearse.

El primer cambio que hay que resaltar proviene del campo económico. La base económica del estado social de postguerra se resiente. A partir de finales de los años sesenta comienza a observarse un fenómeno económico cada vez más incómodo para los defensores del modelo keynesiano: los mecanismos que el keynesianismo preveía para los momentos de descenso en el ciclo económico y que incluían una batería de medidas destinadas a reforzar la demanda efectiva, comienzan a fallar⁶. No solo no dan resultado para producir un mayor crecimiento económico, sino que van acompañados de un incremento de la inflación (el fenómeno paso a conocerse como “estanflación”). La explicación que se ha dado en la Teoría marxista a esta situación ha sido de tres tipos:

⁴Cf. P. Baran y P. Sweezy, *El capital monopolista*, Siglo XXI; Madrid, 1979, especialmente caps. VII y VIII

⁵R. Skidelsky; *Keynes*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 133 y 134

⁶Cf. R. Brenner; *La economía de la turbulencia global*, Akal, Madrid, 2009

Introducción

La primera de ellas alude a la tesis sostenida por Marx en el Libro III de *El Capital* conocida como “ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia” y alude al fenómeno de descenso de la tasa de beneficio debido al cambio de la composición orgánica del capital (relación entre capital constante y variable o de otra manera entre maquinaria frente a mano de obra)⁷. Según los defensores de esta tesis, hacia los años setenta del pasado siglo, la tasa de ganancia había descendido hasta tal punto de provocar que el capital encontrara poco atractiva la reinversión en capital productivo y comenzara la emigración hacia el capital financiero⁸

Otra de estas tesis hace hincapié en el fenómeno de la sobreproducción. En ese sentido, el crecimiento económico de posguerra se había basado en buena parte en fomentar la reconstrucción y el desarrollo de los países arrasados en la guerra. Los problemas habían aparecido en los años sesenta, cuando la reconstrucción de posguerra habría terminado y algunos de los países afectados eran auténticas potencias económicas que amenazaban las exportaciones de los Estados Unidos, tales como la República Federal de Alemania y Japón. Se habría producido entonces una crisis de sobreproducción que hizo inútil la aplicación de estímulos económicos.

También podríamos encontrar otra posible explicación en la llamada “teoría del estrangulamiento de ganancias” (“*profit squeeze theory*”) que aludiría a la disminución de la tasa de beneficio debido al aumento de la presión salarial sobre los beneficios⁹.

Sea como fuere, lo cierto es que tras una década de bandazos en 1970 durante los cuales la política económica se movió sin una orientación política clara (a modo de ejemplo en esta oscilación, baste señalar cómo el presidente de los Estados Unidos R. Nixon cambió varias veces de política durante su mandato) al final, las políticas keynesianas fueron arrinconadas entrados los años ochenta, tras la llegada de M. Thatcher y R. Reagan al poder en el Reino Unido y los Estados Unidos respectivamente¹⁰. Sin embargo, es preciso advertir que dichas políticas nunca fueron abandonadas del todo. Un ejemplo de ello fueron las diferentes medidas económicas de Reagan que incluyeron un fuerte estímulo a la demanda

⁷Cf. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Akal, Madrid, 2000, Vol. III; Cap.9

⁸Cf. A. Shaikh; *Valor, acumulación y crisis*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990, p. 375 y ss..

⁹Cf. R. Brenner, *La economía de la turbulencia global*, op.cit, pp. 231 y 232

¹⁰Cf. D. Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, pp. p.30 y p.31

Introducción

efectiva a través del gasto militar (lo que vino a llamarse “keynesianismo militar”)¹¹. Por otro lado, hubo intentos de salirse de la ineluctabilidad del “neoliberalismo” como, por ejemplo, las tentativas del “Programa común” entre socialistas y comunistas bajo el primer gobierno de Mitterrand entre 1981 y 1983. Otro medio de evitar las políticas neoliberales fueron los programas de fondos de inversión y el llamado “Plan de Meidner” en Suecia bajo los gobiernos de Olof Palme entre 1982 y 1986¹².

A pesar de ello, el proceso de dismantelamiento del poder de los sindicatos y el proceso de erosión del estado del bienestar continuó, colocándose a la cabeza de dicho proceso los Estados Unidos y el Reino Unido, donde se verificó un descenso dentro de la masa salarial y una mayor concentración de la riqueza que se expandería más adelante por toda Europa.

Desde ese momento entramos en una fase caracterizada por un capitalismo financiarizado. La financiarización consistió en el hecho de ir dando libertad de movimiento a los capitales que, aprovechándose de las posibilidades dadas por los nuevos medios de comunicación, se moverían a lo largo y ancho del planeta ofreciendo unas posibilidades inéditas a los especuladores (prueba de ello fue el hundimiento de la Libra Esterlina por un solo especulador en 1993). Por otro lado, los beneficios reales de las empresas iban a importar menos que su cotización en bolsa¹³.

También va a acentuarse el fenómeno de globalización de la economía, junto con la fragmentarización de la producción -un mismo producto es producido en diferentes fases en diferentes partes del mundo- y de la pérdida de la soberanía de los estados que, incapaces de controlar las variables económicas, se ven incapacitados para desarrollar políticas propias.

Alrededor de 1980 comienza una fase caracterizada por una gran inestabilidad: a periodos de estancamiento económico le siguen fases de crecimiento marcadas por la aparición de burbujas de carácter especulativo. El pinchazo de dichas burbujas ha ido generando diferentes crisis

¹¹Cf. R. Brenner, *op.cit.*, pp. 355 y 356

¹²Cf. P. Gourevitch, A. Martin, G. Ross, C. Allen, S. Borstein, A. Markovits, *Los sindicatos y la crisis: Gran Bretaña, Alemania Occidental y Suecia*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991

¹³Cf. R. Brenner, *La economía de la turbulencia global*, Akal, Madrid, 2009, pp. 379-381

Introducción

económicas que, desde octubre de 1987, han ido sucediéndose: en torno a 1990, Japón; en 1995, México; en 1998, la crisis asiática -de magnitud internacional, derivó hacia Brasil y Rusia-y la crisis argentina del 2001. Durante el cambio de siglo tuvo una gran importancia la crisis de las “punto.com” puesto que al afectar al campo de las nuevas tecnologías destruyó las esperanzas que se habían depositado en ellas para remontar la crisis en la esfera productiva¹⁴.

Por último, nos encontramos con el episodio de crisis actual, aparecido en 2007 con la quiebra de las hipotecas “subprime” y el desmoronamiento de gran parte del sistema financiero a partir de 2008, además del episodio de la “crisis de la deuda soberana” de los años 2011 y 2012 en Europa. En el momento en que se escribe el presente texto no se ve una respuesta clara a la pregunta acerca del futuro del sistema económico y de la recesión, pero las tasas de desempleo se han multiplicado de tal manera que resulta muy difícil pensar ya en la plena ocupación. En ese sentido hay que recordar que la tasa de desempleo en el estado español se sitúa en torno al 24% (la del juvenil se sitúa en torno al 50%) mientras que la tasa de crecimiento para crear empleo se sitúa en torno al 3%, aunque otros autores la sitúan en torno al 6%¹⁵. Todo ello indica que el desempleo en un grado masivo continuará en los países europeos.

Por otro lado, estas últimas décadas van a suponer cambios en el modelo de trabajo que se había dado durante los treinta años siguientes a la posguerra. Durante estos años el pleno empleo había sido la norma en los países de Europa occidental.

A partir de los años setenta aparecen los siguientes procesos a nivel laboral:

- En primer lugar se va a dar una “nueva división internacional del trabajo” que fragmentará los procesos productivos y deslocalizará la producción hacia los países del tercer mundo en busca de mano de obra más barata. Esta deslocalización comportará una competencia a la baja en salarios y condiciones laborales que situará a la clase obrera en una posición de menor capacidad negociadora frente al capital. Junto a esto, apareció en Europa Occidental y en Estados Unidos el problema del

¹⁴Cf. *Ibid.* pp.15 y 16

¹⁵Cf. C.Offe et.al., *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Alianza Universidad, Madrid, p.163

Introducción

desempleo crónico. La incapacidad de la política económica tuvo entre otros resultados la disminución de la capacidad de negociación de la clase trabajadora. Esto condujo a un proceso de descomposición social que ha supuesto una repolarización de las riquezas.

- La crisis del modelo social de posguerra conllevó una serie de cambios en los procesos productivos que deben ser reseñados. Uno de ellos fue el paso del modelo de producción “fordista” hacia el modelo denominado “postfordista” o “toyotista”¹⁶. El modelo de producción “fordista” era una variación del modo de producción “taylorista”, que consistía en la especialización de los trabajadores en una tarea concreta, orientándolos en forma de cadena de montaje¹⁷. El modelo de producción “fordista” es un modo de producción claramente jerarquizado. Por el contrario, el “toyotista” se caracteriza por un modo de producción más ajustado a la demanda (producción *just-in-time*) y de una flexibilidad mayor. La adaptación de este sistema de producción también se deriva de la posibilidad de dar un sentido diferente a los elementos producidos.

Los cambios del sistema de producción del “fordismo” al “toyotismo”, junto con las consecuencias del proceso de deslocalización de las cadenas de montaje, han supuesto cambios en la malla legal para el trabajador, que constituía el derecho del trabajo del “estado social de posguerra”. A partir de los años ochenta se va a producir un deterioro del derecho laboral, aumentando la flexibilización de los procesos de contrato y de los despidos¹⁸. También van a debilitarse los procesos de negociación colectiva. Así mismo se va a producir el fenómeno de externalización de determinados procesos productivos a empresas pequeñas o incluso a autónomos, con lo que las grandes empresas evitan la cotización a la seguridad social.

Estos cambios suponen, por otro lado, la desestructuración de la biografía tradicional del trabajador. Por un lado, la estructuración jerárquica de la vida profesional (lo que supone a nivel biográfico “el escalafón de una empresa”) se rompe al producirse una reestructuración de las jerarquías dentro de la empresa. Por otro lado, se difumina la frontera entre ocupación y desocupación. Todo esto hace que se vaya dislocando la

¹⁶Cf. L. E. Alonso, *La crisis de la ciudadanía laboral*, Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 67 y ss.

¹⁷*Ibid.* pp. 73 y 74

¹⁸Cf. *Ibid.* p. 188 y ss

Introducción

idea de una biografía del trabajador¹⁹. Este, que tenía antes una biografía ligada- en un principio casi de por vida- a una empresa, en la que iba ascendiendo los escalafones, pasará a un modo de biografía en la que el trabajar para diferentes empresas será la norma y donde le será muy difícil establecer una carrera²⁰.

Ya podemos comenzar a hablar del hecho de la “sociedad del fin del trabajo”, pues concurren una serie de circunstancias que conducen a una sociedad post-laboral. Desde el punto de vista del análisis sociológico se ha señalado la cada vez menor importancia del trabajo de cara a la afirmación de determinados hechos relevantes a nivel social. La biografía del individuo cada vez viene menos marcada por el hecho de si se trabaja o no²¹.

Por otro lado, cada vez se viene cuestionando más el papel del trabajo en la configuración de las clases sociales. En ese sentido, uno de los debates que se han dado con más fuerza en la modernidad avanzada es el de la persistencia de la clase obrera como clase. La discusión acerca de las clases sociales es sumamente compleja pero, dentro de determinado discurso, el hecho de hablar de una clase social resulta cada vez más complicado. Desde el marxismo se ha mantenido una postura insistente en la clasificación tradicional de Marx y autores como N. Poulantzas han insistido en actualizar la teoría de las clases desde una perspectiva actual²².

La respuesta teórica que se está dando a este hecho es interesante que sea reseñada porque refleja el final del hecho del trabajo como eje central de la constitución de la sociedad y de su reproducción. Merece la pena detenerse en dos de las propuestas: una, el reparto del trabajo y otra, la renta básica de ciudadanía.

El reparto de empleo consiste básicamente en la reducción de la jornada laboral (si bien, con múltiples variantes). La propuesta de una renta básica de ciudadanía, por su parte, parte del establecimiento de un ingreso mínimo garantizado con carácter incondicional que se otorgaría a los ciudadanos y, en algún caso, también a los residentes²³.

¹⁹Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1996, p.224

²⁰Cf. R. Sennett, *La corrosión del carácter*; Anagrama, Barcelona, p.50

²¹Cf. C.Offe *La sociedad del trabajo*, op.cit. p.26

²²Cf. N. Poulantzas, *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, Madrid, 1978

²³Cf. Ph. V. Parijs y Y. Vanderboght, *La Renta Básica*, Paidós, Barcelona, 2006

Introducción

En estas mismas propuestas se puede observar el hecho de la decadencia de la relación entre ciudadanía y trabajo. La implementación de una renta básica de ciudadanía apuesta claramente por una disociación entre ciudadanía y trabajo, mientras que la propuesta del reparto de empleo hace del trabajo (aunque repartido) algo cada vez más marginal para el ciudadano, que tenderá a autopresentarse como tal de manera cada vez menos dependiente del trabajo.

Todos estos hechos apuntan al interrogante: ¿Ha dejado de ser el trabajo el eje dentro del cual se produce el nexo de lo social y de su reproducción? Por otro lado, esta cuestión plantearía otra pregunta ante la dimensión política del hecho: ¿Continúa la modernidad política ligada a la cuestión del trabajo o se ha separado de él?

En ese sentido, debemos señalar que la cuestión atraviesa enteramente la concepción de la política socialista que concebía trabajo y modernidad política como dos ideas estrechamente ligadas. En este punto cabe recordar que la cuestión del sentido emergería de una manera muy clara. El peligro de su desaparición en una “sociedad del ocio” debe tomarse muy en serio. Adela Cortina y Jesus Conill, en un artículo titulado “Cambios en los valores de trabajo”, advierten que hay que entender como actividad libre aquella que se ejerce con sentido²⁴.

La controversia acerca de las posturas de Marx y Habermas sobre la cuestión del trabajo se sitúa en el centro de la tensión. La contraposición de los dos autores es de sumo interés por la siguiente razón:

Marx es el máximo representante de la tradición socialista y en él el trabajo cobra la máxima importancia como constituyente del hecho social y de la reproducción de las sociedades. Por otro lado, la política socialista ha sido vista como una reconstrucción del mundo del trabajo humano, en concreto como socialización de los medios de producción.

En Habermas se acusa el quiebre dentro de la tradición marxista, por lo que supone el cuestionamiento del trabajo como hecho central en lo social. Habermas construye su pensamiento a partir del enfrentamiento con el concepto del trabajo en Marx, y a partir de la reivindicación de la interacción como categoría central en lo social.

²⁴Cortina, A y Conill, J, “Cambios en los valores del trabajo”, *Sistema*, nº 168-169, 2002, p.8

Introducción

El enfrentamiento de Habermas con Marx se basa en la distinción, fundamental en este autor, entre trabajo e interacción. Esta, a su vez, guarda relación con la distinción entre racionalidad instrumental, racionalidad normativa y racionalidad expresiva (que el autor hereda de Weber y de la primera generación de la teoría crítica). Según Habermas el trabajo quedaría asociado con la racionalidad de corte instrumental, lo que en un contexto de crítica de la hipertrofia de la racionalidad instrumental (como queda reflejado en su obra *Ciencia y Técnica como ideología*) supone un rechazo a la posibilidad de que el trabajo albergue potencialidades emancipadoras, precisamente el punto en el que se basaba Marx²⁵. Por contra, Habermas se apoya en la potencialidad emancipadora de los otros dos tipos de racionalidad -normativa y expresiva- en la forma de racionalidad comunicativa (consumado de manera definitiva el giro lingüístico del autor en la *Teoría de la acción comunicativa*²⁶).

Este posicionamiento ha sido criticado por autores pertenecientes a la tradición marxista, dentro de un debate recogido en la segunda parte de este trabajo. Según los defensores de Marx frente a Habermas, en este punto Habermas habría cometido un reduccionismo extremo sobre el concepto de trabajo de Marx, dejándolo en mera racionalidad instrumental. El trabajo es mucho más que mera racionalidad instrumental, según estos autores, e incluye a su vez elementos normativos y expresivos. Habermas responde señalando lo limitado del concepto de trabajo, haciendo una observación a la que debemos atender: Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* -volumen de *Complementos y Estudios previos*- observa que el concepto de trabajo que manejan estos autores marxistas es un concepto de trabajo que en realidad Marx mantuvo sólo en un determinado período de su vida- en concreto en su juventud- y apurando más en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844²⁷.

Esta afirmación es un punto determinante para la presente tesis. Habermas está tomando una importante decisión teórica: está escindiendo la obra en dos periodos. Un Marx joven que utiliza un concepto de trabajo normativa y expresivamente cargado y un Marx de madurez centrado en el análisis de la mercancía. Además Habermas va a utilizar parte de

²⁵J. Habermas, "Ciencia y técnica como ideología" en *Ciencia y Técnica como ideología y otros escritos filosóficos*, Tecnos, Madrid, 1999, pp.86 y 87

²⁶J. Habermas, *Teoría de la Acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989

²⁷K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1972

Introducción

conceptos del Marx de madurez en otras partes de su obra separando deliberadamente del concepto de trabajo de otras partes de la teoría, como la teoría del valor. Es lo que ocurre en la *Teoría de la Acción comunicativa* en la que hace uso de la Teoría del valor separándola de concepción del trabajo que le reprochan los marxistas.

En ese sentido, se puede observar cómo el pensamiento de Habermas está condicionado por una serie de decisiones teóricas acerca del pensamiento de Marx, en concreto, por la cuestión del trabajo. Ese condicionamiento se manifestará en la división entre trabajo e interacción y en una fase ya más avanzada de la obra de Habermas, en la división entre sistema y mundo de la vida, elementos cruciales para la Teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Situados aquí, se puede entender que el problema de la crítica de Habermas a Marx radica en buena parte en un problema de lectura de la obra de Marx. Se trata de saber hasta qué punto la concepción que tiene Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* es extensible a toda su obra. Y se trata también de saber qué relación mantienen los elementos teóricos de Marx que para Habermas son separables, a saber: la concepción del trabajo de la primera etapa y la Teoría del Valor.

Esto conduce a la cuestión de la lectura de Marx. Este tema es de por sí- aparte del problema de Habermas- bastante complejo y debatido y ha venido marcando las lecturas que se hacían de Marx:

En primer lugar hay que tener en cuenta que ha tardado mucho en conocerse el conjunto de las obras de Marx. Buena muestra de ello es que los *Manuscritos de economía y filosofía* y los *Fundamentos para la crítica de la economía política* (los *Grundrisse*) salieron a la luz en los años treinta del siglo XX, más aún teniendo en cuenta la enorme importancia que tienen estas obras para lograr una visión completa de la obra de Marx²⁸.

Por otro lado, está el hecho de que las primeras lecturas de Marx se hicieran en un contexto marcadamente positivista. Esto impidió captar lo específico de los textos marxianos. Buena parte de los mismos y más en concreto *El Capital*²⁹- su obra cumbre de madurez- tienen la apariencia de textos científicos. Esta circunstancia, unida a que el lenguaje de los

K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1973

²⁹K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Akal, 2000

Introducción

Manuscritos tenga un carácter fuertemente hegeliano, favoreció la división “Marx joven filósofo” frente a la de “Marx maduro científico”.

Ahora bien, esto suscita la cuestión de la concepción de la ciencia en Marx. Las lecturas actuales -marcadas por el positivismo- obvian el problema dividiendo la obra de Marx en comportamientos estancos: filosofía, economía, sociología, historia... Sin embargo Marx tenía una concepción de ciencia muy diferente que rompe con la tendencia a dividir la ciencia en compartimentos separados y a separar ciencia y filosofía. Va a ser desde este replanteamiento desde donde se va a romper las barreras entre el “Marx joven” y el “Marx maduro” y a partir del cual se reestructurará la unidad de la concepción del trabajo con la Teoría del Valor.

Por eso, el objetivo de la primera parte de esta tesis va a consistir en establecer una lectura de Marx sobre unas bases epistemológicas que superen la dicotomía entre ciencia y filosofía. En ese sentido, el concepto de praxis es central por varias razones. En primer lugar, porque entronca con una de las tradiciones más potentes en filosofía que cuestiona el paradigma positivista de ciencia: la tradición idealista. En segundo término, porque rompe con la idea de ciencia separada de la filosofía proporcionando unos nuevos criterios metodológicos. Por último porque el concepto de trabajo -que es el centro de la presente tesis- está íntimamente relacionado con la noción de praxis, y así, avanzando en esta noción, se logra ver que el concepto de trabajo en Marx atraviesa su obra de un modo más profundo de la prevista al principio, al incorporar el aspecto epistemológico.

En el segundo capítulo de la primera parte de esta tesis se abordará el concepto de trabajo en los primeros escritos de Marx. El estudio de los escritos de juventud de Marx de una manera separada no tiene que suponer la aceptación de la separación entre un “Marx joven” y un “Marx maduro”. De lo que se trata es de introducir la perspectiva de una evolución del pensamiento de Marx, desde una etapa de juventud -en la que van apareciendo los temas que constituirán el objeto de su pensamiento- hasta una etapa de madurez donde estos llegan a la plenitud de su desarrollo.

Así, en el tercer capítulo se muestra el pensamiento de Marx en su fase de máximo desarrollo. El objeto del mismo es mostrar cómo el trabajo continúa siendo uno de los elementos centrales en la configuración madura

Introducción

del pensamiento de Marx y cómo es una parte esencial de la Teoría del Valor, que constituye uno de los ejes centrales del pensamiento de Marx en sus desarrollos de madurez.

En resumen, el objetivo de esta primera parte de la tesis consiste en mostrar la unidad del pensamiento de Marx y cómo esa unidad tiene como eje vertebrador el concepto de trabajo dentro de sus variantes- instrumental, normativo, expresivo- y como ya se ha señalado, epistemológico.

Todo ello nos remite a las cuestiones planteadas por Habermas, que se abordarán en la segunda parte de este trabajo y en la nos detendremos en diferentes puntos de reflexión.

En primer lugar, habrá que considerar que las críticas de Habermas al pensamiento de Marx- en concreto al planteamiento acerca del trabajo- no nacen del vacío. Habermas pertenece a la “segunda generación” de la “Escuela de Francfort” desarrollada por pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse; estos, inicialmente marxistas, se alejaron en una distancia mayor o menor del pensamiento marxiano. La influencia de autores como Freud o Weber (quien influirá enormemente en Habermas) se hará notar en el diagnóstico sobre el proceso de racionalización occidental. Weber realizará un análisis de la modernidad en forma de desarrollo hipertrofiado de la racionalidad instrumental. Este diagnóstico influirá en estos autores desarrollando un escepticismo cada vez mayor respecto a la cuestión de las potencialidades emancipadoras del trabajo. Debido a la enorme importancia que estos autores tienen el pensamiento de Habermas y por su influencia en la valoración del concepto del trabajo en Marx, es por lo que se les dedica un capítulo completo de la segunda parte de la tesis.

Los otros dos capítulos de la segunda parte se centran en el pensamiento de Habermas, propiamente dicho. La razón de la separación en dos capítulos se debe a la plena asunción del paradigma lingüístico que culminará en la *Teoría de la acción comunicativa*.

En su primera fase -capítulo segundo de la segunda parte- se expone el proceso del desarrollo del pensamiento de Habermas en su confrontación con el concepto de trabajo en Marx. En este período se muestra claramente la crítica de raigambre weberiana sobre el concepto de trabajo de Marx. La sombra de la hipertrofia de la razón instrumental se proyecta sobre el

Introducción

concepto de trabajo en Marx, dando como resultado que Habermas rechace su potencialidad emancipadora. A partir de ahí, podemos observar que este proceso pasa de ser un proceso de emancipación del trabajo a un proceso de emancipación fuera del trabajo, en el desarrollo del ámbito normativo, cuestión esta que Habermas aborda en textos como *Trabajo e interacción o Ciencia y técnica como ideología* que serán tratados en este segundo capítulo.

Por tanto podemos observar cómo la devaluación del carácter emancipador del trabajo correrá parejo a la revalorización del ámbito normativo en la segunda etapa de producción. Dichas devaluaciones y revaluaciones exigirán una reestructuración, pues, con la plena asunción del giro lingüístico, se produce una reestructuración del paradigma de fondo que hace que la acción comunicativa pase a ser el centro sobre el cual se estructure el pensamiento de Habermas. Dicha reestructuración exigirá un ejercicio de traducción de la problemática del trabajo que se viene tratando dentro del ámbito de la acción comunicativa, ya en el tercer capítulo.

En este cambio asoman nuevos elementos teóricos. Uno de ellos es el cambio de la concepción del sujeto histórico, o mejor dicho, su desaparición desde el punto de vista de Habermas. Este elemento aunque no parezca coincidir con la cuestión del trabajo, sin embargo toca una cuestión fundamental en el pensamiento de Marx acerca del trabajo: el de la especie que se constituye a sí misma a través del trabajo. La ruptura con la concepción del sujeto histórico, deberá incluir una reformulación del sujeto para que pueda acomodarse a las exigencias del nuevo paradigma.

Pero las dificultades mayores vienen del núcleo de su nuevo paradigma: la acción comunicativa. En este núcleo, la distinción del par “trabajo-interacción” es sustituida por el par “sistema-mundo de la vida”. En este punto es preciso localizar la posición de la cuestión del trabajo dentro del esquema. Por otro lado, como ya se ha señalado antes, Habermas utiliza la Teoría del Valor, de una manera separada a la cuestión del trabajo lo que ofrece nuevos problemas, de cara al tema que estamos tratando. El objetivo de esta parte del capítulo tercero será estudiar las potencialidades del trabajo separado de la Teoría del Valor.

Por último, en este tercer capítulo se hará alusión a otro modo de presentarse el pensamiento de Habermas, se trata de los “pequeños escritos políticos”. En ellos Habermas hace de nuevo alusión al problema del

Introducción

trabajo aunque descendiendo al terreno de las propuestas políticas, lo que aporta una nueva dimensión al planteamiento de los problemas relacionados con el trabajo. Esto permitirá conectar los planteamientos de Habermas -que por lo general se mueven a un nivel muy abstracto- con la concreción de los problemas a los que se ha venido refiriendo en la presente introducción.

En las conclusiones se retomará la problemática de la crítica de Habermas al concepto del trabajo en Marx uniéndola a lo expuesto a lo largo de estas páginas acerca de la cuestión del trabajo como eje de la constitución de lo social y de su reproducción y teniendo en cuenta los aspectos más apropiados de ambos enfoques el de Marx y el de Habermas. Partiendo de este enfoque se propondrán los puntos que una teoría social habría de cumplir en el futuro.

PRIMERA PARTE

El concepto de trabajo en Marx

Como se ha establecido en la parte introductoria, la necesidad de la contraposición entre las concepciones del trabajo en Marx y en Habermas es de gran importancia de cara a la conceptualización del papel del trabajo en la constitución de lo social y su reproducción.

La cuestión del hipotético “fin de la sociedad del trabajo” había puesto en evidencia un problema importante en la teoría social, a saber: cuál era el papel que se le daba al trabajo en la constitución de los hechos sociales, al tiempo que en la reproducción de lo social. Esto debía contraponerse a las visiones que daban un papel más importante a los elementos de carácter simbólico.

La razón de localizar la contraposición en estos dos autores, Marx y Habermas, se debe a que el primero hacía del trabajo un elemento sumamente importante en la constitución de lo social y en su reproducción. En Habermas, por contra, nos encontramos con una crítica muy fuerte a Marx precisamente por el papel que éste le da al trabajo y, al mismo tiempo, eleva el papel de lo normativo y de lo simbólico en su constitución.

Por otra parte, la confrontación entre Marx y Habermas, lejos de constituir una cuestión simple, es en realidad una cuestión en la que están implicados supuestos de carácter muy complejo. En primer lugar tendríamos que señalar aspectos que, aun siendo en realidad aspectos prácticos, han determinado muchos problemas teóricos dentro del marxismo. El problema al que es conveniente aludir es la cuestión acerca del modo en que la obra de Marx ha ido apareciendo ante el público. Es un hecho bastante conocido el escollo interpretativo causado por la aparición tardía de muchas de sus obras. Si esto es grave en cualquier autor, lo es más en Marx dada la importancia de las obras publicadas póstumamente (como los Libros segundo y tercero de *El Capital*) o incluso con décadas de distancia, como los *Manuscritos de economía y filosofía*, o los mismos *Fundamentos para la Crítica de la Economía Política*.

No debe pensarse que nos encontramos ante un problema exclusivamente de la biografía intelectual de un autor. En el caso de Marx se ha de tener en cuenta además que los primeros patrones de lectura se formaron muy poco después por lo que, en la terminología de M. Postone, se conocerá cómo el marxismo de la Segunda Internacional y que más tarde cristalizará en el *Diamat* (abreviatura de *Dialektischer Materialismus* o materialismo dialéctico) las formas de leer a Marx establecidas poco

después de la muerte del autor, con poca accesibilidad a la obra de éste y, además, dentro de un contexto intelectual fuertemente marcado por el positivismo. Tan poderoso fue el influjo de esta lectura que buena parte del trabajo de la teoría marxista del siglo XX ha sido la elaboración de una lectura que estuviera acorde con las obras de Marx que se iban conociendo³⁰.

Habermas, como filósofo que ha desarrollado la mayor parte de su obra en la segunda mitad del siglo XX, ha trabajado sobre una interpretación de Marx que se ha visto afectada en los problemas de lectura habidos durante este siglo. Habermas construye las líneas centrales de su pensamiento teniendo como punto de referencia a Marx y especialmente en el tema del trabajo, que es uno de los temas centrales en Marx y que sobre el cual ha habido las mas diferentes interpretaciones. Este autor en aras de mostrar que el concepto de trabajo como configurador de la realidad social y cultural no es válido, realiza una maniobra consistente en aislar este concepto de trabajo en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Este aislamiento solo es posible (y Habermas lo hace así) si se diferencia el Marx de juventud del Marx de madurez, en concreto, del Marx de *El Capital*.

Conviene resaltar la importancia de esta lectura que Habermas realiza de Marx porque va a condicionar buena parte de su oposición al concepto de trabajo que sostiene éste. Habermas parte de la idea de que Marx, en sus obras de madurez, ya no sostiene el concepto de trabajo de la época de los *Manuscritos de economía y filosofía*³¹. Con esta dualidad se verá que está incorporando dos supuestos en la lectura de Marx que es preciso poner de manifiesto:

La idea de una periodización de la obra de Marx en dos partes: un Marx joven, fuertemente marcado por la filosofía hegeliana y un Marx maduro ya de carácter científico, que es el que predominará en *El Capital*, donde ya no continúa con una concepción fuerte del trabajo³²

³⁰Cf. N. Kohan; *El Capital. Historia y método*, Universidad Popular Madres de la Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2003, pag.43 y ss.

³¹J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1986, p.400 y ss.

³²Esto en obras como la *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op.cit, p. 400 y ss.

La segunda cuestión se desprende de la anterior, en cuanto supone que Marx seguirá un ideal determinado de ciencia de carácter positivista. Esta idea supone la división entre filosofía y ciencia que se presentaba en la diferenciación entre el Marx joven y el Marx maduro³³.

La importancia del primer supuesto reside en que si se muestra que frente a una concepción de la obra de Marx dividida en dos etapas fuertemente diferenciadas esta es, por contra, lo suficientemente unitaria y habrían cambiado en gran parte las bases en las que se sustentaba la lectura que hacía Habermas de Marx diferenciando la primera de la segunda etapa,.

Se ve cómo la cuestión de la cientificidad de Marx,- en concreto del segundo Marx frente al primero- es un tema que va cobrando importancia. En realidad, los asuntos referentes a los marcos epistemológicos desde los cuales se hace inteligible un hecho cobran una importancia cada vez mayor. Esto será así en el tema que constituye el centro de la presente investigación: el concepto marxiano de trabajo.

Centrándonos en el trabajo humano este puede ser definido a grandes rasgos como la acción o acciones que se realizan para satisfacer una necesidad o deseo determinado. La definición no dice mucho de ahí que pueda aplicarse a diferentes contextos teóricos. La primera dificultad con la que uno se encuentra es la existencia de culturas que desconocen el concepto de trabajo. Tampoco conviene atarse a la división entre trabajo y necesidad-deseo, porque no conocemos con claridad la frontera entre lo que es una necesidad y lo que no lo es; es más, esto todavía complica aún más la situación puesto que en determinados contextos es el ejercicio del trabajo el que constituye una necesidad.

En mi opinión, buena parte de las confusiones en la lectura que hace Habermas se debe a que no ha tomado en cuenta el marco epistemológico desde el que emerge la cuestión del trabajo. Así, desde el principio este autor desplaza la cuestión de la crítica de la economía política a la cuestión de los productos del trabajo, dejando de lado la cuestión del trabajo, lo que, en mi opinión, le sucede por no entender el marco epistemológico en el que Marx sitúa el tema³⁴.

³³Esto en obras como la *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. .

³⁴Cf. J. Habermas; *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2000; *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1973

La cuestión del marco epistemológico va mostrándose como un tema de mayor importancia por dos razones: una, por la de la relación entre ciencia y filosofía en Marx (que a su vez remite a la cuestión de la unidad de la obra de Marx) y otra, para adquirir el marco epistemológico desde donde entender la noción de trabajo en Marx.

Para entender el marco epistemológico de Marx es preciso señalar que lo que este entiende por “ciencia” o “cientificidad” no es lo mismo que el uso que actualmente tienen estos términos y que los sucesores de Marx y Engels les dieron. Esto originaría buena parte del problema interpretativo. Y es que nosotros estamos inmersos en una concepción positivista -quizá en un sentido amplio del término “positivismo”- de ciencia, mientras que Marx proviene de una tradición diferente. Esta hunde sus raíces en la filosofía del idealismo alemán, sobre todo en Hegel, en lo que ha venido a llamarse “dialéctica” o “método dialéctico”. El rasgo característico de esta tradición parte de la idea de la filosofía moderna según la cual el sujeto ejerce un papel sumamente importante en la configuración de la realidad³⁵. Marx radicalizará este hecho (basándose en Hegel) llegando a la concepción de que es el ser humano con su actividad el que configura su realidad, inaugurando lo que se ha venido en denominarse desde Gramsci “filosofía de la praxis”.

El concepto de Praxis que emergerá a raíz del desarrollo de la cuestión epistemológica, tiene la virtud de estar estrechamente unido al concepto de trabajo. Tal es la unión, que a veces resulta difícil delimitar claramente el alcance de uno o de otro. Praxis incluye deliberadamente elementos de carácter normativo o epistemológico. El hecho de que el concepto de Praxis pase a adquirir desde el punto de vista filosófico un papel predominante, tendrá como resultado que el trabajo quedará situado como instancia central de la cultura. Así, el paso del primer capítulo al segundo, donde se estudiará el paradigma del trabajo, se dará de una manera más fácil.

Una vez precisado el marco epistemológico, entraremos en el estudio del paradigma del trabajo en las obras de Marx. He optado por hacer la exposición en dos partes: En la primera, se abordarán las obras de “juventud” de Marx y en la segunda las “obras de madurez”. El porqué de

³⁵Cf. G. Lukacs, “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y Conciencia de clase*. Vol II, Orbis, Barcelona, p.38

este enfoque radica, en primer lugar, en que la cuestión de la unidad no está determinada de antemano y que para exponerla es conveniente abordar los textos de juventud. Por otro lado, la división es necesaria de todas maneras. Optar por una visión continuista de la obra de Marx no supone que no haya una evolución en su pensamiento. Por contra, aunque el núcleo del paradigma se mantenga, las variaciones de cómo se presenta el mismo son de suficiente calado para justificar un tratamiento separado. Actuar así, desde un punto expositivo, presenta también sus ventajas. La concepción del trabajo como núcleo configurador de la cultura se presenta de una manera más explícita en los escritos de juventud, en especial en los *Manuscritos de economía y filosofía*, donde el sesgo fuertemente antropológico de los mismos le lleva a la explicitación del “núcleo” de lo que vengo denominando el “paradigma del trabajo”.

Esto no ocurre así en los textos de madurez y esta es, en parte, una de las razones por la que a menudo no se haya reconocido la pervivencia de este paradigma en estos textos. Obras como la *Contribución a la crítica de la Economía Política* o *El Capital* cobran a primera vista el aspecto de textos de economía. Pese a su aspecto, no lo son, por dos razones fundamentales: primero, la concepción de científicidad es completamente diferente a la positivista; en segundo lugar, uno de los hechos que Marx criticará es –precisamente– la división en compartimentos estancos que separarán economía, sociología, política. En apariencia el término economía es neutro teóricamente, pero una de las tareas que se planteará Marx será la de qué es lo que hace posible la constitución de un espacio llamado “economía”.

Por lo tanto, la primera parte de la presente investigación estará estructurada en tres capítulos: (1) En el primer capítulo se abordará la cuestión del marco epistemológico desde el cual encuadrar la cuestión de la concepción de científicidad en Marx y desde la cual se debe hacer inteligible la cuestión del trabajo; (2) En el segundo capítulo se abordará la exposición del “núcleo” del paradigma del trabajo desde los textos de juventud y esto junto con la cuestión de la unidad de la obra de Marx y (3) En el tercer capítulo se abordarán los textos de madurez de Marx, estudiando la posible continuidad del “paradigma del trabajo” en este período, así como las diferentes formas en que este aparece.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS COMO MARCO EPISTEMOLÓGICO

En el presente capítulo se realizará el encuadre epistemológico del pensamiento de Marx, en aras de poder elaborar un marco conceptual adecuado para comprender el concepto de trabajo tal como lo utilizó éste y, al mismo tiempo, tratar la cuestión del significado de la ciencia y su concepción en Marx. Para todo ello se recurrirá a enmarcar la obra de Marx dentro de una tradición epistemológica diferenciada de la tradición positivista dominante y que arranca en el idealismo alemán, teniendo raíces en la concepción moderna de filosofía y que tras la “inversión” realizada por Feuerbach llegó a Marx.

La problemática de la cuestión metodológica y del marco epistemológico es una de las cuestiones que normalmente se suele plantear ante la lectura de este autor. La razón está en que el lector actual está situado normalmente ante un trasfondo positivista de lo que es conocimiento, aunque sea de manera no consciente. Este positivismo difuso se caracteriza por entender que hay una realidad que es independiente del sujeto y que puede ser captada por éste, tal como se da. Ante esto se podría objetar que buena parte de la teoría de la ciencia a partir de K. Popper ha insistido en negar la ausencia de carga teórica de los datos observacionales yendo a una caracterización de la ciencia más compleja.³⁶

Si bien es cierto que la filosofía contemporánea de la ciencia ha evolucionado desde Popper hasta la actualidad, pasando por autores como Kuhn, Lakatos o Feyerabend (en los que la hipotética “pureza” del método científico ha llegado a ponerse en duda), lo que se seguiría manteniendo en esta concepción es la trascendencia del hecho a investigar y la negación de que la experiencia científica es una experiencia humana fruto de la

³⁶Cf. K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 272 y ss.

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

interrelación del sujeto con el objeto y que tiene derecho a ser vista como tal³⁷

El problema se agrava en las ciencias humanas, en las que el ser humano es al mismo tiempo observador y observado. No voy a entrar en la cuestión del debate que ha atravesado las ciencias sociales y humanas desde su aparición. Sólo quiero advertir de la importancia que el asunto adquiere para las diferencias de Habermas con Marx sobre el tema de la presente investigación.

Una cuestión que emergerá en la segunda parte de esta investigación, en el momento que explicitemos la postura de Habermas sobre la concepción marxiana del trabajo, es su reducción a mera racionalidad instrumental³⁸. Se verá entonces cómo Habermas reprocha a Marx el haberse cegado ante las cuestiones relativas a la interacción y a lo normativo en aras de la racionalidad instrumental. Es lógico preguntarse si Marx había planteado tal cosa. Por otro lado, vuelve a aparecer la cuestión de los dos Marx, uno filosófico (de juventud) y otro científico (de madurez). Esta visión puede parecer a primera vista acertada. *El Capital* parece, a primera vista, una obra de Economía Política. En ese sentido tiene interés preguntarse si Marx entendía por ciencia lo mismo que nosotros estamos acostumbrados a entender por tal.

En el presente capítulo se va a abordar el tema del marco epistemológico dentro del cual se va a desarrollar el análisis del concepto de trabajo en el pensamiento de Marx. Ello ha venido determinado por una doble cuestión. La primera, tal como se vio en la introducción de la primera parte, provenía de la concepción del conocimiento científico en el pensamiento de Marx, cuestión esta que era requerida por el problema de la unidad del pensamiento de Marx. Por otro lado, está el tema -que también se anunció en la introducción- de adquirir un marco epistemológico que posibilite conceptualizar el trabajo tal como lo hiciera Marx para así establecer el contraste con la lectura que Habermas hizo de Marx. La

³⁷Para el estudio del desarrollo contemporáneo de la filosofía de la ciencia y la mayor complejidad de la misma Cf. *Ibid* ; T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1971.; I. Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científicas*, Alianza, Madrid, 1983; P. Feyerabend, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 2007

³⁸Cf. J. Habermas, *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 49 y 50

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

expresión “marco epistemológico”, que es la que se ha elegido para el título del presente capítulo, puede suscitar la imagen de que nos hallamos ante una cuestión que afecte exclusivamente a la construcción de teorías que reflejen la realidad, cuando nos estamos interesando tanto por lo referente a la teoría como por lo referente a la praxis. Precisamente el punto inicial que tenemos que tener en cuenta es el hecho de que Marx rompe con el esquema tradicional que separa la teoría de la praxis y sitúa la primera sobre la segunda.

Marx rompe definitivamente con este esquema sumamente arraigado en la filosofía. Ahora bien, siendo cierto que con Marx se llega a esta ruptura revolucionaria con la tradición, el hecho es que los elementos que posibilitarán esta ruptura ya se venían dando desde antes, en concreto con el pensamiento idealista alemán. Éste insistirá en acentuar el elemento práctico, acentuación que llegará incluso a amenazar la primacía de la teoría. También, el filósofo que culminará el idealismo, Hegel, realizará un logro teórico que marcará profundamente a Marx. Se trata de la idea consistente en que el mundo humano es producto de la actividad humana. Ciertamente, Marx le reprochará a Hegel su teoreticismo³⁹. Pero siempre reconocerá el logro que supone la idea de que la experiencia del ser humano no es siempre la misma, sino que es el fruto de una actividad en la que entra el ser humano: la actividad del espíritu⁴⁰.

Es importante reconocer que una buena parte de los logros teóricos de Marx ya estaban presentes en Hegel, tales como la aparición del trabajo en la filosofía (en el capítulo siguiente se le dedica un apartado a la cuestión). Sin embargo Hegel no pudo superar los elementos que le inclinaban a una salida de corte idealista y que él mismo había alimentado. El sistema tenía que ser roto desde fuera y aquí cabe situar a la denominada “izquierda hegeliana”, con Feuerbach a la cabeza. Marx reconocerá a Feuerbach como el filósofo que permitió romper los esquemas idealistas del pensamiento hegeliano, dando entrada al materialismo. Sin embargo, y esta es la manera como lo vivió Marx, la introducción del materialismo por parte de Feuerbach había supuesto un retroceso en muchos aspectos respecto a los elementos más progresivos del pensamiento hegeliano,

³⁹Cf. K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1974, p. 182 y ss.

⁴⁰Cf. H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, La pléyade, Buenos Aires, 1974, pp. 63 y 64

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

precisamente los que presentaban al mundo como fruto de la actividad humana⁴¹. En algunos pasajes de los *Manuscritos de economía y filosofía* y en las *Tesis sobre Feuerbach* se muestra la tensión teórica en que se mueve Marx. La voluntad de aunar la crítica al idealismo metafísico de Hegel proveniente de Feuerbach, manteniendo la primacía de la praxis, cristalizará en lo que se ha denominado “concepción materialista de la historia” o “materialismo histórico”, con la precaución de no entender “materialismo” en sentido metafísico.

El surgimiento de lo que con Gramsci se ha venido llamando una “Filosofía de la Praxis” no se restringió al período de juventud de Marx, sino que abarcó toda su producción. Esto puede parecer extraño, ya se ha dicho anteriormente, frente obras como *El Capital* que durante mucho tiempo fue leída como una obra de Economía Política de Marx⁴². Pero ya en el título se apunta cómo Marx va más allá de una obra de Economía Política, “*Crítica de la economía política*”. La idea de una crítica de la Economía Política nos pone sobre aviso de que se está yendo más allá de la concepción de la ciencia en sentido habitual. El texto sobre metodología que aparece en esta época como el capítulo introductorio a los *Fundamentos de la Crítica a la Economía Política* y al que se le dedica un punto en este primer capítulo, refleja fielmente la problemática teórica a la que hubo de hacer frente.

Cuando se parte de la premisa básica de que el ser humano es el productor de sus propias condiciones de vida, necesariamente se tienen que plantear una serie de cuestiones epistemológicas. Una de ellas es la actitud ante las leyes que rigen las formaciones sociales y que parece que dominan nuestra existencia. El planteamiento de unas leyes con una similitud epistemológica total a las leyes que rigen la naturaleza, plantea la cuestión de si esa naturalización de las leyes económicas no es el producto de una fetichización ideológica.

Esto es así porque el mundo del ser humano es producto suyo. Si esto se acepta, entonces lo que aparece como una ley social trascendente al ser humano es producto en realidad de la propia actividad del ser humano y por lo tanto no debe ser aceptada tal ley como trascendente a la praxis humana.

⁴¹Cf. A. Sánchez Vazquez, *Filosofía de la Praxis*, Siglo XXI, Barcelona, 1980, p. 126

⁴²Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Barcelona, 2006, pp. 48 y ss.

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

Por el contrario, lo que debe hacerse es desenmascarar el carácter fetichista de las lecturas naturalizantes de tales leyes y mostrar al final los pasos que ha llevado a tal “distorsión epistemológica”. Esto es complicado porque a su vez el pasado nos aparece velado por sus propias categorías⁴³. Previamente es necesario realizar una reestructuración de la experiencia actual. Y éste es otro de los puntos de choque con la epistemología positivista. La tradición filosófica a la que pertenece Marx se caracteriza por romper con el carácter fragmentario de la experiencia humana, lo que rompe con la idea positivista de entender los hechos de manera aislada.

Del mismo modo al ser la experiencia humana y su configuración producto de la propia actividad del ser humano ambas conforman un todo orgánico, lo que impide hablar de una percepción de la realidad basada en hechos singulares, como pretendería una epistemología de carácter positivista⁴⁴. Por otro lado, desde la teoría marxista se señala la posibilidad de una experiencia distorsionada de la realidad (el “fetichismo de la mercancía” que Marx tratará en *El Capital*). Esto no sería nuevo para una teoría de la experiencia de carácter positivista. Lo que sí es diferente es que el desmontaje de la experiencia distorsionadora se haga desde la propia experiencia y partiendo de una reestructuración categorial de la misma. En otras palabras, es el propio sujeto el que reconoce el carácter distorsionado de su experiencia (el hecho de la alienación) y desde la experiencia que realiza el sujeto se llega a la desestructuración de la misma⁴⁵.

Este tipo de recorrido es lo que hace que la teoría marxista parta de unos supuestos diferentes, lo cual no significa que se muestre ajena a los procesos de verificación exigibles a otros enfoques de ciencias sociales. Esta mayor exigencia de científicidad que se reflejará en la metodología del Marx maduro, entroncará con el programa del marxismo como filosofía de la praxis, mostrando que para Marx la frontera que separa la filosofía y la ciencia se desvanece.

Este capítulo quedará, por tanto, estructurado en cinco puntos:

⁴³Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, D.F. 1967, p.32

⁴⁴Cf. J. Zeleny; *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p.53; M. Lebowitz, *Mas allá de “El Capital” de Marx*, Akal, Madrid, 2002, p.101

⁴⁵Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit., pp. 83 y 84

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

1. En el primero se abordará las raíces que en la misma concepción de la filosofía moderna tiene la filosofía de la praxis.
2. En el segundo, se tratará la emergencia de la cuestión en el pensamiento idealista alemán, sobre todo centrándonos en el pensamiento de Hegel.
3. En el tercero se analizará el giro que supuso el pensamiento de Feuerbach en la cuestión y su repercusión en Marx.
4. En este punto se tratará de las primeras elaboraciones en las que Marx trata de crear una concepción propia de lo que es la praxis, en concreto en dos obras, los *Manuscritos de economía y filosofía* y las *Tesis sobre Feuerbach*.
5. Por último se abordará la concepción metodológica del Marx maduro como final de este proceso, tratando para ello la “Introducción” de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.

1.1 La filosofía moderna como emergencia de la filosofía del sujeto

El objetivo del presente punto es mostrar uno de los rasgos de la filosofía moderna que es el de concebir el mundo como construcción del sujeto. A partir de aquí se pasará a estudiar las contradicciones que las diferentes formas de entender este proceso de construcción plantean y cuyo intento de resolución tras el pensamiento filosófico de Kant abocará en la filosofía idealista y en la aparición de una nueva manera de entender la racionalidad moderna: el pensamiento de corte dialéctico, que será central para entender el concepto de Praxis en Marx.

La Edad Moderna en filosofía puede ser caracterizada como el momento en que la razón se autoconcibe como capaz de explicar toda la realidad⁴⁶. A partir de este momento la razón se propone explicar todas las esferas de la realidad, por un lado la referente a la naturaleza y por otro, la referente al hombre. E. Husserl afirma en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* :

⁴⁶Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 21

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Es bien sabido que en el Renacimiento la humanidad europea consumó en sí misma un viraje revolucionario. Se volvió contra su modo precedente de existencia, lo desvalorizó y quiso dotarse libremente de uno nuevo. Y pudo reclamar incluso, como es bien sabido, el papel rector de este proceso de renovación (...)

Encontró su modelo admirado en la humanidad antigua. Este fue el modo de existencia en imitación del que quiso configurar el suyo.

¿Qué es lo que concibió como lo esencial del hombre antiguo? Tras algunas vacilaciones, no otra cosa que la forma “filosófica” de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía. La filosofía teórica era lo primero. Tenía que ser puesta en obra una visión superior del mundo, una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y de la tradición, un conocimiento universal del mundo y de los hombres intacto de cualquier posible prejuicio”⁴⁷

Husserl señala cómo, a partir del Renacimiento, el ser humano en Europa se plantea no vivir de otra manera sino con las normas que hubiera extraído de su propia razón. La modernidad supone por tanto la configuración de la humanidad europea bajo la soberanía de la propia razón. Es ese el sentido que tiene la filosofía en la modernidad, que es lo que reivindica Husserl en este texto.

No obstante, es erróneo pensar que la filosofía realizó esta tarea sola. La filosofía moderna nace en un contexto social determinado, con el auge de las burguesías como clase social y con el nacimiento del Estado moderno, en un contexto religioso marcado por la ruptura de la unidad religiosa en el cristianismo y el surgimiento de la reforma protestante (con el surgimiento de una experiencia religiosa basada en el sujeto y sin instancias mediadoras). Y, de una manera especialmente remarcable, de la mano del éxito arrollador de la nueva física que, matematizada, surgía como principal fuente de conocimiento de la realidad natural⁴⁸.

Es por lo significativo de este éxito, rotundo e incontestable, por lo que la filosofía moderna va a adoptar el método de la física matemática como el método válido en filosofía. Dicho método, tal como fue descrito por Descartes consiste en la disolución de un problema en sus partes más

⁴⁷*Ibid.* pp. 7 y 8

⁴⁸*Cf. Ibid.* p. 28

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

simples y a partir de ahí proceder de manera constructiva. Aplicado a la filosofía esto se caracterizaba, tal como Lukács señala en “La cosificación y la conciencia del proletariado” en “Historia y conciencia de clase”, por lo siguiente:

“Partiendo de la duda metódica, partiendo del “cógito ergo sum” de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo, cuyo motivo decisivo, presente en múltiples, es la idea de que el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros⁴⁹”

Los grandes sistemas del racionalismo parten de unos elementos mínimos para explicar la realidad, el sujeto y la capacidad del sujeto para conocer la realidad. Ahora bien ¿Hubo un cuestionamiento acerca de la idoneidad del método? No hubo un cuestionamiento frontal del mismo. Lo que sí que hubo es un cuestionamiento acerca de las posibilidades del conocimiento y sus limitaciones. Sobre este aspecto señala Lukács:

“Al plantear así la cuestión, la equiparación ingenua y dogmática (incluso por parte de los filósofos más críticos) de conocimiento racional, matemático formal, por un lado y conocimiento general o como tal, por otro, y “nuestro” conocimiento, aparece como rasgo característico de toda la época”⁵⁰

Lo que se cuestionaba es la posibilidad de que el sujeto, lógicamente ligado al conocimiento cotidiano pudiera acceder a ese segundo tipo de conocimiento, matemático- formal y de carácter superior, pero lo que nunca se cuestionaba era la escisión misma que se había abierto en la realidad. En el siglo XVIII la crítica al conocimiento se acelera primero con Hume y más tarde con Kant⁵¹. Pero incluso este último no cuestiona la estructura de conocimiento básica, de carácter matemático formal, que le ha sido legada. Según Lukács:

“La problemática se manifiesta del modo más claro en la curiosa, ambigua y equívoca significación que tiene en la obra de Kant un concepto por otra parte imprescindible para el sistema: el concepto de cosa en sí. Se ha

⁴⁹G. Lukacs, “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op.cit, Vol II, p. 39

⁵⁰Cf. *Ibid.*

⁵¹Cf. *Ibid.*

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

intentado muchas veces mostrar que la cosa en sí cumple en el sistema de Kant funciones muy varias. Lo común a esas diversas funciones consiste en que cada una de ellas representa una limitación o una barrera de la capacidad de conocer “humana”, racionalista y formal”⁵²

Lukács está advirtiéndole que la problemática de la cosa en sí está fuertemente condicionada por el carácter matemático-formal que ha adquirido el conocimiento de la época. Pese al avance que supuso la adopción de este método, es preciso recordar que produce una separación entre el método de conocimiento y el objeto conocido. Kant presentó esa misma escisión en tanto que separó el objeto al cual se ha de adaptar las categorías del entendimiento humano y el objeto. A pesar de esto Lukács reconoce que Kant manifestó de forma abierta la contradicción y comenzó el proceso de su superación⁵³.

La filosofía idealista alemana ha sido vista como un intento de superar esta situación. Es aquí donde comienza a emerger la idea de la “Praxis”. La situación que se está tratando de superar es el carácter contemplativo, que, pese a todo, tiene la filosofía en la modernidad⁵⁴. Y esto teniendo en cuenta el carácter constructivo de la filosofía moderna respecto al problema del conocimiento (conocimiento como construcción). Ahora bien, la razón moderna no reconoce como propios los elementos de construcción sobre los que levanta sus propias elaboraciones (aquí se encuentra el elemento contemplativo). Lo que se intentará en el idealismo alemán es precisamente la elaboración de un concepto de Razón que no adeude nada a ninguna instancia exterior a sí misma y que sea capaz de captar su propio desarrollo al moverse⁵⁵.

El concepto de Razón así esbozado aparece como altamente intelectualista. Es propio de una clase social que no ha podido trasladar sus reivindicaciones a una esfera política. La situación sociopolítica de la Alemania de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX favorecía esto⁵⁶: Un país no cohesionado políticamente, con una burguesía muy débil que era incapaz de llevar a cabo una revolución política como la que había

⁵²Cf. *Ibid.* p.62

⁵³Cf. *Ibid.*

⁵⁴Cf. *Ibid.*

⁵⁵Cf. *Ibid.* p.56

⁵⁶Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 2003, pp.10 y 11

realizado Francia o de levantar una economía capitalista, como sucedía en Inglaterra pero que poseía un sector intelectual muy desarrollado que proporcionaba la base social idónea para un desarrollo intelectual de este tipo⁵⁷.

Por lo tanto, la filosofía de la modernidad surge con la vocación de configurar la modernidad, pero arrastra la aporía de no cuestionar el método mediante el cual están contruídos en concreto los elementos del mismo que aparecen como externos a la razón. El reto que se planteará el idealismo alemán será superar esta escisión⁵⁸.

1.2 El pensamiento de Hegel como la culminación del idealismo y su final

El objeto del presente epígrafe es tratar el pensamiento hegeliano, de una manera específica, por su importancia, dentro de la filosofía idealista alemana. En ese sentido se tratará de observar como el giro “práxico” que está experimentando la filosofía se mantiene y alcanza su desarrollo con la categoría de Espíritu Absoluto, manteniendo el teoreticismo del Idealismo alemán. Sin embargo se va a tratar cómo en Hegel ya apuntan otros elementos que preludian el concepto materialista de Praxis.

Hegel es considerado como el último autor de la tradición idealista alemana. Los autores que constituyen el núcleo de esta generación son fundamentalmente Fichte, Schelling y el propio Hegel. Hegel supone la coronación de un proceso teórico de gran complejidad a través del cual la filosofía idealista va madurando. El proceso de ruptura con la cosa-en-sí de Kant, la concepción de un nuevo tipo de racionalidad que capte a la vez la construcción de la realidad al mismo tiempo que la construcción de sí misma, fue un proceso largo y sumamente arduo. No vamos a entrar en el mismo. Solamente señalar que dentro de este proceso Hegel propondrá su forma de abordar el problema.

⁵⁷Cf. *Ibid* pp. 10 y 11

⁵⁸Cf. G. Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, op.cit. p.53

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

Hegel va a hacer girar su pensamiento en torno a la categoría de “Espíritu”⁵⁹. Con este concepto, Hegel quiere captar conjuntamente tanto los elementos del sujeto como los elementos del objeto, así como la mutua constitución del sujeto como del objeto, además de una caracterización del sujeto que no necesariamente se reduzca al individuo. Esto implica una concepción dinámica del desarrollo conceptual, lo que supone una cierta introducción de lo que se podría denominar “trabajo”, eso si de una manera ciertamente ligada al concepto de Espíritu⁶⁰. Sánchez Vázquez señala a este respecto:

“Hay, pues, en él, una concepción de la praxis como actividad absoluta y universal del Espíritu, con la cual no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias el principio idealista formulado por Kant”⁶¹

La actividad a la que se refiere Sánchez Vázquez y a la que se referirá Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* es que, tras esta concepción, se puede vislumbrar el proceso de autoconstrucción por parte del ser humano en sentido genérico, de su propia realidad, ahora bien conceptualizada de un modo teórico.

Pero por otro lado, en Hegel se están poniendo en marcha otras tendencias que lo van acercando a un concepto materialista de praxis. No hay que olvidar que Hegel conoce ya lo que se está produciendo bajo el título de “Economía Política” o “Economía nacional”. Es el caso de Adam Smith⁶². Además, en algún momento de su obra, específicamente en concreto la “Filosofía del derecho”, en los párrafos correspondientes a la descripción de la “Sociedad civil”, se muestra ya consciente de las inestabilidades de la sociedad liberal moderna⁶³. Pero ya antes, en el periodo de Jena, se puede ver cómo por primera vez la Praxis puede ser enlazada con la actividad productiva. Así señala Sánchez Vázquez:

“Hegel nos ofrece el primer tratamiento filosófico a fondo de la praxis humana como actividad transformadora y productora de objetos materiales. En este sentido, se despega de sus antecesores idealistas inmediatos que reducen la práctica a un tipo peculiar de actividad de la conciencia,

⁵⁹Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op.cit, pp. 76 y 77

⁶⁰Cf. *Ibid.*

⁶¹Cf. *Ibid.*

⁶²*Ibid.* p.77

⁶³Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit, p. 205

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

fundamentalmente moral. Así, Kant opone lo práctico a lo especulativo, a lo que concierne al conocimiento y entiende con ello “lo que es posible mediante la libertad en un sentido que se identifica con lo moral”. Kant admite otra esfera o dirección originaria de la conciencia, en la que ésta actúa no solo de un modo libre sino desinteresado, o sea, el arte, y justamente en comparación a ella, relega el trabajo (el oficio) al plano de una actividad inferior”⁶⁴

Es importante esta observación sobre Kant para caer en la cuenta del gran avance que se está dando en Hegel. Éste está empezando a superar la barrera que separaba la actividad material de la actividad teórica, rompiendo así con una tradición de separación actividad teórica-actividad práctica que provenía de la antigüedad clásica. De todas maneras, Hegel no proseguirá esta línea en obras posteriores (a la relación de Hegel con el trabajo se le dedicará un apartado en el capítulo siguiente). En la obra de madurez es el desarrollo del espíritu el que va a constituirse en el centro del pensamiento hegeliano⁶⁵. El desarrollo del espíritu es visto como un proceso en el que este va saliendo de su inconsciencia y a través de un complicado camino de reapropiaciones y escisiones culmina con el pleno conocimiento de sí (el espíritu absoluto). Hegel se reafirma en su periodo de madurez en la teoría, con lo que se va poniendo de manifiesto la insuficiencia de su modelo. De todas maneras en Hegel van apareciendo ya elementos que apuntan más allá del idealismo. Señala Sánchez Vázquez:

“Aunque en esta forma especulativa, idealista- La praxis como un momento de la teoría, del saber, de la autoconciencia de lo absoluto- Hegel revela tanto en la “Fenomenología” como en la “Lógica”, aspectos de la praxis real, efectiva, humana”⁶⁶

Hegel supone ya un límite: por un lado la filosofía idealista es llevada a un punto en el que ya no puede dar más de sí; por otro lado, van emergiendo elementos que ya no caben en el marco idealista pero que son constreñidos por éste. A la muerte de Hegel sobrevendrá la descomposición de su sistema. Feuerbach será el siguiente en dar un paso decisivo, situándose ya fuera de la filosofía idealista.

⁶⁴A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op.cit, p.77

⁶⁵Cf. *Ibid.* p. 86

⁶⁶*Ibid.* p.101

En conclusión, se puede observar como el enfoque idealista ya se está mostrando cómo un elemento que frena una concepción de la Praxis que pueda incluir los elementos necesarios para conceptualizar la noción de producción que exige un marco filosófico que parta del mundo material y que rompa con la absorción por parte de la teoría de la idea de actividad.

1.3 Feuerbach: La inversión materialista de la filosofía hegeliana

Este punto tiene por objeto aludir al paso que da Feuerbach tras Hegel. Este paso tiene gran importancia porque supone la inversión materialista, necesaria para conceptualizar la idea de actividad productiva. Feuerbach es el primer intento de inversión del pensamiento de Hegel, antes del de Marx.

Feuerbach fue el autor que dio el primer golpe a la filosofía idealista. Se le considera miembro de la “izquierda hegeliana”, junto con D.F. Strauss, B.Bauer y otros,⁶⁷ Este grupo centraba sus trabajos en la crítica histórica de la religión, al mismo tiempo que mantenía contactos con grupos políticos de izquierda. Feuerbach pertenecerá a esta corriente pero tomó a otra dirección. Ciertamente su obra está ligada a la crítica de la religión en obras como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *La esencia del cristianismo*. Ahora bien, él va a llevar su crítica al centro del sistema hegeliano. El llevó a cabo esta crítica tanto en *La esencia del cristianismo*, como en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en los *Principios de la filosofía del porvenir*.⁶⁸

La crítica que va a realizar a Hegel se basa en el mismo esquema que la crítica a la religión y es conocida como la “inversión sujeto-objeto”⁶⁹. Respecto a la religión Feuerbach considera que la alienación proviene de la instauración de un sujeto que alberga todos los atributos pertenecientes al ser humano como género: Dios⁷⁰. Esta relación de alienación desaparece cuando el ser humano, el verdadero sujeto, toma conciencia de que él es el

⁶⁷Cf. Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit, p.251

⁶⁸Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit. p. 103

⁶⁹Cf. A. Altieri, “La crisis del Hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico”, *Dialéctica*,nº5 p.66

⁷⁰Cf. *Ibid*, p.67.

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

verdadero poseedor de los atributos que sitúa en Dios. Lanza la misma crítica contra el concepto de Idea Absoluta, que según Feuerbach repite el esquema sujeto-objeto de Dios respecto al hombre. Así en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* señala:

“La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*”⁷¹

En tanto en cuanto la objetivación de la subjetividad humana está presente en la producción de objetos que adquieren vida independiente del hombre, el proceso contrario será el regreso al sujeto sensible, al mismo tiempo que volver a realzar la Naturaleza y al hombre como ser natural. Ahora bien, hay que precisar qué significa esto, porque el modo de relación con la sensibilidad y con la naturaleza supone una diferencia importante con Marx. Siguiendo a Marcuse, en su obra *Razón y Revolución* la relación con la naturaleza no llega a convertirse en un fin en sí mismo:

“Sin embargo, la nueva filosofía no ha de ser una filosofía de la naturaleza en el sentido tradicional. La naturaleza adquiere relevancia sólo en la medida en que condiciona la existencia humana; es el hombre el que ha de constituir el contenido propio y el interés de esta filosofía. La liberación del hombre requiere la liberación de la naturaleza, de la existencia natural del hombre.”⁷²

En mi opinión Marcuse está poniendo el énfasis en la liberación de la naturaleza en tanto que una liberación respecto de la naturaleza. Esto supondría, a mi entender una cierta retracción del sujeto respecto al objeto. La idea de una liberación “de” la naturaleza supondría en cierto sentido un repliegue del sujeto sobre sí mismo. Marcuse, creo, está siguiendo esta línea interpretativa. Así, señala, refiriéndose al “principio del sufrimiento”, comparándolo además con Marx:

“El “principio del sufrimiento”, según Marx, estaba enraizado en la forma histórica de la sociedad y se requería la acción social para lograr su abolición. Feuerbach, “per contra”, introduce a la naturaleza como el fundamento y el medio para la liberación de la humanidad. La filosofía es negada y consumada por la naturaleza. El sufrimiento del hombre es una

⁷¹L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Ed. Folio, Barcelona, 2002, p.24

⁷²H. Marcuse; *Razón y revolución*, op.cit., p.270

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

relación “natural” del sujeto viviente con su contorno objetivo, ya que el objeto se opone y abrumba al sujeto. La naturaleza configura y determina el ego desde afuera, volviéndolo esencialmente “pasivo”. El proceso de liberación no puede eliminar esta pasividad, pero sí puede transformarla de fuente de privaciones y penas en fuente de abundancia y disfrute”⁷³

Según Marcuse el principio del sufrimiento era supuesto por Feuerbach en tanto en cuanto el hombre estaba todavía necesitado^{74b}. La forma del planteamiento de la relación con la naturaleza aproxima a Feuerbach al tipo de relación con la naturaleza de carácter empirista. No hay un proceso de humanización de la naturaleza, ésta por el contrario se coloca en un lugar trascendente, fuera del alcance del sujeto.

Precisamente Marx critica a Feuerbach por haber concebido al hombre como un sujeto pasivo. Esto situaría a Feuerbach fuera de este hilo conductor “práxico” que se está siguiendo. Según Sánchez Vázquez no sería así. Lo que estaría sucediendo es que Feuerbach continúa ligando la Praxis a la actividad teórica, con lo que todavía no se habría superado del todo los parámetros del idealismo⁷⁵. De todas maneras el paso que se ha dado reviste especial importancia ya que el mundo natural ha sido rehabilitado. Sin esta rehabilitación de lo sensible no hubiera sido posible el paso dado por Marx.

En resumen, el paso dado por Feuerbach es importante ya que posibilita una concepción materialista de la Praxis, pero resulta insuficiente al no haber superado el teoreticismo.

1.4 La filosofía marxista como una filosofía de la Praxis

El objeto del presente epígrafe es analizar en Marx el concepto de Praxis, ya emancipado del teoreticismo anterior. El análisis de este concepto es de gran importancia en este trabajo, ya que nos permite encuadrar filosóficamente el concepto de actividad productiva, necesario para encontrar un marco filosófico adecuado al concepto del trabajo, así como un nuevo marco epistemológico desde donde encarar su estudio. Para

⁷³Ibid. p. 271

⁷⁴Cf. Ibid.

⁷⁵Cf. Ibid. p.

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

hacer esto se trabajarán textos de diferentes obras de Marx, en concreto las *Tesis sobre Feuerbach*⁷⁶ y los *Manuscritos de economía y filosofía*.⁷⁷

El desarrollo que se ha seguido en el presente trabajo y que consiste en ver a la Praxis cómo un elemento central en la filosofía de la modernidad, culmina en el pensamiento de Marx. En primer lugar Marx toma consciencia de ello. En segundo lugar Marx rompe definitivamente con la dicotomía entre actividad teórica y actividad productiva, que como se había visto era el elemento que había atenazado a Feuerbach y que le impidió dar un paso que podría haber sido decisivo⁷⁸. Gracias al concepto de Praxis que va a configurar, Marx adquirirá un nuevo marco epistemológico, con el cual puede sustituir el enfoque positivista que marcará las ciencias sociales en el siglo XIX. Dentro de este paradigma la relación sujeto-objeto ya no puede calificarse como una relación especular, en la que el sujeto se limita a reflejar el objeto, sino una relación dialéctica en la que el sujeto configura el objeto y se deja configurar por él⁷⁹.

De todas maneras Marx reconocerá el proceso de desteologización al que ha sometido Feuerbach a la filosofía hegeliana⁸⁰. Es importante apuntar el reconocimiento al establecimiento del materialismo, señalando eso sí, haber convertido a la relación social “del hombre con el hombre” en el principio fundamental de la teoría⁸¹. Y por último resaltando la decisión teórica de Feuerbach de partir de “lo positivo”, lo que hace que Marx tome distancia de la dialéctica hegeliana. Marx va a sostener un concepto histórico de la dialéctica, que parte del desarrollo real del ser humano⁸².

Para exponer textos que muestren la nueva concepción de la filosofía y la idea de Praxis se puede recurrir a los *Manuscritos de economía y filosofía* o *Manuscritos de París* escritos en 1844 y a las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845. No se seguirá el orden cronológico, por razones expositivas. Es, quizá, mejor comenzar por las *Tesis sobre Feuerbach* porque constituyen la exposición más clara y directa del programa

⁷⁶K Marx; “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana(I) y otros escritos filosóficas*, Losada, Madrid, 2005

⁷⁷K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1973.

⁷⁸Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit, p. 127

⁷⁹Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit. p. 45

⁸⁰Cf. A. Altieri, “La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico”; op.cit p.67

⁸¹Cf. H. Lefebvre; “La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico” op.cit. p.67

⁸²Cf. *Ibid*

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

filosófico del autor, al mismo tiempo que ayudan a la diferenciación con la tradición filosófica anterior. Después se abordarán los *Manuscritos de economía y filosofía* en este aspecto.

1.4.1 Las Tesis sobre Feuerbach

Las conocidas *Tesis sobre Feuerbach*⁸³ son unos apuntes redactados en 1845 y publicados en 1888 por Engels, después de muerto Marx⁸⁴. El texto consta de once tesis, sin comentarios adicionales, que toman como referente y oponente a Ludwig Feuerbach (el modo de escribir polemizando contra alguien en particular es muy frecuente en Marx, de tal manera que muchas obras de gran importancia teórica están escritas en oposición a alguien). En esta obra emerge el tema de la Praxis, enlazándolo con otros temas, como el carácter social del ser humano, el hecho de la alienación, la “disolución”, por utilizar un término de Wittgenstein, de los falsos problemas de la filosofía.

Marx había acusado, como ya se señaló en la introducción al presente punto, la influencia de las concepciones de Feuerbach a partir de la publicación en 1840 de *La esencia del cristianismo*. Algunos autores intentan precisar el papel que jugó este autor en la formación del pensamiento de Marx. H. Lefebvre en su obra titulada *El Materialismo dialéctico* señala:

“El *Manuscrito económico-filosófico* rechaza la lógica dialéctica para aceptar la teoría de la alienación, modificándola profundamente. Esta posición se precisa en el curso de los años 1845 y 1846, durante los cuales Marx y Engels confrontan la filosofía de Feuerbach al humanismo al cual ellos fueron conducidos por su propia experiencia y por su crítica al hegelianismo. El estudio del desarrollo del pensamiento marxista no nos muestra un “periodo feuerbachiano” sino una integración y al mismo tiempo una crítica continua del pensamiento de Feuerbach”⁸⁵

⁸³K. Marx; *Tesis sobre Feuerbach* en *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*, Losada, Madrid, 2005

⁸⁴Cf. L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980, Tomo I, p. 146

⁸⁵H. Lefebvre, *El Materialismo dialéctico*, op.cit., p.77

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

En ese sentido lo que tendríamos, en vez de la secuencia Hegel-Feuerbach- Marx, sería un grupo de autores que compartirían el apelativo de “hegelianos de izquierda” entre los cuales estarían Feuerbach y Marx, siendo Feuerbach quien en un momento determinado ejerció una influencia decisiva sobre Marx (cosa que Marx reconoció)⁸⁶. Estas *Tesis sobre Feuerbach* ejemplificarían bien la compleja situación intelectual en la que se encontraría Marx. En mi opinión, Marx está en una situación compleja por dos razones. Por un lado la revuelta contra Hegel que se está dando ha dado un golpe muy duro a la filosofía de este autor y fue Feuerbach el que dió un paso respecto al cual ya no hay marcha atrás, consistente en el giro materialista frente a la concepción idealista de Hegel. Pero, a mi entender, Marx se da cuenta que este giro, siendo decisivo como es, puede acabar con los aspectos filosóficos hegelianos que constituían un avance irrenunciable en el idealismo. El peligro de una recaída en un materialismo metafísico de corte dieciochesco y en una epistemología empirista podrían poner en riesgo los aspectos más activos que poseía el sujeto en la filosofía idealista⁸⁷. De todas maneras el paso dado por Feuerbach no podía soslayarse y solo tenía como respuesta un paso todavía más audaz que fue el que dió Marx en estas *Tesis*.

A continuación se va a analizar las tesis una por una. Se enunciará la tesis y se hará un comentario:

1ª Tesis- “El defecto principal de todo el materialismo anterior (incluyendo el de Feuerbach) es que el objeto o la cosa (*Gegenstand*), la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la sensibilidad o lo sensible (*Sinnlichkeit*), sólo es concebido bajo la forma de *objeto* (epistemológico, *Objekt*) o de *contemplación* o *intuición* (*Anschauung*); pero no como *actividad sensiblemente humana*, no como *praxis*; no subjetivamente. De ahí el lado *activo* desarrollado abstractamente por el idealismo- que, naturalmente, no conoce la actividad efectivamente real (*wirklich*), sensible, como tal-, en contraste con el materialismo. Feuerbach quiere objetos (epistemológicos) sensibles, realmente distintos de los objetos de pensamiento o conceptuales: pero no concibe la actividad *objetiva* (*gegenständlich*, es decir, efectivamente real, sensible). Por eso, en *Das Wesen des Christentus* (la esencia del cristianismo) solo considera la actitud o conducta teórica como la auténticamente humana, mientras que la *praxis* sólo es concebida y fijada

⁸⁶Cf. *Ibid.* pp. 63 y 64

⁸⁷Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit. p.171

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

en su manifestación sórdidamente judía. De ahí que no comprenda la significación de la actividad “revolucionaria”, “crítico- práctica”⁸⁸

En primer lugar, previamente a otra consideración, es necesario hacer la siguiente observación sobre la traducción que tienen al español los términos “Objekt” y “Gegenstand”. Según Sánchez Vázquez en la *Filosofía de la Praxis*:

“Hay que advertir que Marx utiliza en alemán dos términos para designar objeto: la primera vez dice *Gegenstand*; la segunda *Objekt*. Con esta diversa designación, quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí que es el que entra en la relación cognoscitiva de acuerdo con el materialismo. *Objekt* es el objeto en sí, exterior al hombre a su actividad; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano. La relación que corresponde ante este objeto exterior y subsistente de por sí es una actitud pasiva por parte del sujeto, una visión o contemplación”⁸⁹

“Objekt”, a mi entender, estaría más cercano al concepto kantiano de “cosa en sí”. Por el contrario “Gegenstand” alude a los objetos ya en su relación con los seres humanos. La distinción es importante porque está implicada el contenido de la primera tesis.

Esta primera tesis supone una toma de posición de Marx frente al materialismo de la Ilustración. Marx se está oponiendo al materialismo de la Ilustración, al que podría llevar el materialismo de Feuerbach, porque presenta la realidad material de una manera independiente del sujeto. En este punto es importante hacer alusión a la precisión terminológica anterior. Lo que Marx presenta como independiente a los seres humanos es el “objeto” (*Objekt*), que cumpliría una función parecida a la cosa en sí de Kant. Pero esta “cosa en sí”, que sería inmodificable por el hombre, no aparecería ante el ser humano. Esto lo diferenciaría del materialismo anterior en el que la realidad material inmodificable sí se aparece ante el ser humano directamente.

Marx cree que aceptar esto supone romper con un aspecto central del idealismo que él considera demasiado valioso para dejarlo de lado y es el aspecto activo del sujeto (aspecto activo que viene desde Kant y la tradición idealista alemana) y que se muestra en la idea de objeto como

⁸⁸K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.13 y 14

⁸⁹A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit. p.169

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Gegenstand”. Ese aspecto activo se concreta en el hecho de que los objetos solo son posibles porque está la actividad del sujeto detrás. La construcción del mundo histórico y cultural por parte del sujeto es una realidad en Hegel (aunque planteada en el pensamiento puro). Marx lo que está señalando es como la realidad tanto, natural como social, surge como resultado de la actividad del sujeto. Así tanto la misma percepción y consecuentemente la actividad teórica son en realidad una actividad práctica, evitando así el peligro de una crítica atemporal estática, como la de Feuerbach⁹⁰. En ese sentido señala L. Kolakowsky en *Las principales corrientes del Marxismo*:

“La percepción es, desde el comienzo, el resultado de la actuación combinada de la naturaleza y la orientación práctica de los seres humanos, que son sujetos en sentido social y que consideran a las cosas como sus propios objetos, determinados a servir a un determinado fin”⁹¹

La pertenencia de los individuos a una determinada forma social y cultural hace que la constitución de los objetos como objetos (en el sentido del término alemán “Gegenstand”) se realice en función del sentido que la formación social les dé y es ese sentido del conjunto social el que posibilitará la percepción, que estará ligada a los fines de la cultura en que se vive. Hay que aclarar un punto y en ese sentido creo que la cita de Kolakowsky también incide en esto. La percepción, aunque está mediada social y culturalmente no opera en el vacío, pues el objeto, esta vez en el sentido de “Objekt” está ahí. Las construcciones culturales se levantan en diálogo con el objeto, imponiéndole una teleología que será la que posibilitará la percepción con sentido⁹². Y esta percepción requerirá un sujeto activo.

Este modo de entender la percepción rompe con la idea de una percepción clara, no distorsionada del objeto. Más bien subraya lo contrario, la experiencia se produce debido a un proceso de interrelación del sujeto con el objeto y eso incluye la posibilidad de falsificación. Karel Kosik en su obra *Dialéctica de lo concreto* señala:

⁹⁰Cf. A. Altieri, “La crisis del Hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico”, *Dialéctica*, op.cit. p. 66

⁹¹L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, op.cit, p.139

⁹²*Ibid.* p.118

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Pero el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la “consistencia” y la “validez” de este mundo, sino que es “el mundo de la apariencia” (Marx). La representación de la cosa, que se hace por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas *petrificadas*, en la conciencia del sujeto”⁹³

Es por esto que el carácter de actividad de la percepción y de la actividad del ser humano abrirá la posibilidad de distorsión de la realidad. La idea de una percepción distorsionada de la realidad no es nueva (de hecho es bastante antigua). Lo que es nuevo es que el ser humano pueda generar con su actividad, la posibilidad de una percepción distorsionada de la realidad y de la actividad teórica. Esta tesis une, por tanto, los procesos cognoscitivos a los procesos sociales y a la actividad práctica.

Tesis 2ª- “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva (es decir, efectivamente real, sensible) no es una cuestión de teoría, sino una cuestión *práctica*. En la praxis tiene el ser humano que comprobar la verdad, es decir, la realidad efectiva y el poder, la terrenidad, de su pensamiento. La controversia acerca de la realidad o no realidad efectiva del pensamiento –que esté aislado de la praxis- es una cuestión puramente *escolástica*”⁹⁴

En esta tesis Marx rompe con el criterio tradicional de verdad según la cual la verdad es el resultado de la adecuación del pensamiento con la realidad. Ahora bien según la tesis anterior la idea de una realidad independiente de la actividad del sujeto ya no es válida. La cuestión por tanto sale del ámbito teórico al ámbito práctico. Aquí hay que evitar la posibilidad de hacer una lectura pragmatista del concepto de verdad, es decir plantear que es verdadera la praxis que tiene éxito⁹⁵. Pero aquí vuelve a aparecer una realidad exterior no modificable conforme a la cual la verdad tendría éxito. No existe esa realidad externa conforme a la cual actuar. Esto plantea el problema de la ausencia de criterio de verdad. La idea de Marx es que es en la realidad donde el ser humano tiene que probar su “poder”, su “realidad efectiva”, su “terrenidad”. Con esto se refiere a

⁹³K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit.p.32

⁹⁴K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.14

⁹⁵Cf. A.Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit, p. 174

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

que la praxis verdadera tiene que generar nuevas formas de realidad y nuevas posibilidades de acción. La idea que subyace a esta tesis de la aplicación a la praxis es que hay teorías acerca de la realidad político-social que frenan la capacidad de entender un entorno cambiante y generador de nuevas situaciones. Estas teorías se mostrarían estériles en tanto en cuanto frenan la comprensión de una realidad dinámica. Por eso el criterio de verdad de la teoría debe suponer el potencial de la teoría de cara a generar una nueva realidad. Una teoría de carácter adecuacionista se remitiría como referente a explicar a una realidad fija, estable y por lo tanto ya caduca (es por esto a mi entender que Marx señala esta actitud como “escolástica”).

Tesis 3ª- “La doctrina materialista del cambio o transformación (*Veränderung*) de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser cambiadas o transformadas por los seres humanos y que al educador mismo hay que educarlo. Por eso, se ve obligada a separar la sociedad en dos partes (de las cuales una está por encima de ella)

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o transformación de sí mismo sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como *práxis revolucionaria*”⁹⁶

Marx prosigue en este artículo la crítica de la concepción de la teoría que mantiene Feuerbach, al mismo tiempo que está lanzando una crítica en dos frentes: una de cara a las concepciones ilustradas de cambio a través de la educación⁹⁷; otra, que no aparecería de manera explícita sería una crítica a una parte importante de la tradición socialista⁹⁸. El elemento común que mantienen todos estos puntos es la escisión entre Teoría y Práxis. Tal escisión coincide con la aparición de un grupo de personas que intentan modificar las condiciones sociales. L.Kolakowsky en *Las principales corrientes del Marxismo* señala:

“En la importante tercera *Tesis*, Marx expone su oposición a los doctrinas del materialismo del siglo XVIII.(...) Esta afirmación significa que la sociedad no puede ser cambiada por reformadores que comprenden sus

⁹⁶K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit., p. 15

⁹⁷Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op.cit, pp.175 y 176

⁹⁸Cf. *Ibid.* p. 176

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

necesidades, sino sólo por la masa que está en su base, cuyo interés particular es idéntico con el de la sociedad con un todo”⁹⁹

Las personas que intentan transformar la sociedad reformando las condiciones sociales intentan hacer una maniobra que es imposible, esto es, situarse fuera de la sociedad para transformarla, cuando ellos son parte de la misma sociedad que pretenden liberar y, lo que es también de importancia, sus concepciones teóricas también¹⁰⁰.

La teoría queda situada en un lugar complicado. El cambio, según la interpretación de Kolakowsky, solo puede ser realizado por los mismos a los que pretendían liberar. Más allá del problema del papel que la teoría jugaría en todo el proceso, lo que deja bien claro Marx es que el cambio tiene que afectar a dos niveles conjuntamente: El de los sujetos y el de las circunstancias que rodean a los sujetos. Esto supone que una realidad nueva tiene que aparecerles a los sujetos al mismo tiempo que ellos la van generando. Este proceso circular por el que se genera una nueva realidad política, estética, ética, totalmente diferente es precisamente lo que acredita la verdad de la praxis y su conversión en praxis revolucionaria.

Tesis 4ª-“Feuerbach parte del hecho de la autoalienación (*selbstentfremdung*) religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y en uno mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el que el fundamento mundano se distinga de sí mismo y, reino autónomo, se fije en las nubes, sólo puede explicarse por el autodesgarramiento y la autocontradicción de este fundamento mundano. Así pues, éste mismo, en sí mismo, no sólo tiene que ser comprendido en su contradicción, sino también ser revolucionado prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de que la familia terrenal esté revelada como el secreto de la familia sagrada, aquella primera tiene que ser destruida (*vernichtet*) teórica y prácticamente”¹⁰¹

En esta tesis Marx critica a Feuerbach desde un punto central en este último: la crítica de la religión (punto que repetirá en la *Ideología alemana*). Ya en 1843, en el “Prólogo a la *Crítica de la Filosofía del*

⁹⁹L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del Marxismo*, op.cit. p. 148

¹⁰⁰Cf. M.Postone, “Critical theory, philosophy, and history”, *V Congrès Marx international. Université Paris X Nanterre*, 3-6 de Octubre, París, 2007, p.3

¹⁰¹K.Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.15

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

derecho de Hegel” había declarado por concluida la crítica a la religión. Pero se mostraba insatisfecho en una cuestión:”

“La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusión* del pueblo es necesaria para su *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la exigencia *de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en embrión, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

(...)La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad* que tras la superación del más allá de la verdad, en averiguar *la verdad acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia consiste en que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la crítica de la teología en crítica de la política.”¹⁰²

De la cita anterior se desprende que Marx consideraba que una vez terminada la crítica de la religión, el eje de la crítica se desplazaría hacia la crítica de las condiciones que hacen posible la alienación. Kolakowsky a este respecto señala:

“En las *Tesis* también repite Marx su crítica de la religión de Feuerbach, a saber, por el hecho de que reduce el mundo de la religión a su base secular, pero no explica la dualidad en términos de la desarmonía interna del de la situación del hombre en el mundo, siendo incapaz por ello de ofrecer una curación efectiva: la mente sólo puede liberarse de la mistificación si se desplazan, mediante la acción práctica los factores de la vida social de la que depende”¹⁰³

Kolakowsky señala que la crítica que Marx realiza a Feuerbach en tanto crítico de la religión es que la crítica de la religión no puede completarse hasta remover por completo las condiciones materiales de base que la hacen posible. A mi juicio, lo que estaría afirmando Marx no es el carácter incompleto de la crítica de la religión. Esta, para Marx, está terminada. Lo que está diciendo Marx es que la religión es una falsa y

¹⁰² K. Marx; “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel* En Marx: *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, p. 96

¹⁰³ L. Kolakowsky; *Las principales corrientes del Marxismo*, op.cit. p.147

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

distorsionada proyección de necesidades verdaderas de los seres humanos. La metáfora de la cadena y las flores sugiere que dentro de su carácter alienante la religión tiene un contenido verdadero. Así, quedándose por tanto en la crítica religiosa, como hace Feuerbach, sólo se habría hecho la mitad del camino.

Marx está señalando que lo que corresponde ahora es recorrer la otra mitad, porque la crítica religiosa ha puesto en evidencia una contradicción dentro del género humano. La crítica de carácter teórico, como la que realiza Feuerbach, ya no vale, porque se asienta en dicha escisión que es la causante de la miseria de la mayor parte del género humano. Solo la Praxis revolucionaria en tanto que apropiación de las condiciones de existencia del género humano, resolverá la escisión.

Tesis 5ª- “Feuerbach, no satisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere la *contemplación* o *intuición*; pero no concibe la sensibilidad o lo sensible como actividad sensible-humana *práctica*.”¹⁰⁴

Esta tesis incide en los mismos elementos de crítica del pensamiento de Feuerbach que en la tesis primera. Con la crítica a la “contemplación” o a la “intuición” se refiere a la idea de Feuerbach de fusionar la actitud teórica con el sentimiento. Feuerbach declaraba en los *Principios de la filosofía del futuro*:

“ La vieja filosofía concedía en la verdad de la sensibilidad-incluso en el concepto de Dios que concibe el ser en sí mismo- (...) - pero sólo lo admitía *solapadamente*, sólo conceptualmente, sólo inconscientemente y contra su *voluntad*, sólo porque tenía que hacerlo así-. La nueva filosofía, por el contrario, reconoce la verdad de la sensibilidad con *alegría*, con *conciencia*: ella es la filosofía *sinceramente* sensible”¹⁰⁵

En el pensamiento de Feuerbach hay una recuperación de lo sensible para la filosofía, rompiendo así con la tradición de la filosofía y en concreto de la filosofía moderna. Lo que Marx está reprochando a Feuerbach es que no ponga a lo sensible dentro del campo de actuación del ser humano, convirtiendo a este en un ser-para-sí independiente del hombre, toda vez que Feuerbach ha roto con la tradición teológica en la

¹⁰⁴K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p. 15

¹⁰⁵L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Ed. Folio, Barcelona, 2002, p.36

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

filosofía. De todas maneras, Marx se percató que la ruptura de Feuerbach ha sido en realidad insuficiente.

Tesis 6ª- “Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia efectivamente real, está, pues, obligado:

1- a abstraer del curso de la historia y a fijar en sí el ánimo (*Gemüt*) religioso, y a presuponer un abstracto –*aislado*- individuo humano

2- por eso, la esencia sólo puede ser concebida como “género” (*Gattung*), como universalidad interna, muda, que une *naturalmente* a los muchos individuos”¹⁰⁶

La concepción de Feuerbach que Marx está atacando es la de que el hombre cobra conciencia de sí mismo en cuanto cobra conciencia de sí mismo como ser genérico. Feuerbach afirma en *La esencia del cristianismo*:

“La conciencia, en sentido estricto, sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad (...). El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él; (...)

La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, si no también su objeto”¹⁰⁷

En mi opinión Feuerbach estaría mucho más cerca de Marx de lo que éste último pensaría. De hecho, formulaciones anteriores pertenecientes a *La esencia del Cristianismo* en realidad anunciarían mucho algunas formulaciones de los *Manuscritos de economía y filosofía* donde fórmulas como “esencia genérica humana” de marcada raigambre feuerbachiana son comunes.

Por otro lado, no sería por lo demás justo el olvidar que Feuerbach introdujo el principio dialógico en la conformación del género humano:

¹⁰⁶K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.17

¹⁰⁷L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p.53

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*: una unidad que empero no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú”¹⁰⁸

De todas maneras, el carácter dialógico del Yo y el Tú se plantea todavía de una manera abstracta, en tanto que los individuos no construyen el conjunto de la realidad social, lo que sí que ocurre con el concepto marxiano de relaciones sociales. En mi opinión este concepto de relaciones sociales es en realidad mucho más amplio, en tanto que recoge la interacción de los seres humanos con toda la realidad.

Tesis 7ª- “Por eso, Feuerbach no ve que el “ánimo religioso” mismo es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma social determinada”¹⁰⁹

El concepto de relación social que Marx ha traído a colación también lleva consigo el modo de estructurarse la sociedad. El carácter abstracto de género humano que había llevado consigo Feuerbach, le llevó a no ver los modos diferentes de estructurarse el género humano, a olvidarse de las formas sociales y el modo específico que la alienación religiosa.

Tesis 8ª- “Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis”¹¹⁰

En esta tesis, así como en las siguientes (en especial la undécima), Marx comienza a abordar la corrección epistemológica que debe experimentar la filosofía dadas las consideraciones anteriores hechas sobre los planteamientos de Feuerbach. La tesis octava va señalando cómo toda la filosofía marcada por la división entre teoría y Praxis ve como la Praxis social va disolviendo sus problemas haciéndolos desaparecer incluso antes que esta desaparición acontezca por su disolución teórica. L. Kolakowsky en *Las principales corrientes del marxismo* señala:

¹⁰⁸ *Ibid.* p.59

¹⁰⁹ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit. p.17

¹¹⁰ *Ibid.* p.18

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Marx negó la legitimidad de las cuestiones planteadas por Descartes y Kant: en su opinión es erróneo indagar cómo es posible la transición del acto de autoconciencia al objeto, pues la suposición de la pura autoconciencia como punto de partida se basa en la ficción de un sujeto capaz de conocerse a sí mismo independientemente de su ser en la naturaleza y la sociedad. Por otro lado es igualmente erróneo considerar al hombre y a la subjetividad humana como su producto, como si fuera posible contemplar a la naturaleza en sí como independiente de la relación práctica del hombre hacia esta”¹¹¹

Esta crítica de carácter epistemológico que Kolakowsky recoge de Marx y que reaparecerá en *La ideología alemana* indica que muchos de los planteamientos de la filosofía occidental en realidad muestran ser inoperantes para la Praxis. La Praxis social y el conocimiento del funcionamiento de ésta tienen un efecto de que los problemas filosóficos caen porque la base social que los mantenía cae. Aquí se podría plantear una división entre los verdaderos problemas filosóficos y los que no lo son. Siguiendo lo dicho en la segunda tesis, la verdadera resolución de los problemas filosóficos sería aquella que se acreditaría en la misma Praxis¹¹².

Tesis 9ª - A lo máximo que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensibilidad o lo sensible como actividad práctica, es a la contemplación o intuición de los individuos singulares y de la sociedad civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)¹¹³

Al llegar a una concepción del ser humano como sujeto abstracto, sin una relación activa con el conjunto de la sociedad, el ser humano aparece como sujeto desencarnado. El carácter abstracto del sujeto provoca la nivelación de todos los sujetos. Por otro lado su Praxis sólo puede ser conceptualizada desde el punto de vista del “egoísta racional”, pues su relación con la realidad social aparece conformada de tal manera que él no contribuya forma natural y espontánea a la reproducción del todo social, así no se verá la conexión intrínseca entre aportación y búsqueda de satisfacción de las necesidades, cayendo en el punto de vista de la sociedad civil burguesa. En ese sentido refiriéndose a Feuerbach. H. Lefebvre señala:

¹¹¹L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, op.cit, p.139

¹¹²Cf. M. Postone, “Critical theory, philosophy and history”. *V Congreso Marx international* ,op.cit., p.1

¹¹³K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.18-

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Sin embargo, esta doctrina es aún limitada. Reduce al individuo biológico, aislado, pasivo, por lo tanto una vez más a una abstracción. Este hombre feuebarchiano no es más que el individuo burgués y típicamente alemán. Feuerbach desdeña aquello que en el hombre es actividad, comunidad, cooperación, relación de los individuos con la especie humana, es decir, el hombre práctico, histórico y social”¹¹⁴

Rechazado por tanto el punto de vista del materialismo contemplativo de Feuerbach se tratará ahora de ofrecer una alternativa. Con eso entramos en las dos últimas tesis

Tesis 10ª-“El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil-burguesa; el punto de vista del nuevo, la sociedad humana o la humanidad social”¹¹⁵

¿Qué supondrá entonces la idea de “sociedad humana” o “humanidad social” manejada en esta tesis como alternativa? La idea que comporta es la del cierre de la escisión entre individuo y sociedad. Supone una reciprocidad entre la acción del individuo y la del todo social. Por otro lado Marx se enfrenta aquí a la idea de “Sociedad civil burguesa” (*Bürgerliche Gesellschaft*), lo que en Hegel se había traslucido en la idea del “Sistema de Necesidades”, que acusaba ya el impacto de la lectura de los primeros economistas políticos¹¹⁶. En mi opinión el cierre de la escisión que a mi juicio se plantea en esta tesis supone el final del carácter de no necesario que tenía el individuo para la existencia social y viceversa, de ahí las expresiones “sociedad humana y humanidad social”.

Tesis 11ª- “Los filósofos sólo han *interpretado* diferentemente el mundo, se trata de *cambiarlo o transformarlo*”¹¹⁷

La undécima tesis sobre Feuerbach, consecuentemente con las tesis anteriores, propone un cambio radical en la concepción de la filosofía. La filosofía debe dejar de ser el resultado de un proceso pasivo de interpretación de la realidad. Se ha de tener en cuenta que por un lado la experiencia que se tiene de la realidad es un proceso de actividad. Por otro lado es errónea la concepción que supone la posibilidad de que la teoría

¹¹⁴H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit. p.70

¹¹⁵K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit, p.18

¹¹⁶Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, op cit, pp. 202-205

¹¹⁷*Ibid.* p.18

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

pueda darse al margen de la trama de interacción social, fuera de la praxis (es lo que le está reprochando a Feuerbach). La filosofía no queda al margen de la praxis. Ante eso tiene dos opciones. Una (que es la que viene haciendo) es la de pretender reproducir la realidad. Ahora bien esa situación de reproducción de la realidad con intención neutral es ficticia. Por mucho que pretenda salir fuera del entramado social y de la praxis, sigue estando dentro de ésta. Y al no ser consciente de su situación no logra una verdadera comprensión de la realidad, de acuerdo con lo que afirmaba la segunda tesis. L. Kolakowsky señala:

“Por otra parte, la filosofía de la praxis declara que en la medida en que la filosofía es puramente crítica es autodestructiva, pero su labor crítica se consume cuando deja de ser un mero pensamiento acerca del mundo y pasa a formar parte de la vida humana. Su función es entonces anular la distinción entre la historia y la crítica intelectual o moral de la historia, entre la praxis del sujeto social y la conciencia de esta praxis. En tanto la teoría es el juez supremo de la práctica hay siempre una separación entre la mente individual y su entorno, entre el pensamiento y el mundo de los hombres. El suprimir esta dimensión significa acabar con la filosofía y la “falsa conciencia”, pues en tanto la conciencia significa la comprensión de un mundo irracional desde el texto exterior, no puede ser la autoconciencia de este mundo o la autoconciencia de su desarrollo natural. Si la identificación de la autoconciencia con el proceso histórico ha de ser una perspectiva real, la autoconciencia debe surgir de la presión inmanente de la historia y no de unos principios de carácter extrahistórico”¹¹⁸

La filosofía no puede pasar a considerarse tampoco como una instancia crítica del mundo, pues está en el mundo en tanto forma parte de la praxis del ser humano, de su manera de construir la realidad humana. La filosofía en este proceso debe ir “por delante” de la realidad, mostrando las nuevas posibilidades de la realidad histórica, nunca en posición de retaguardia frenando el proceso del devenir histórico. Como se ha dicho al comentar la segunda de las tesis la función de la teoría debe ser la de poder abrir una nueva realidad humana. Como ya se dijo entonces la concepción de la realidad que subyace a estas tesis es una concepción dinámica. Marx censura el modo anterior de entender la filosofía “reproduciéndolo”. Una

¹¹⁸L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, op.cit, p.110

actitud así sería una actitud conservadora pues lo que estaría haciendo es frenar el devenir del proceso histórico.

1.4.2 La concepción de la Praxis en *Los Manuscritos de Economía y Filosofía* y la crítica a la filosofía hegeliana

En este punto se va a abordar la lectura de determinados aspectos de los *Manuscritos de economía y filosofía*. La razón es señalar algunos aspectos de los mismos que son importantes de cara a la estructuración del marco epistemológico así como la crítica a Hegel que se da en estos *Manuscritos*. No se abordan las cuestiones relativas a la concepción del trabajo en Marx, que serán objeto de un tratamiento aparte en el segundo capítulo.

La importancia de los *Manuscritos de París* (o *Manuscritos de economía y filosofía*, según la edición en que se estén citando), con relación al tema de la concepción de la Praxis estriba en que se muestran muy bien aspectos en los que esta adquiere su forma¹¹⁹. En estos escritos (cuya redacción data de 1844 aunque no fueron publicados hasta 1932) se ve el papel que adquiere la Praxis en la conformación del género humano, en la configuración de la propia naturaleza para el hombre y en la construcción por parte del hombre de sus propias condiciones de existencia.

Para Marx el hombre va a ser el artífice de sí mismo y de su realidad. Al abordar la temática de la alienación señala lo siguiente:

“El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico.”¹²⁰

Marx se sitúa en el ámbito de la actividad vital consciente. Para la actividad de la vida consciente su objeto es la propia vida consciente.

¹¹⁹K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974

¹²⁰K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* op.cit. p. 111 y 112

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

Ahora bien, no en un sentido individual, sino en un sentido genérico. Parecería que no nos alejáramos mucho de Feuerbach sino porque Marx está hablando de “actividad vital”, refiriéndose así a la actividad productiva. Por lo tanto lo que está señalando es que el objeto de todas sus actividades es la propia especie humana¹²¹. El siguiente párrafo remarca todavía más la idea:

“Por tanto precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”¹²²

Este es uno de los párrafos donde se muestra de una manera más clara la idea de Praxis en Marx. El hombre solo cobra objetividad en tanto que especie humana y en tanto que elabora un mundo objetivo mediante el trabajo. Se puede ver cómo aquí aparece un elemento que en otros autores no había aparecido: la naturaleza como obra. Ya comentando la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, se había señalado la insuficiencia de la conceptualización feuerbachiana de la sensoriedad. En realidad la incorporación de la naturaleza había sido algo complicado en la tradición idealista. En Hegel la naturaleza, lo material, no cumplía una función demasiado grande y sólo halla su verdadero significado cuando se convierte en historia¹²³. Es importante señalar que en Hegel la objetivación implica alienación cosa que en Marx no ocurre pues la alienación supondrá una objetivación distorsionada. Aquí, en Marx el trabajo es fundamental de cara a la autocomprensión humana. En el tercer manuscrito señala Marx:

“La naturaleza que se desarrolla en la historia humana (en el acto de nacimiento de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla como se desarrolla en la historia humana- y éste es el acto fundacional de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del hombre; de ahí que la

¹²¹Cf. A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, Crítica, Barcelona, p. 44

¹²²K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit, p.112

¹²³Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit. pp. 168 y 169

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

naturaleza, tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza *antropológica* (...)

“El *hombre* es el objeto inmediato de las Ciencia natural; pues la naturaleza *sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensibilidad humana (una expresión idéntica), en la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él; pues su propia sensibilidad sólo a través del *otro* existe para él como sensibilidad humana. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *Ciencia del hombre*. El primer objeto del hombre- el hombre- es naturaleza, sensibilidad, y las especiales fuerzas esenciales sensibles del ser humano sólo en la ciencia de la naturaleza pueden encontrar su autoconocimiento, del mismo modo que sólo en los objetos *naturales* pueden encontrar su realización objetiva. El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el *lenguaje*, es naturaleza sensible. La realidad social de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas”¹²⁴

En la concepción marxiana de la Praxis la naturaleza aparece completamente integrada en el ser humano. En los párrafos que se han citado se ve como muchas de las veces que aparece citado el término “naturaleza” aparece remarcado. La razón de esto es que Marx está utilizando un concepto ampliado de naturaleza. El utiliza la idea de una naturaleza socializada o humanizada¹²⁵. Frente a las concepciones anteriores que dejaban la naturaleza aparte de la actividad humana él la integra gracias a la incorporación al concepto de Praxis del concepto de actividad productiva. Por otro lado él también remarca el concepto de “ciencia del hombre”. Lo que está señalando es una fusión en el fondo entre ciencia del hombre y ciencia de la naturaleza, correlato de una fusión más profunda entre hombre y naturaleza. Marx llegará a decir que “el hombre reproduce la naturaleza entera”¹²⁶. El concepto marxiano de Praxis requiere una base material sobre la que este se proyecte. Y la naturaleza no existe para el hombre sino es mediada por la actividad humana. Por otro lado también el pensamiento es fruto de la interacción del ser humano con la naturaleza como el lenguaje. La idea de que Marx establece una relación de determinación entre la infraestructura material y la superestructura

¹²⁴K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit., p.53

¹²⁵Cf. A. Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p.90

¹²⁶Cf. *Ibid.* p.110

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

ideológica, no se adecua a lo que Marx está señalando en estos escritos, entre otras cosas porque la relación con lo real está totalmente naturalizada y la relación con lo natural totalmente mediada por la cultura. En ese sentido lo material no aparece fuera de lo conceptualmente mediado. Cuando en el tercer manuscrito realiza la crítica a la filosofía de Hegel, este tema está presente. El eje de la crítica a Hegel pasa por señalar la absolutización del pensamiento que este autor realiza¹²⁷. Dice Marx refiriéndose al proceso mediante el cual el espíritu se extraña para tomar conciencia de sí:

*“En tercer lugar. Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el Dios, el espíritu absoluto, la idea que se conoce y se afirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal.”*¹²⁸

Este párrafo de Marx, que muestra resonancias de Feuerbach, denuncia claramente la escisión pensamiento-realidad sensible. Critica que el sujeto del movimiento sea el espíritu, de tal manera que el resultado aparece en lugar de todo el proceso. Esta desaparición del movimiento oculta que el verdadero proceso es el de la historia que solo se realiza durante el desarrollo y no en una hipostatización del resultado. Marx acentúa el carácter escindido del “espíritu” mediante una acumulación de expresiones como “Dios”, “Espíritu absoluto”, “Idea que se sabe y actúa por sí misma” y confrontándolos con el “hombre real” y la “naturaleza real”¹²⁹. Esta acentuación ya va mostrando el carácter irreal del constructo Hegeliano, frente a la naturaleza. Señala un poco más adelante:

“Por ejemplo, el ser superado es esencia, la esencia superada concepto, el concepto superado... Idea absoluta. ¿Pero qué es la Idea absoluta? Ella se supera, a su vez, a sí misma si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo acto de la abstracción y no quiere contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se aprehende a sí misma. Pero la abstracción que se aprehende como abstracción se conoce como

¹²⁷Cf. C. Chuez; *Crítica a Hegel e ideas filosóficas del joven Marx* Universidad de Panamá, Panamá, 2008, p.124

¹²⁸K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p.202

¹²⁹Cf. C. Chuez; *Crítica a Hegel e ideas filosóficas del joven Marx*, op.cit.,p.124

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

nada; tiene que abandonarse a sí misma, a la abstracción y llega así junto a un ser que es, justamente su contrario junto a la *naturaleza*. La lógica toda es la prueba de que el pensamiento abstracto no es nada para sí, de que la idea absoluta no es nada para sí, que únicamente la *naturaleza* es algo”¹³⁰

El subrayado del término “Naturaleza” proviene de que Marx se refiere al tránsito a la Filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. De todas maneras también está indicando como el concepto de “Idea absoluta” en tanto que resultado de un proceso de abstracciones de todo contenido, queda asimilado a una abstracción. Si, siendo consecuente, se diera un paso más mostraría que no es nada en sí misma, con lo cual se derrumbaría, dando paso a su contrario, la realidad llena de determinaciones, la naturaleza. La crítica materialista de Marx arranca de esta concepción.

No es conveniente cerrar así el tratamiento de la crítica de Marx a Hegel, pues Marx reconoce en varios apartados su valor. Es importante para ajustar la relación Marx- Hegel el citar un párrafo bastante conocido en el que reconoce la importancia del autor:

“Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*”¹³¹

Marx señala la importancia de Hegel para lo que supone una filosofía de la Praxis en la acepción que aquí se ha tomado. Hegel ha sido el primero en descubrir que el hombre y su mundo es resultado de un proceso de autogeneración, de un “trabajo” en tanto en cuanto se trata de una actividad¹³². A partir de Hegel nada hay en la realidad que no sea resultado del proceso de generación del ser humano y no hay nada en la naturaleza o en sí mismo en lo que el hombre no se pueda reconocer. Marx ha logrado eliminar la escisión que había entre el mundo de la teoría y el de la naturaleza. Marx ha logrado ligar el concepto de Teoría con el concepto de

¹³⁰K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit, p. 204

¹³¹*Ibid.* pp. 189 y 190

¹³²Cf. H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit. pp. 63 y 64

naturaleza y el de actividad productiva. El concepto marxiano de Praxis es un concepto que aúna por tanto estos tres elementos. Es un concepto de carácter englobador, porque logra captar de manera unitaria lo que en otras concepciones de la racionalidad no se logra. Un ejemplo de ello es el caso de Weber, que hace coincidir el proceso de modernización con el proceso de diferenciación de tipos de racionalidad¹³³. Este tipo de diferenciación privilegiará la racionalidad instrumental, dejando aparte la racionalidad normativa y expresiva. Esta escisión en diferentes aspectos de la cultura influirá sobremanera en Habermas. Haber explicitado el modelo filosófico de fondo es importante por esta razón. Parte de las críticas que se le hacen a Marx se le hacen sin tener en cuenta el marco filosófico de fondo. Se verá más adelante cómo la crítica de Habermas al concepto de trabajo en Marx tiene en parte como supuesto la teoría de la racionalización de Weber, que tiende a fragmentar las distintas lógicas de acción social.

Por lo tanto, de la exposición del concepto de Praxis se puede extraer este modelo filosófico alternativo al positivista de entender la modernidad filosófica, en el cual la actividad productiva del ser humano cobra una importancia central en tanto en cuanto integra los aspectos normativos, expresivos y cognitivo-instrumentales

1.5 Consideraciones metodológicas en el Marx de madurez

En este punto se va a abordar la cuestión de la metodología utilizada por Marx en los textos de madurez, basándose en la metodología presentada en el capítulo primero de los *Grundrisse*. El abordaje de la cuestión metodológica tiene por objeto mostrar cómo el Marx de madurez no siguió una metodología de carácter positivista, sino una de carácter dialéctico, entroncando así con la noción de Praxis que se viene sosteniendo en todo el capítulo. Esto se hará con un triple objetivo. En primer lugar se intentará de esta manera salvar la aparente distancia entre el Marx joven y el Marx maduro. Con ello se buscará el segundo objetivo, que es el de afirmar la continuidad del concepto de Praxis en el Marx de madurez- En tercer objetivo consiste en mostrar un marco filosófico que

¹³³J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, vol I p. 222

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

permita la lectura alternativa del Marx de madurez, releendo los textos de esta época intentando evitar la lectura positivista propia del marxismo de la Segunda Internacional como se le viene llamando en este trabajo, en particular del concepto de trabajo, para mostrar que no hay una ruptura entre el Marx de los *Manuscritos* y el Marx de madurez. Todo esto se hará de cara a la posterior confrontación con Habermas sobre el concepto de trabajo.

Para esto se trabajará en este punto en dos niveles: en primer lugar se abordará la concepción de la ciencia en Marx, diferente a la del positivismo tradicional y con arraigo en la tradición dialéctica hegeliana; en segundo lugar se abordará cómo afecta esta diferente concepción de la ciencia al caso concreto de la Economía Política. En ese sentido se abordará la subversión que Marx realiza de la Economía Política.

La lectura tradicional que se hizo del marxismo, proveniente de la Segunda Internacional y que quedó cristalizada en lo que se llamó el “*Diamat*” (del alemán *Dialektischer Materialismus*) fue una lectura marcada por la tendencia de la Economía política clásica de fondo. Esa tendencia era evidente en la lectura que se hacía de *El Capital*. En general esta obra era considerada como una obra de carácter económico, en la línea de la tradición la teoría económica clásica de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX¹³⁴. Pocos eran los autores que se salían de esa lectura. La afirmación de Lenin acerca de la necesidad de haber estudiado la Lógica de Hegel para poder entender *El Capital*¹³⁵ fue uno de los primeros apuntes de una nueva sensibilidad a la hora de tratar los textos de Marx. En ese sentido señalaba Lenin en los *Cuadernos filosóficos*:

“Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la lógica de Hegel!! Por consiguiente hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx (subrayado de Lenin)”¹³⁶

Fue la aparición de los trabajos de Korsch, Lukacs, Gramsci y de los *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* de I. Rubin, los que fueron

¹³⁴Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Barcelona, 2006, pp.48

¹³⁵Cf. N. Kohan, *El Capital: Historia y método. Una introducción*. Universidad Popular Madres de la Plaza de Mayo p.33, Buenos Aires, 2003

¹³⁶V. I.U. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, citado en N.Kohan; *El Capital: Historia y Método*, op.cit.,p.33

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

abriendo una nueva perspectiva de lectura¹³⁷. Por otro lado fue la publicación de los *Fundamentos para la crítica de la Economía Política*¹³⁸, o *Grundrisse* (como se suelen citar abreviadamente) lo que hizo manifiesto el hecho de que Marx utilizaba en realidad una metodología diferente.

La causa del interés en esta cuestión metodológica radica en lo siguiente. Marx utiliza en sus textos de madurez muchos conceptos provenientes de la Economía Política que él critica (no perdamos de vista que *El Capital* lleva por subtítulo el de *Crítica a la economía política*). Una lectura de este tipo de *El Capital*¹³⁹ de Marx (que entienda a *El Capital* como un texto de economía política) lleva precisamente a hacer lo contrario que el autor pretendía, es decir, la subversión de las categorías de la economía política clásica¹⁴⁰. Marx entendía que precisamente la Economía Política era una disciplina impregnada de la ideología burguesa, por lo que era necesario una revisión de los supuestos de los que partía y al mismo tiempo una reestructuración de la misma con vistas a una crítica de carácter emancipador.

Para la cuestión del trabajo, que constituye el objetivo de la presente investigación, el tema de la metodología reviste una importancia grande. Si se opta por la lectura tradicional, inevitablemente se cae en lo que M.Postone denomina la “concepción transhistórica del trabajo”¹⁴¹. Puestas así las cosas, el tema del trabajo se cierra en tanto que supone una categoría simple, básica, sobre la que ya no hay que reflexionar. Precisamente se verá que lo que logra esta concepción metodológica es arrancar el carácter de fijo e inmutable a las categorías económicas. Por otro lado se las enmarca como resultado de la propia actividad del ser humano. Es ésta la que se refleja a nivel de especie de manera distorsionada en forma de leyes económicas. Remarcar esto será particularmente importante en el caso del trabajo, donde lo que se trata es romper esa rigidez.

Aquí es donde podemos ver cómo se inscribe la cuestión metodológica que abordamos en el presente punto dentro de la cuestión de

¹³⁷I.I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos del pasado y del presente, Buenos Aires, 1974

¹³⁸K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1973

¹³⁹K. Marx, *El Capital. Crítica a la economía política*, Akal, Madrid, 2000

¹⁴⁰Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México D.F., p.26

¹⁴¹Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*.op.cit. p. 49

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

la Práxis que venimos abordando durante todo el capítulo. Se va a ver como la comprensión del carácter histórico de las leyes sociales difiere radicalmente de la comprensión positivista. El ser humano es un ser que a nivel de especie se ha construido a sí mismo. Esto tiene como consecuencia que las aparentes “leyes” que rigen la historia, la sociedad y el ámbito económico son fruto de la construcción humana, de la Praxis, con la “tara” de que no nos hallamos ante un proceso plenamente consciente del ser humano, por lo que aparecerán ante él de manera distorsionada.

Así, la metodología que sigue Marx se inscribe en una visión de la ciencia que se separa del paradigma dominante desde el siglo XIX. Se trata de la una concepción dialéctica del conocimiento científico que muestra rasgos acusadamente diferentes. Refiriéndose al modelo de fondo que subyace a la crítica que Marx realiza a Ricardo, J.Zeleny señala:

“El análisis ricardiano del capitalismo implica una concepción de la explicación científica caracterizable por de pronto del modo siguiente:

a-Se distingue entre superficie empírica o esencia.

b-La esencia, o lo esencial se entiende como inmutable dado de una vez para todas al modo de los principios de Newton. Las formas empíricas aparentes se consideran como formas inmediatas de manifestación de una esencia fija unas veces investigadas y probadas, otras aceptadas como presupuesto evidente. Las formas empíricas aparentes son fijas en el sentido de dotadas de carácter ahistórico y, al mismo tiempo, mutables en el sentido de la alteración cuantitativa”¹⁴²

Estos elementos constituyen la base ontológica de la explicación científica de carácter positivista. En primer lugar se distingue entre la superficie empírica y la esencia subyacente. Aquí nos encontramos con un problema importante, la nivelación de la experiencia. El primer problema con el que nos encontramos es creer que la experiencia carece de supuestos ontológicos. Donde se sitúe el centro de la experiencia será lo que determinará la mirada hacia una formación social. En ese sentido se tendrá que evitar que no se haga una jerarquización adecuada de los datos que constituyan la experiencia¹⁴³. De esta manera, como se señalará más

¹⁴²J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Grijalbo; Barcelona, 1974, p. 23

¹⁴³N. Kohan, *El Capital: Historia y método*, op.cit. pp.67 y 68

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

adelante, el método no consistirá en el método de la Física Newtoniana de aislar algunos elementos señalados como esenciales frente a lo accidental. La idea será más bien conceptualizar la totalidad de la experiencia para lo cual lo accidental es también de suma importancia¹⁴⁴. Marx mismo en el capítulo dedicado al “Método de la economía política” señala:

“Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto- la moderna sociedad burguesa en este caso- es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia a menudo simples aspectos de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*.”¹⁴⁵

Ligando lo dicho en este párrafo de Marx con lo señalado por Zeleny hay que advertir que en el modelo de ciencia basado en la Física de Newton (y que ha servido como modelo para otras ciencias) la experiencia científica no está exenta de implicaciones ontológicas, que hay que aclarar. Esto es particularmente importante en el mundo sociohistórico donde la experiencia está impregnada de estas implicaciones, siendo el sujeto además parte del conjunto que constituye la experiencia. El olvidar esto puede suponer la falsificación del conjunto social que se quiere explicar. Por otro lado, el que existan unas determinadas implicaciones ontológicas es algo que también afecta a la situación del sujeto que observa el conjunto observado (así es el conjunto totalidad social observada y observador el que ha de ser aclarado). Kosik, en su obra *Dialéctica de lo concreto* advierte también del peligro de olvidar la compleja relación esencia apariencia:

“Pero el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la “consistencia” y la “validez” de este mundo, sino que es “el mundo de la apariencia” (Marx). La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica. No constituye un atributo natural de la cosa y

¹⁴⁴Dentro de esta forma de conceptualización de la experiencia científica la jerarquización de los elementos que conforman la misma en la forma esencia y accidente se va difuminando.

¹⁴⁵K. Marx, *Elementos fundamenatales para la Crítica de la Economía Política*, op.cit., p.27

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas petrificadas, en la conciencia del sujeto.”¹⁴⁶

En este párrafo Kosik insiste en este párrafo en la idea señalada más arriba del peligro que subyace a la aceptación de las concepciones acríticas de la experiencia. Estas impiden a la conciencia el acceso a sus estructuras de formación, precisamente porque (como se ha señalado antes) el sujeto está involucrado en ellas y si no ha hecho el ejercicio de reconstrucción ontológica que supone aclarar la jerarquización de los hechos constituyentes de una determinada formación social, tiene que aceptar una estructuración en la que no se reconoce por su carácter enmascarador de una situación opresiva.

Por otro lado Zeleny va a hacer hincapié en la objeción que se le ha hecho a la idea de una metodología unificada sobre todo teniendo en cuenta que ciencias como la física han insistido metodológicamente en el carácter cuantitativo de la forma de explicar. La crítica consistiría, yendo en esa dirección, el que el mundo sociohistórico no se dejaría aprehender en lo cuantitativo. De todas maneras esta idea no debe entenderse aisladamente, sino en conexión con la anterior. Una explicación basada en lo cuantitativo busca aislar parámetros que sean de alguna manera mensurables, lo que en una investigación de corte cualitativo es diferente. Según Zeleny:

“Mientras que para Ricardo la esencia es algo fijo y sin diferenciaciones, Marx percibe e investiga el movimiento de esa esencia, la concibe como históricamente precedera y como destinada a atravesar varios estadios evolutivos y transformaciones cualitativas. Marx concibe la esencia como proceso contradictorio que tiene fases de desarrollo y capas de diferente profundidad.”¹⁴⁷

Marx sostiene aquí la idea que el proceso de investigación que parta de lo cualitativo, en tanto esto mismo aparece en formas articuladas. Dichas articulaciones cualitativas no deben tomarse de manera fija sino en forma procesual (más adelante se observará que uno de los errores cometidos por la economía política es la proyección de determinadas formas de articular la realidad económica de una manera intemporal)

¹⁴⁶K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit, p.32

¹⁴⁷J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit, p. 38

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

El carácter procesual del desarrollo de la esencia hace que se llame la atención sobre problemas importantes arrastrados por la ontología moderna. Zeleny señala refiriéndose a esto:

“Lo que en la filosofía de Descartes o de Wolf era fijo y rígido y se expresa generalmente según la estructura jerárquica “sustancia-atributo-modo-accidente”, (...), pierde en la otra su fijeza, su rigidez y su estabilidad absoluta y pasa a ser dependiente de las relaciones y condiciones (verhältnisse) de determinadas fases del desarrollo histórico de la realidad y de su función en totalidades reales en desarrollo (sistemas)”¹⁴⁸

En esta concepción dialéctica de la realidad lo cualitativo se estructura en relación a diferentes centros que a su vez de nuevo se estructuran entre sí . El resultado del proceso histórico posibilitaría el cambio de instancia central y por lo tanto del eje sobre el que se vertebra la totalidad social. La osificación de esta estructura es lo que vendría a dar la estructura cerrada “sustancia-atributo- modo- accidente”(a la que se hacía referencia antes). Esta estructura osificada es lo que impediría deshacer el carácter fijo de las estructuras de la economía política.

En esta concepción de la metodología de Marx quedan dos elementos importantes por precisar. Una es la relación de esta metodología con el pensamiento de Hegel, debido a que ambos autores sostienen una metodología de carácter dialéctico, pero con una gran diferencia debido al carácter materialista del primero y al carácter idealista del segundo. Como ya se ha señalado antes, el tema del sujeto debe también plantearse en una concepción activa del mismo, como sujeto que al mismo tiempo es sujeto de la Praxis. En realidad los dos temas son unidos por el propio Marx:

“Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 44

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo (...). Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad- y la conciencia filosófica está determinada de este modo-, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa”¹⁴⁹

Respecto a Hegel, Marx pone distancias. La representación que se hace la mente de la totalidad social concreta no es el proceso de devenir del Espíritu que haya adquirido una concreción determinada, no es el pensamiento del sujeto que se mueva por sí mismo adquiriendo una configuración concreta¹⁵⁰. Es el por el contrario el proceso de la realidad del que es partícipe el propio sujeto y por lo tanto no es dependiente de la mente que llega a pensarlo¹⁵¹. Por un lado, es palpable el materialismo de Marx frente a Hegel. Las categorías que parecen moverse por sí mismas en realidad son movidas por algo exterior a ellas, el movimiento de la realidad social.

¹⁴⁹K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, op.cit. pp. 21 y 22

¹⁵⁰N. Kohan, *El Capital. Historia y método*, op.cit. p. 144

¹⁵¹E. Dussel, “Categoríe”; UAM-IZ, México, 2006,p.3

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

Por otro lado, al final del párrafo aparece un cambio en el sujeto de la autocomprensión de la realidad. Marx señala cómo el sujeto de dicha autocomprensión es la propia sociedad. Esto nos muestra la ligazón de las construcciones con la categoría de Praxis. Por otro lado, esto plantea por un lado el problema del sujeto individual con el sujeto colectivo de carácter social, pero lo que Marx está planteando es una radicalización de carácter histórico-social del pensamiento de Hegel. Marx señaló que en cierto modo, para que haya una crítica o una conceptualización de una determinada formación social, es preciso que la formación social en cuestión haya llegado a un nivel suficiente de madurez, de tal manera que permita un cierto distanciamiento para una conceptualización social de la misma¹⁵². Por esto esa determinada formación social es así mismo punto de partida del conocimiento y punto de llegada.

La necesidad de que las formaciones de partida del conocimiento y al mismo tiempo punto de llegada coincidan deriva de la necesidad de que la conceptualización de las categorías se haga desde la formación social de la que se está tratando. Marx se da cuenta del peligro de que las categorías cobren validez desde sí mismas y no desde la sociedad de la que forman parte, con lo que se estaría incurriendo en un fetichismo de las categorías sociales. Ciertamente que lo que él denomina “representación plena”, que supone el primer grado de representación, es superada por una conceptualización de la realidad en el proceso de conocimiento científico de corte “positivista”. El problema estaría en que las categorías aparecerían sin articulación entre ellas. Cuando Marx alude al carácter de síntesis de lo diverso en lo concreto señala que en el proceso de concreción, se produce la aparición de categorías que pueden dar la impresión de un grado mayor de abstracción y no es así. Estas categorías son cada vez más plenas porque el proceso de desarrollo histórico-social les ha movido de tal manera que adquirieren un grado de concreción mayor.

Marx rechazará por tanto el intento de explicación científica de la realidad desde categorías no articuladas, como también los intentos de explicación de la realidad desde la perspectiva de una evolución histórica. Por eso siempre apunta que una cosa es la aparición de una categoría y otra cosa es el significado total de la misma, que solo puede adquirirse cuando

¹⁵²Cf. K. Marx, *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, op.cit. p.22

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

la formación social haya alcanzado un grado suficientemente alto de madurez. Es desde este punto de vista de la formación social en una fase de madurez desde el que se debe analizar la estructuración interna de las categorías, estableciendo las categorías centrales y los nexos que unen unas con las otras, ganando así el todo concreto que se pretende explicar. La explicación histórica vendría después de hacer esto, a la luz de la dilucidación de la estructura categorial de una determinada época.

Ahora es el momento de ir concretando lo dicho en carácter general al modelo de una crítica de la economía política. Una de las cosas que hay que señalar es que no sería correcto entender la crítica de la economía política que Marx realizó como un proyecto de investigación que pretenda negar los resultados de la economía política burguesa. En ese sentido es quizá mejor hablar de diferentes niveles de explicación de la realidad. En ese sentido señala J. Acanda en el artículo “Marx y la preocupación ética”:

“La economía política era incapaz de percibir estas contradicciones. Era preciso por lo tanto trascender el plano en el que se colocaba esa pretensa ciencia “particular” y colocarse en otro plano de reflexión mas profundo, si se quería captar la racionalidad del proceso productivo capitalista. Las reflexiones realizadas por Marx sobre el método de la reflexión científica guardan una relación directa con los resultados alcanzados por la filosofía de la Grecia Antigua en su lucha contra el realismo ingenuo. La economía política se sitúa en un plano empírico, en el plano de los hechos, y considera ese plano empírico como algo natural, como algo dado, que no hay que explicar. La explicación comenzaría después de la constatación de la existencia del hecho. Marx comprendió que el hecho es en sí mismo una construcción, un resultado. Por lo tanto, el primer paso de la reflexión teórica consiste precisamente en problematizar lo dado, en ir más allá de ese nivel empírico y desentrañar su sentido oculto. Para ello era preciso dejar de ver a los hechos económicos como tales y en su relación con el ser humano, con la sociedad y con la historia”¹⁵³

La analogía que presenta Acanda entre la crítica de la economía política burguesa por Marx y la crítica del realismo ingenuo por parte de la filosofía de la Grecia Antigua va en la dirección de lo que se ha señalado antes acerca de la nivelación ontológica de la experiencia científica.

¹⁵³J. Acanda, “Marx y la preocupación ética en J. Acanda y J. Espeja”; *La preocupación ética. Apuntes de un curso*. Aula Fray Bartolomé de las casas, La Habana, 2006, p. 6 y 7

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

Ciertamente había una cierta científicidad en el modelo ptolemaico que era la que permitía la predicción de determinados acontecimientos astronómicos, de la misma manera que hoy en día desde concepciones económicas no marxistas también se predicen hechos económicos. El interés de la analogía entre astronomía y ciencia económica reside en el momento que en ambas surge la cuestión sobre el hecho mismo de la observación. El astrónomo comienza a preguntarse por la posibilidad de que él esté a un mismo tiempo en un astro en movimiento y reconstruya la misma observación teniendo en cuenta este hecho. Este mismo movimiento es el que hace la crítica marxista de la economía política, al caer en la cuenta de que la construcción del hecho económico que hace la Economía Política se está haciendo sin tener en cuenta que el propio punto de vista en la que se encuentra el científico es así mismo resultado de la realidad social y de su propio movimiento. En ambos casos en una astronomía ya copernicana como en la teoría marxista se ganaría en una mayor profundidad teórica.

Es necesario repetir que ello no implica la negación de los resultados que pueda haber obtenido la economía política clásica. En ese sentido la economía política clásica mantendría un poder de poder de predicción importante, en el sentido de que la Economía Política clásica (como posteriormente la economía neoclásica) mantiene cierta capacidad de predicción de hechos económicos, análogamente a la que la astronomía ptolemaica poseía, que como se sabe era mucho más reducida que la del paradigma posterior. Marx no niega este hecho, solo que propone un marco más profundo de comprensión que además posibilite la crítica. A este respecto es necesaria la observación de que la crítica a la episteme positivista no supone negar que las ciencias positivas alcancen resultados en sus predicciones sino buscar un marco más profundo de comprensión que posibilite la crítica.

La crítica de la teoría económica que realiza Marx va en la dirección de aplicar la concepción dialéctica del conocimiento científico. Lo primero que cae con el cambio de la concepción de ciencia económica es el carácter esotérico de las categorías económicas que aparecen la propia estructura teórica de la Economía Política. Señala Kosik en la *Dialéctica de lo concreto*:

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“...Las categorías económicas no dicen por sí mismas lo que son. En la vida social producen más bien la impresión de misteriosos jeroglíficos. Así, pues, la afirmación de que el ser social está constituido por el interés, el salario, el dinero, la renta y la plusvalía, suscita una sensación de arbitrariedad y de cosa absurda”¹⁵⁴

La legalidad económica suscita la impresión de una pseudonaturaleza humana¹⁵⁵. El ser humano se siente extraño ante una realidad que por un lado no es la naturaleza correspondiente a la física o a las ciencias naturales, pero que aún perteneciendo al mundo social parece adquirir el carácter de una rigidez trascendente al ser humano. Kosik continúa:

“El análisis de las categorías económicas no prescinde de todo supuesto. Su supuesto es la concepción de la realidad como proceso práctico de reproducción del hombre social”¹⁵⁶

Antes de emprender el análisis de las categorías económicas, como se viene insistiendo, se ha de partir del supuesto de que la concepción de la realidad es producto del proceso de reproducción social, de la Praxis humana. La Economía Política oculta el carácter de construcción de la realidad socioeconómico de tal manera que esta aparece como inmodificable. Las categorías con las que pretende describir la Economía Política la realidad económico-social adquieren el carácter de fetiches. Por el contrario lo que se propone la concepción de la teoría económica de Marx es precisamente romper con esta fetichización, volviendo a la concepción resultante del hecho de que las configuraciones sociales son el resultado de la Praxis humana. Siguiendo a Kosik:

“La economía es el mundo objetivo de los hombres y de sus productos sociales, y no el mundo objetivado del movimiento social de las cosas. En cuanto que existe esta forma histórica de la economía, es decir, en cuanto que la forma social del trabajo crea el valor de cambio, existe también la prosaica mistificación real en virtud de la cual determinadas relaciones- que los individuos contraen en el curso del proceso productivo de su vida social.”¹⁵⁷

¹⁵⁴K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit.; p.207

¹⁵⁵Cf. A. Bihr, “La critique du fétichisme économique, fil rouge du *Capital*”, *V Congrès Marx International. Université Paris X Nanterre*, 3 al 6 octobre 2007, Paris, p.8 y sig.

¹⁵⁶*Ibid.* p. 207

¹⁵⁷K. Kosik; *Dialéctica de lo concreto*, op.cit. pp.209 y 210

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

El concepto de “fetichismo de la mercancía” (el cual se estudiará más adelante) explica cómo las categorías económicas se convierten en el capitalismo en una falsa objetividad de carácter trascendente¹⁵⁸. La función de la teoría económica marxista, ya se ha señalado antes, será romper con este carácter fetichista de las mismas categorías. De ahí la importancia de las consideraciones epistemológicas anteriores. Así, con las categorías económicas se debe evitar dos tipos de errores: uno, considerar las categorías económicas separadas unas de otras; dos, evitar una explicación de las mismas a través de su génesis histórica. Siguiendo a Kosik:

“La concepción genético-dinámica de la totalidad es un supuesto de la comprensión racional del surgimiento de una nueva cualidad. Los supuestos que fueron en su origen condiciones históricas de la aparición del capital, después de surgir y constituirse este se manifiestan como resultado de su propia realización y reproducción; ya no son condiciones de su surgimiento histórico, sino resultado y condiciones de su existencia histórica. Los distintos elementos que históricamente han precedido al surgimiento del capitalismo, y que han existido independiente de él y que con respecto a él han tenido una existencia “antediluviana” (como el dinero, el valor, el cambio, la fuerza de trabajo) después de aparecer el capital entran a formar parte del proceso de reproducción de éste y existen como elementos orgánicos suyos”¹⁵⁹

Las categorías económicas reciben su significación no desde su origen (como ya se ha señalado antes) sino desde la totalidad concreta a la que abocan. Es por esta razón que no pueden ser abstraídas unas de otras por un lado. Y por otro lado la explicación de carácter histórico-evolutiva no llega a dar con la totalidad de significado de la categoría. Muchas de las objetos esenciales del capitalismo ya han ido apareciendo (el dinero, el trabajo, el capital,...), ahora bien la suma de todos estos elementos no dan con la totalidad. El elemento sobre el cual ha de construirse toda la teoría ha de reunir en su concreción el todo. Ese elemento en la construcción teórica de *El Capital* es la mercancía. Por esta razón esta obra parte del análisis de la mercancía como punto de partida. Zeleny señala en la obra que se viene citando:

¹⁵⁸Cf. N.Kohan, *El Capital. Historia y Método*, op.cit., p. 196 y 197

¹⁵⁹K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit. p. 72

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

“Ricardo parte de la determinación simple, concebida como *esencia fija*; Marx parte de la determinación simple concebida como célula, unidad “simple” (elemental, germinal) de los contrarios. Eso se relaciona con la diferencia entre la explicación de un todo complejo mediante la llamada abstracción formal sin mediación genético-estructural y la explicación del todo complejo por su reproducción mental mediante el método genético estructural”¹⁶⁰

La raíz del método genético estructural estaría en partir de un elemento que contendrá la posibilidad del desarrollo teórico a partir de los elementos contradictorios que alberga en sí mismo. En el caso de la mercancía, se ve como la misma contiene en sí dos elementos contradictorios, a saber, el valor de uso y el valor de cambio. A partir de ahí Marx va desarrollando el conjunto de elementos de la teoría. Por otro lado los elementos se van introduciendo de manera constructiva, es decir el sentido de los mismos se introduce cuando estos son necesarios para la teoría. M. Lebowitz en su obra *Más allá de “El Capital”* afirma:

“Comenzando con conceptos simples, Marx continuó deduciendo nuevas categorías y conceptos. Se esfuerza por no introducir categorías exógenamente y remarca la absoluta necesidad de no omitir “nexos esenciales; de este modo, la omisión de los eslabones indispensables fue un importante aspecto de la crítica metodológica de Marx a Ricardo y a la economía política clásica”¹⁶¹

Sólo después del desarrollo sistemático de la totalidad económica concreta en el conjunto de sus determinaciones, podrá venir la explicación histórica. Es lo que hace Marx en el Libro I de *El Capital*, colocando al inicio el análisis de la mercancía y dejando para los capítulos finales la explicación de la génesis histórica del capitalismo en el capítulo dedicado a la acumulación originaria.

Así Marx ha mostrado el nexo de unión entre las categorías con las que el ser humano intenta explicar la realidad con la Praxis social e histórica del ser humano, en tanto que esta última constituye el fundamento en que se dan estas aunque se den de manera distorsionada. El método trabajado por Marx en los *Grundrisse* supone un avance definitivo en la

¹⁶⁰J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op.cit. p. 55

¹⁶¹M. Lebowitz, *Más allá de “El Capital”*. *La economía política de la clase obrera en Marx*, Akal, Madrid, 2005, p.105.

Primera Parte. Capítulo I
La filosofía de la Praxis como marco epistemológico

comprensión de los hechos sociales, que aumenta el grado de profundidad teórica frente a la Economía política de su época.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL PARADIGMA DEL TRABAJO EN EL MARX JOVEN

En este segundo capítulo se va a abordar la cuestión del trabajo desde los escritos de juventud de Marx, que junto con algunos textos del joven Hegel constituyen las primeras manifestaciones del paradigma del trabajo. Estas primeras manifestaciones del paradigma (que alcanzará su plenitud en las obras del periodo de madurez) en sus diversos aspectos sociales y culturales se estudiarán a partir de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 y también desde *La ideología alemana* (esta última escrita) en coautoría con Engels. Antes de este estudio se abordará la cuestión de la hipótesis de una fractura interna de la obra de Marx en aras de situar estos textos en el conjunto de la obra de éste.

Desde el objetivo que se ha marcado en la presente tesis el estudio del núcleo del paradigma del trabajo es una cuestión de suma importancia. El objeto central de este es el estudio de dos modelos o paradigmas de estructuración de lo social. Uno, personificado en Marx, hace del trabajo el centro de constitución de lo social y de su reproducción. El otro, el de Habermas, rompe con esta visión haciendo de la interacción de carácter simbólico el eje sobre el que se constituye lo social. Corresponde a ahora el estudio de este primer modelo.

El escoger cuatro obras de Marx (los *Manuscritos de economía y filosofía* y *La ideología alemana* escrita con F. Engels, el *Manifiesto Comunista* y el “Prólogo a la *Crítica de la Economía Política*) junto con algunos fragmentos de juventud de Hegel, en concreto del período de Jena, como muestra de los primeros elementos del paradigma del trabajo es una decisión teórica que debe ser justificada. A fin de cuentas, se van a tratar más adelante obras de enorme importancia en el pensamiento de Marx como los *Fundamentos de la crítica de economía política* o *El Capital*. ¿Por qué aquellas y no estas?

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

En primer lugar, está la cuestión cronológica: los *Manuscritos* o *La ideología alemana* son escritos situados entre 1845 y 1846 (el *Manifiesto comunista* es de 1849 y el “prólogo de la *Crítica de la economía Política* es ya de 1859) mientras que los *Grundrisse* fueron escritos entre 1857 y 1858, el primer volumen de *El Capital* fue publicado en 1867. Parece una razón importante pero no decisiva, pues pudiera ser que elementos centrales del núcleo del paradigma del trabajo aparecieran más tarde. No es este el caso pues ya en las obras de juventud comienzan a aparecer los elementos del paradigma que más tarde serán desarrollados. Será más adelante cuando Marx exponga en los textos de madurez la Teoría del valor, con los conceptos asociados de fetichismo de la mercancía y de trabajo abstracto, cuando podremos decir que estamos situados en el núcleo del “paradigma del trabajo”, lo que será abordado en el capítulo siguiente.

Entrando ya en los elementos del núcleo del paradigma del trabajo, se pueden destacar los siguientes:

- En primer lugar estaría la irrupción del trabajo como elemento central en la concepción filosófica (no como un elemento lateral en “tanto que filosofía del trabajo” sino como elemento central), cosa que se da ya en el Hegel del período de Jena (aunque este autor abandonó este punto de vista) cuando se introduce el trabajo dentro mismo de la cuestión de la teleología y que en Marx ya se ha señalado como la introducción de la noción de “Praxis” como elemento central en la filosofía.
- La introducción del trabajo como núcleo central en la concepción antropológica: el ser humano se humaniza en tanto que es capaz de introducir el trabajo en su estructura vital. Como ser no dotado de una estructura instintiva fija, tiene que suplirlo con la actividad libre, no fijada a objetos previamente determinados, que es lo que supone el trabajo. El trabajo pasa así a formar parte del núcleo de la esencia humana.
- La introducción del trabajo como elemento generador de la historia humana. El hombre es el hacedor de su propia historia en tanto que trabaja e interacciona con la naturaleza, humanizada ya por el trabajo, como por la interacción con otros hombres.

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

- La idea de que el trabajo es la actividad sobre la que se estructuran todos los elementos culturales: los normativos (ética y política) y los expresivos. Este aspecto es el que chocará con más fuerza con las concepciones de Habermas.

Con esto van apareciendo elementos centrales en la configuración futura del paradigma del trabajo. De todas maneras es necesario añadir un elemento que juega un papel central: la alienación. La alienación expresa el hecho de que en un mundo en que el ser humano es sujeto (de manera individual o colectiva), la relación sujeto-objeto puede quedar alterada e invertida, con lo que todos los procesos sociales y culturales, relacionados con el trabajo pueden quedar distorsionados. El concepto de alienación por otro lado tiene su importancia porque en los textos del Marx maduro el paradigma del trabajo se manifiesta de manera explícita de modo negativo, en el concepto de “fetichismo de la mercancía”, que es lo que permite hacer un enlace directo entre las dos partes de la obra de Marx.

El examen del núcleo del paradigma del trabajo consistirá en mostrar cómo el trabajo entra en el centro de los problemas de la filosofía teórica lo que se verá fundamentalmente en el punto 2.2- dedicado a la exposición del concepto de trabajo en Hegel. En el punto 2.3- Se estudiará la cuestión referente al trabajo en los *Manuscritos de economía y filosofía*, una de las obras donde aparecen ya los elementos que prefiguran el paradigma del trabajo y en el punto 2.4- se tratará la cuestión del paradigma del trabajo en *La ideología alemana*, haciendo hincapié en el énfasis que se pone en esta obra en los procesos culturales, políticos y de distorsión ideológica. Previamente a estos tres puntos se abordará en el epígrafe 2.1- la cuestión de la posible escisión interna de los dos Marx, que de ser cierta (aquí se sostendrá que no lo es) podría poner en peligro la idea de un paradigma del trabajo que ocupara toda la obra de Marx. Después del estudio de *La ideología alemana* se aludirá brevemente en 2.5- al “Prólogo a la *Crítica de la Economía Política*” que aunque está muy separado en el tiempo es necesario tratarla aquí por razones de temática muy similar a *La ideología alemana*. Por último en 2.6- se abordará cómo se van manifestando estos elementos del paradigma del trabajo en lo político a través del *Manifiesto Comunista*.

2.1 La polémica de los dos Marx

El objeto del presente punto es abordar el problema de la existencia de dos épocas fuertemente diferenciadas dentro del pensamiento de Marx. El dar respuesta a esta cuestión es de enorme importancia, ya que de ella depende que se pueda hablar de una unidad en el concepto de trabajo en toda la obra de Marx, para así poder mostrar cómo la cuestión del trabajo está presente en la posterior obra de Marx. Esto es fundamental de cara a criticar la lectura que Habermas hace de Marx en este aspecto.

Ya se ha señalado en la introducción como uno de los debates más enconados que se han producido en el desarrollo de la teoría marxista fue el que se produjo sobre todo en los años sesenta y setenta del pasado siglo acerca de la hipotética división interna en la obra de Marx. De una manera muy amplia se podría hablar de un grupo de autores que han tendido a interpretar a Marx de una manera unitaria en el tiempo y en la clave de un autor humanista frente a aquellos que han tendido a enfatizar los aspectos científicos de la obra de Marx. Ya se ha visto anteriormente que esta polémica sólo adquiere sentido desde una metodología de corte positivista que separe de una manera drástica ciencia- filosofía. Enmarcando a Marx en otro tipo de metodología que no haga tal ruptura, como se viene haciendo en esta investigación, la polémica pierde mucho de su base. De todas maneras es conveniente hacer referencia a ella, sobre todo porque los textos que se estudiarán en los siguientes capítulos en un determinado momento fueron centro de la polémica.

Centrándonos en la polémica sobre la contradicción entre elementos científicos y humanistas, según A. W. Gouldner la tensión entre ambos elementos podría encontrarse en el mismo Marx¹⁶². Es decir Marx mismo podría haber sido el causante de esta ambivalencia pues en su propia obra Marx abundarían textos que podrían interpretarse en un sentido o en otro. El desarrollo posterior de la teoría marxista experimentó en este punto bandazos a lo largo del tiempo. Tras la muerte de Marx y Engels la teoría marxista quedará asociada a un marxismo de corte positivista incluso con elementos darwinistas¹⁶³. Es la etapa de Kautsky y Bernstein.

¹⁶²Cf. A. W. Gouldner, *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 45-47

¹⁶³Cf. N. Kohan, *El Capital. Historia y Método*, op.cit.,p. 33

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Toda la época de la Segunda Internacional estuvo marcada por un marxismo de carácter científicista. La ruptura comienza a darse con la obra *Marxismo y Filosofía* de Karl Korsch en 1923, con la publicación de *Historia y conciencia de clase* en 1921 por Georgy Lukacs y con la obra de Antonio Gramsci. Justo en 1932 aparecen los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx que habían permanecido en el olvido.

Tras la muerte en 1953 de Stalin comienza un periodo de cierta liberalización en Europa oriental que favorecerá el debate sobre la obra de Marx (la emancipación de Yugoslavia del bloque soviético será un factor muy importante para el desarrollo de la teoría marxista). Y no hay que olvidar el encuentro del existencialismo y el marxismo en la obra de Sartre¹⁶⁴. Desde dentro de este ambiente va a reaccionar L. Althusser protagonizando uno de los episodios más sonados de la polémica.

En cierto sentido podría resultar confuso colocar a Althusser, debido al científicismo que caracteriza a este autor, junto con la línea del marxismo de la Segunda Internacional y del *Diamat*, siendo como era un autor que se pronunció contra el dogmatismo del *Diamat* y contra el economicismo¹⁶⁵. La razón de incluirlo dentro de la corriente del *Diamat* es que este autor sostuvo la tesis de la “ruptura epistemológica” que separaba el Marx de los *Manuscritos de economía y filosofía* del Marx de madurez.

Cabe resaltar que de todas maneras, como se ha apuntado antes, la polémica planteada por Althusser tuvo fuertes connotaciones de carácter político. En una ponencia pronunciada en La Habana en 1996 que lleva por título “Marxismo y Humanismo” uno de los miembros más destacados del círculo de Althusser, la filósofa marxista chilena Marta Harnecker aclaraba sobre las tesis de la “ruptura”, así como la idea del “antihumanismo” metodológico y su trasfondo político:

“Para entender lo que el filósofo francés quiso decir con estas palabras usemos su propio método para analizar el pensamiento de un autor; examinaremos primeramente un campo ideológico en el que surge esta tesis. Era la época del debate abierto, como consecuencia del XX congreso

¹⁶⁴*Ibid.* p.180 y 181

¹⁶⁵Cf. M. Harnecker; “Marxismo y Humanismo”; ponencia presentada en la conferencia internacional *Vigencia del Marxismo clásico en el centenario de la muerte de F. Engels*, La Habana; 1995, p.6

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

del PCUS sobre los problemas del socialismo y la crítica al culto de la personalidad”¹⁶⁶

Más adelante continúa:

“Los partidos obreros celebraban las conquistas del humanismo socialista...Se hablaba de los problemas del hombre y se olvidaba la cuestión de la lucha de clases”¹⁶⁷

El problema que aparece detrás de las discusiones es el problema de la utilización coyuntural del humanismo desde un punto de vista político. En ese sentido preocupaba que la utilización de los textos del Marx joven de cara a un falso programa de desestalinización y en aras de la “coexistencia pacífica” con Occidente, lo que frenaría las expectativas revolucionarias.

Este autor se destacó por la ya conocida tesis de la “ruptura epistemológica” entre un Marx joven muy influenciado por Hegel y Feuerbach y un Marx maduro plenamente científico, situando la fecha en 1845 con la redacción de *La ideología alemana* junto con Engels.

Una de las obras en la que explica sus puntos de vista es *La revolución teórica de Marx*¹⁶⁸. En el artículo incluido en la obra y titulado “Sobre el joven Marx” desarrolla una serie de consideraciones encaminados a respaldar la tesis de la ruptura. El núcleo argumentativo pivota en una serie de lo que debe ser la lectura de un autor y que aquí, en el caso de Marx, habrían fallado. En primer lugar estaría el hecho, que debe ser tenido en cuenta, consistente en que un autor nace en un lugar y un contexto determinado¹⁶⁹. En este caso es natural pensar que teniendo en cuenta que Marx comenzó a escribir en los años 30-40 en Alemania en su inicio utilizó en un lenguaje similar al del hegelianismo de izquierdas. Por otro lado este autor este autor arremete contra las lecturas teleológicas que según él habría sufrido Marx. Por lectura teleológica de un autor entiende Althusser que sería aquella en la que los elementos en un autor cobran sentido no desde sí mismos sino desde un punto de llegada que permitiría otorgar sentido al todo. Con el joven Marx se habría procedido de este

¹⁶⁶*Ibid.* p. 1

¹⁶⁷*Ibid.*

¹⁶⁸Cf. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1976

¹⁶⁹*Ibid.* pp. 44 y 45

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

modo nivelando elementos materialistas que no concordaban. Este tipo de lectura tendería a amalgamar estratos ideológicos incompatibles entre sí. Ya en el Marx joven habría elementos discordantes que irían cobrando cuerpo mas delante de manera diferenciada. Por otro lado Marx, según Althusser, vivió dentro de la atmósfera mas ideologizada que se pueda imaginar¹⁷⁰ y el paso a la madurez puede describirse como el proceso de liberación de esa enorme costra hegeliana que le envolvía.

En ese sentido el paso al periodo de madurez (en concreto al Marx de *El Capital*) supondría un giro en la temática del periodo anterior. En el prefacio de su obra *Para leer "El Capital"* plantea con claridad el cambio de temática:

“¿Es *El Capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica definidas en las obras de juventud, la “realización” de *La cuestión Judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El Capital* la simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx habría heredado su objeto y sus conceptos?”¹⁷¹

Si bien Althusser marca las distancias entre el Marx de juventud y el Marx de madurez, se ve claro que la intención del autor es también romper con la lectura de las obras del Marx de madurez según los criterios tradicionales que hacían de esta una prolongación de la Economía Política. Ahora bien él lo plantea en términos de ruptura entre el Marx joven y el Marx de *El Capital*. Además, ve en esta ruptura la fundación de una nueva ciencia:

“¿Representa *El Capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de una nueva ciencia?”¹⁷²

La nueva ciencia a la que se estaría refiriendo sería una ciencia que estudiara la lógica de la elaboración de los elementos teóricos de acuerdo

¹⁷⁰Cf. *Ibid.* p. 60

¹⁷¹L. Althusser y E. Balibar; *Para leer "El Capital"*, Siglo XXI, México D.F., 2010

¹⁷²*Ibid.* p.20

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

con los medios de producción existentes. En cualquier caso implicaría una ruptura en la lectura unitaria de Marx que tendría que plantearse.

Teniendo en cuenta la polémica he optado por un enfoque continuista, es decir que no plantea una ruptura temática entre el Marx joven de los *Manuscritos* y *El capital* sino que hay una continuidad de fondo más allá de las diferencias (que por otro lado son considerables). Esta continuidad de fondo la proporciona el concepto de alienación del trabajo que como se verá en los capítulos posteriores se mantiene latente en sus escritos de madurez. Sobre este tema señala G. Bedeschi:

“Por lo demás, toda su obra posterior a los escritos de juventud demuestra que Marx nunca abandonó la problemática de la alienación, sino que, al contrario la profundizó y desarrolló.”¹⁷³

Por otro lado los trabajos comprendidos entre ambas obras indican una continuidad temática, ya que el concepto de alienación, que era el concepto rechazado por los que mantenían una tesis rupturista, se mantiene. Es el caso de *Trabajo asalariado y capital* sobre el que Bedeschi señala:

“Aunque no aparezcan ni el término “*entfremdung*” (extrañamiento) ni “*entäuserung*” (alienación) no hay duda de que Marx vuelve a formular su teoría de la alienación”¹⁷⁴

Otro conjunto de trabajos que es importante señalar por lo que respecta a la polémica son los *Fundamentos para la crítica de la economía política*, sobre todo por la gran influencia hegeliana que muestran y por la pervivencia de la temática de la alienación. A partir de aquí podemos decir que la tesis de los dos Marx comienza a tambalearse, pues los *Fundamentos para la crítica de la economía política* fueron redactados pocos años antes de *El capital*¹⁷⁵. La pervivencia de las categorías provenientes de las primeras obras de Marx muestra esta continuidad en tanto con la categoría de alienación se mantiene una noción de trabajo que no es mera transformación de materia, sino producción de la realidad, con lo que pierde base la lectura cientifista. Dentro de esta línea continuista se encontrarían autores como G. Lukacs, A. Gramsci, G. H. Marcuse, E. Bloch, K. Kosik, H. Lefebvre, G. Petrovic, A. S. Vázquez.

¹⁷³G. Bedeschi; *Alienación y fetichismo en el joven Marx*, Alberto Corazón, Madrid, 1975, p.136

¹⁷⁴*Ibid.* p. 136

¹⁷⁵Cf. A. Prior Olmos, *El problema de la libertad en Marx*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp.129 y 130

Se ha de señalar por otro lado que el concepto de alienación del trabajo ya no se va a plantear en la forma en que se explicaba en los *Manuscritos* (como alienación de la propia esencia humana, con respecto al género humano) sino más bien como enajenación de la fuerza de trabajo en el sistema de producción capitalista. El aparato de categorías, como se ha señalado en capítulos anteriores, cambia, es decir desaparecen los elementos que más podrían recordar a Hegel, pero nos encontramos con los demás elementos pertenecientes al paradigma del trabajo.

En conclusión, se puede ver cómo la tesis de una ruptura interna ya no es sostenible, en tanto en cuanto la existencia de textos intermedios entre los *Manuscritos de economía y filosofía* y *El Capital* que mantienen la noción de alienación. Al mantenerse la idea de alienación que conlleva la distorsión en la producción de la realidad, también se mantiene una lectura que haga del trabajo un pivote central en la construcción de la cultura, prevaleciendo una lectura de carácter evolucionista dentro del mismo autor. Esto afecta a los grandes textos de madurez de Marx, como *El Capital*, que han de ser puestos así en conexión con el conjunto de la obra de Marx.

2.2 Hegel y su anticipación de los elementos del paradigma del trabajo

El objeto del presente punto es abordar brevemente las concepciones acerca del trabajo en el Hegel del periodo de Jena. Se trata de recordar cómo se dio la entrada del concepto de trabajo en la filosofía a partir del pensamiento de Hegel de esta época.

Pese a que el pensamiento de Hegel no es el objeto del presente trabajo es justo que antes de entrar en Marx se haga una breve reflexión a las consideraciones sobre el trabajo que se dan en este autor en su período de juventud. Hegel es quizá el primer gran autor de la historia de la filosofía en hacer del trabajo un objeto importante de reflexión¹⁷⁶. De todas maneras hay que señalar que este abandonó estas reflexiones en el período de madurez¹⁷⁷. No obstante Marx le reconoce el mérito de hacer entrar el

¹⁷⁶Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit., p.81

¹⁷⁷J.Habermas, *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1999, p.38

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

trabajo en la historia de la filosofía. En un apartado de los *Manuscritos* dedicado a la filosofía hegeliana (ya citado antes) señala lo siguiente:

“Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*”¹⁷⁸

Marx señala que Hegel se ha percatado de varias cosas. En primer lugar del hecho de que la esencia humana no es fija, sino que ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Segundo, que el causante de los cambios es el propio hombre, es decir, que es el hombre el que se ha ido haciendo a sí mismo desde sí mismo, a través del proceso de objetivación y desobjetivación que va marcando el pensamiento hegeliano, lo cual supone que el hombre no ha sido un espectador del proceso de su devenir, sino que este ha sido fruto de su trabajo

He citado este párrafo de Marx para señalar la importancia que este le da a la consideración que Hegel le da al trabajo. Este tema aparece en varios momentos clave de la obra de este autor. Se va a destacar tres momentos de gran importancia: las reflexiones acerca del trabajo en el periodo de Jena, el papel del concepto de trabajo en la Lógica hegeliana y por último aludiré a la posición de este concepto en la *Fenomenología del espíritu*¹⁷⁹, en particular al pasaje de la lucha entre el amo y el esclavo.

El periodo de Jena tiene entre otros puntos de interés, ser uno de los momentos donde se muestra la recepción del pensamiento económico moderno, en particular el pensamiento de Adam Smith. Son frecuentes en este periodo alusiones al carácter formativo del trabajo, al significado cultural de la herramienta, apareciendo el famoso concepto de “astucia de la razón”.

Se puede comenzar citando un párrafo de Hegel perteneciente a las lecciones de 1805-1806:

¹⁷⁸K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit,pp. 189 y 190

¹⁷⁹G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1998

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

“Determinación del objeto. Es pues contenido, diferencia y precisamente de la injerencia, individualidad y generalidad, y un punto medio entre las mismas. Pero a- es existente, inmediatamente; su punto medio es coseidad, generalidad muerta, ser otro; y b- sus extremos son particularidad, determinación e individualidad. En la medida que es su otro, su actividad es la del Yo; no la tiene propia; este extremo cae fuera de él. Como coseidad es pasividad, comunicación de esa actividad la tiene empero en sí como fluido y extraño. Su otro extremo es el contrario (la particularidad) de ese ser suyo y de la actividad. Es pasivo; es para otro, afecta a lo mismo, es (ácidos) irritante. Esto es su ser pero al mismo tiempo, forma activa contra él, comunicación de lo otro. Relación inversa: por una cara, la actividad no es sino algo comunicado, y el objeto de la comunicación, lo puramente receptivo; por la otra es activo respecto de otro (El impulso satisfecho es el trabajo separado del Yo; este es ese objeto que trabaja en su lugar. El trabajo es el hacerse cosa-a-sí-mismo por este lado). La escisión del que es con impulsos es precisamente este hacerse cosa (el deseo tiene que comenzar siempre por el principio, no consigue separar de sí el trabajo). Pero el impulso es la unidad del Yo hecho cosa. La mera actividad es pura mediación, movimiento; la mera satisfacción del deseo, de la codicia, es para la aniquilación del objeto”¹⁸⁰

De este párrafo se pueden obtener algunas ideas acerca de la concepción hegeliana del trabajo. Hegel está señalando algunas consecuencias de la concepción mecanicista del mundo imperante. Las cosas no tienen su principio de movimiento en sí mismas. En realidad el universo de las cosas, el universo físico, no tiene el principio motor en sí mismo (no estamos en un universo organicista). Hegel se da cuenta que quien ha retenido el principio de actividad es el Yo, que tal como viene caracterizado en el texto, no es “cosa”. De un lado tenemos el mundo de las cosas, que carece de la consistencia ontológica por tener el principio de actividad fuera de sí; del otro lado, el Yo, pura actividad, sin fijarse en un punto determinado. ¿Cuál es el nexo de unión entre ambos? En un principio la relación deseo-satisfacción del mismo podría ser la relación buscada. Pero Hegel se da cuenta que el deseo no puede partir de cero, pues de lo contrario flotaría en el aire “El deseo tiene que comenzar de un principio”. El deseo tiene que partir de un anclaje. Este se lo proporciona el trabajo¹⁸¹. El mundo de la cultura no se puede constituir solo desde el deseo, sino de la unión de deseo con la cosa, por el que el Yo cobra objetividad. También

¹⁸⁰G. Lukács, *El Joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 19875, p.323

¹⁸¹Cf. A. Heller; “Habermas y el marxismo” en *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

se podría decir que el mundo cobra consistencia como tal desde la perspectiva del par deseo-trabajo.

G.Lukács, comentando este párrafo en su obra *El joven Hegel*, señala:

“Por el trabajo surge en el hombre mismo algo general, universal. Al mismo tiempo, el trabajo significa el abandono de la inmediatez, la ruptura con la vida meramente natural, instintiva e impulsiva del hombre (...). El hombre se hace hombre según Hegel, precisamente porque introduce entre su deseo y su satisfacción el trabajo, rompiendo su natural inmediatez”¹⁸²

Aquí Lukács introduce una perspectiva filogenética, señalando cómo el trabajo logra encauzar los instintos naturales, que pasan por la aniquilación de la cosa, comenzando así el proceso de hominización¹⁸³.

Por otro lado es muy interesante la importancia cultural que Hegel le da a la herramienta. En un párrafo de la *Realphilosophie* señala lo siguiente:

“Con la herramienta, o con el campo trabajado y hecho fértil, poseo la *posibilidad*, el contenido, en tanto que general. Por eso la herramienta, aunque medio, es superior al fin del deseo, que es particular; la primera abarca todas estas particularidades”¹⁸⁴

Hegel está interesado en resaltar la importancia cultural de la herramienta. Gracias a ella el hombre puede acceder a un mundo universal de deseos y de fines. El martillo, que puede adquirir infinidad de posibilidades, puede servir a multitud de fines y es por ello más importante que los fines particulares que el hombre pueda tener. Es tanta la importancia que a ojos de Hegel cobra el mundo de las herramientas que, a través de la conceptualización del trabajo y la producción, piensa que puede resolver el problema de la teleología¹⁸⁵. Este es un tema típico de la filosofía moderna, consistente en el problema de hacer compatible un modelo de explicación mecanicista dentro de la explicación de las ciencias de la naturaleza y un modelo de explicación de la actuación humana a

¹⁸²G. Lukács; *El Joven Hegel*; op.cit, p. 325

¹⁸³Cf. S. Sayers, “Creative activity and alienation in Hegel and Marx”, *Historical Materialism*, nº11(1) (107-128), 2003, p.126

¹⁸⁴G. Lukács, *El Joven Hegel*, op.cit., p.341

¹⁸⁵Cf. J. Marrades, “Trabajo y astucia de la razón” en *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2000, p.299

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

través de las causas finales. De alguna manera, a partir de Kant en su *Crítica del juicio*, el tema vuelve a aparecer. Hegel da al problema un giro inesperado al relacionar el problema de la teleología con el mundo del trabajo y de las herramientas a través del concepto de “astucia de la razón”¹⁸⁶. Citaré un texto de Hegel de la *Realphilosophie* en el que introduce el concepto:

“Pero la herramienta no tiene en sí misma la actividad. Es cosa *inerte*, no se retrae a sí misma. Tengo además que trabajar con ella. Yo he tenido además la *astucia* de introducirla entre mí y la coseidad externa, para preservarme, para cubrir con ella mi determinación y desgastarla.

El Yo sigue siendo el alma de esta concatenación, la actividad en relación con ella. Pero con esto ahorro sólo en cantidad: sigo haciéndome callos. El hacerme-cosa-a-mi-mismo sigue siendo un movimiento necesario; la actividad propia del impulso no está aún en la cosa. Hay que poner además en la herramienta actividad propia, convertirla, en algo independiente. Y esto puede ocurrir a- porque se utiliza tan íntegramente la compleja ambigüedad de la herramienta que en esa contradicción ella puede reabsorberse en sí misma. Y la pasividad se convierte entonces en actividad, en firme colaboración. O b- porque se utilice la actividad propia de la naturaleza, la elasticidad del muelle del reloj, del agua, del viento para hacer en su existencia sensible algo completamente diverso de lo que estas fuerzas querrían hacer, para que su acción ciega se convierta en acción finalística y útil, en lo contrario de sí misma en comportamiento racional de la naturaleza, en leyes, en su existencia externa. A la *naturaleza misma* no le ocurre nada con eso, solo algunos *finés individuales* del ser *natural* se convierten en universalidad. El impulso se retira aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, lo contempla tranquila y gobierna con facilidad el todo: *astucia*. La *amplia* faz de la fuerza es así corroída por la punta de la astucia. La gloria de la astucia contra el poder consiste en aferrar a éste por una parte para que el poder se oriente contra sí mismo; se trata de atacarle, aferrarle como determinación, actuar contra ella o hacerla reabsorberse como en ella misma. Superarla”¹⁸⁷

Hegel está señalando cómo el mundo de las herramientas anuncia un mundo diferente del mundo natural. Por un lado la herramienta es una cosa más de este mundo y como tal puede ser tratada. Pero por otro lado y he aquí donde radica su interés, en su ambivalencia. El arado surca la tierra, el

¹⁸⁶*Ibid.* pp.316 y 317

¹⁸⁷G. Lukacs, *El Joven Hegel*, op.cit, p.341

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

canal desvía el curso del río. Lo astuto en todo esto radica precisamente que las leyes de la naturaleza nunca son rotas. La naturaleza es, por esto “engañada” y ve cómo surge un mundo diferente en su mismo seno, un mundo en que la inteligencia se ha plasmado. Las diferentes herramientas están ahí como testigos de ese nuevo mundo. Ahora bien, este mundo es univesal. Las herramientas no se limitan a estar unas juntas a las otras, sino que forman un plexo de significados que la hacen remitirse entre ellas. Esto hace que se pueda preguntar por el sentido de este mundo por si nos pudiéramos encontrar ante una posible salida al problema de la teleología. La propia concepción mecanicista de la naturaleza y el modelo de explicación asociado a ella es lo que permite que se dé la “astucia”. Las leyes de la naturaleza tienen la forma de un enunciado condicional del tipo $S \rightarrow P$ ¹⁸⁸. Esto significa que estableciendo unas condiciones iniciales obtenemos unos resultados determinados. Ahora bien, las condiciones iniciales pueden estar o no estar y en eso se basa la astucia de la razón, en que las condiciones iniciales pueden ser modificadas. Y lo que permite modificarlas es, precisamente, el que el universo de la naturaleza haya eliminado la teleología. Por eso la teleología se concentra en el mundo de los útiles. Se abre una nueva esfera de la realidad: la del hombre que interactúa con la naturaleza. En ese sentido entiende Lukács que “Hegel ha dado el primer paso hacia la recta comprensión de la relación y interacción entre el hombre y la naturaleza”. Unas líneas más arriba Lukács había señalado:

“El concreto análisis hegeliano del proceso del trabajo muestra, pues, que la antinomia entre causalidad y teleología es en realidad una contradicción dialéctica en la cual se manifiesta la legalidad de una conexión real de la realidad objetiva misma en su movimiento, en su movimiento, en su constante reproducción”¹⁸⁹

Causalidad mecánica y causalidad final no son en realidad opuestas. Es la propia idea de realidad concebida al modo mecanicista la que las oponía. El trabajo abre a una nueva esfera de realidad en la que no se da en realidad dicha oposición. Lukács añadirá más adelante:

¹⁸⁸Cf. G. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1998, pp.21 y ss.

¹⁸⁹G. Lukács, *El Joven Hegel*, op.cit., p.344

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

“La dialéctica hegeliana del trabajo muestra también porque todo eso es necesariamente así: en el trabajo, en la herramienta, etc., se expresa un principio en general superior y más social. Aquí se conquista un terreno nuevo del conocimiento amplio y profundo de la naturaleza y ello no sólo para el hombre individual, sino para el desarrollo de la humanidad entera”¹⁹⁰

El hombre es situado así en plano diferente. Desarrolla la sociabilidad y experimenta el paso de la naturaleza a la cultura.

La razón de citar estos párrafos ha sido la de señalar la importancia que tiene la resituación de la teleología en el conjunto de la filosofía a través de la idea de trabajo. En la metafísica tradicional estaba organizado y jerarquizado hacia un fin hacia el cual todas las cosas tendían. El papel del sujeto era puramente pasivo, contemplando y sometiéndose a ese orden. A partir de la filosofía moderna, con la nueva ciencia de la naturaleza, las causas finales son eliminadas de la explicación de la naturaleza. La categoría de fin queda reservada en Kant (aunque este intentara en la *Crítica del Juicio* una mediación entre las dos “Críticas” anteriores que rehabilitaba de algún modo el concepto de fin). Esto supuso una elevación de la Praxis, que comienza a considerarse como fin en sí misma (ya se ha señalado en el capítulo anterior cómo aquí comienza una nueva forma de entender la filosofía). Tal como se ha ido señalando en el primer capítulo la célebre inversión teoría-praxis debería entenderse como supremacía de la Praxis sobre la actividad teórica.

Enlazando con el Hegel de la *Ciencia de la Lógica* se puede señalar el siguiente párrafo perteneciente a la doctrina del concepto (última parte de la Lógica) en el capítulo dedicado a la “idea de conocer”, que antecede al dedicado a la “idea absoluta”. En estos parece señalarse la impotencia del conocimiento teórico para el acceso al conocimiento absoluto. Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la Praxis* señala el párrafo de Hegel:

“En la idea teórica, el concepto se halla como lo universal, como lo *carente de determinación* en sí y por sí frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el relleno. En cambio en la práctica, el concepto se halla como lo real frente a lo real; pero la certeza de sí

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 343

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

mismo, que el sujeto tiene en su ser determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia irrealidad y de la *irrealidad* del mundo”¹⁹¹

En este párrafo el mundo del conocimiento se muestra como ontológicamente inferior al de la Praxis. De todas maneras el que en este párrafo se señale “la irrealidad del mundo” va mostrando lo que sucedió al final en el pensamiento de Hegel. El sistema no está coronado por el mundo del trabajo como parecería si siguiéramos los textos de Jena, sino por el “Saber absoluto”¹⁹². Es decir, se produce una reabsorción de la praxis por la teoría que obligará a Marx a un replanteamiento radical de la filosofía, tal como se ha visto que ocurrió a Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*¹⁹³.

Otro lugar de importancia sobre el trabajo en el pensamiento de Hegel lo constituye el conocido pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* conocido como “La lucha entre el amo y esclavo”. Hegel introduce este pasaje en el capítulo dedicado a la autoconciencia. En este capítulo se está abordando el nacimiento de la cultura. Hasta ese pasaje Hegel se había limitado al estudio de la autoconciencia en abstracto. Ahora tiene que dar un paso más que le permita integrar el mundo de la cultura. Esto ya lo había hecho antes en otros textos. Pero lo novedoso es que aquí no interviene una conciencia sola, sino que aparecen dos conciencias (lo cual es interesante porque remarca el carácter social del surgimiento de la cultura).

El pasaje se desarrolla de la siguiente manera: la autoconciencia tiene una relación con el mundo de carácter negativo; su movimiento es el de la negación de las cosas que le salen al paso. ¿Qué sucede cuando surge la otra autoconciencia? Entonces necesita el reconocimiento de esta. Ahora bien, el reconocimiento implica una lucha a muerte en la que sale ganando aquella conciencia que ha llegado a arriesgar su vida en la lucha (el amo), sojuzgando a la otra conciencia (el esclavo). A partir de ahí el amo pasará a satisfacer los deseos a través del esclavo. Lo que a primera vista parecería una derrota se va a volver en lo contrario, pues el esclavo al servir al amo en todos sus deseos:

¹⁹¹A. Sánchez Vázquez; *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, p.94

¹⁹²Cf. S. Sayers; “Creativity activity and alienation in Hegel and Marx” *Historical Materialism*, op.cit, p.126

¹⁹³Ver Capítulo 1º del presente trabajo el punto 4º en el subapartado dedicado a las *Tesis sobre Feuerbach*

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

“Se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla.”¹⁹⁴

En las fases anteriores de la *Fenomenología* el sujeto se encontraba ante la naturaleza en soledad. El único movimiento que podía realizar ante ella era su destrucción. Ahora la aparición de una nueva conciencia ha trastocado la situación. El esclavo ha perdido la lucha frente a la otra conciencia. Ya no puede relacionarse directamente con la naturaleza (en forma de asimilación destructiva de la misma) porque la figura del amo se lo impide. El amo se halla entre él y la cosa (por eso la relación es negativa). El esclavo para obtener el beneplácito del amo ya no puede abalanzarse sobre la cosa. Tiene que luchar por salvar su vida, lo que solo puede hacer salvando los deseos del amo. Este no abalanzarse sobre la cosa le hace aprender a verla por sí misma y a aprender a fijarse en sus aspectos formales, a manipularla con otros fines que los de su aniquilación¹⁹⁵. A trabajar sobre ella, en suma. Dice Hegel:

“El trabajo, por el *contrario*, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia”¹⁹⁶

Para Hegel el trabajo posee un carácter formativo. El trabajo al que está sometido el esclavo le permite que este desarrolle todas las capacidades que se hallaban dormidas, hasta el punto que en ese desarrollarse el esclavo acabe superando al amo. Por otro lado, en la lucha del amo y del esclavo se muestra el carácter intersubjetivo del mismo. El trabajo no es un asunto entre un sujeto y una cosa. En su constitución es necesario otro sujeto. Es interesante señalar esto porque así se puede enlazar con un elemento que aparece en Marx, el carácter genérico del trabajo humano.

¹⁹⁴G.W.F. Hegel; *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F, 1998, p.118

¹⁹⁵Cf. H.Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit. pp.118 y 119

¹⁹⁶Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* op.cit. p.120

2.3 El trabajo y la alienación del trabajo en los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*

El objeto del presente capítulo es el estudio del concepto de trabajo en la obra paradigmática de la juventud de Marx, los *Manuscritos de economía y filosofía*. La causa de concentrarme en esta obra en concreto es que en ella se muestran de los elementos que posteriormente constituirán el núcleo del paradigma del trabajo ya con un importante grado de desarrollo. Conceptos como el de trabajo, el de su opresión, entendida como alienación y de su superación en el Comunismo. Estos serán los que desarrollados, constituirán el centro del paradigma en la época de madurez.

Los *Manuscritos de economía y filosofía*¹⁹⁷ de 1844 también conocidos como *Manuscritos económico-filosóficos* o n como *Manuscritos de París*, son unos borradores que Marx escribió en verano de 1844 y que nunca publicó en vida. Su publicación se efectuó en 1932. Por el prólogo, parece que lo que Marx tenía en mente era un proyecto muy ambicioso de crítica de la Economía Política:

“Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, ex profeso, toca estas cuestiones”¹⁹⁸

En los tres manuscritos que conforman la obra se abordan elementos de crítica a la Economía Política, capítulos dedicados al trabajo y a la alienación del trabajo (y su superación) y al final del tercer manuscrito una crítica de la filosofía de Hegel (de la que se ha hablado en la primera parte). Es conveniente por otro lado señalar que Marx no disponía en ese momento de las herramientas necesarias en teoría económica para realizar la crítica que pretendía¹⁹⁹.

En esta obra se va a manifestar uno de los rasgos más importantes que diferencian a Marx de Habermas, a saber: Una concepción diferente

¹⁹⁷K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1974

¹⁹⁸*Ibid.* p.47 y 48

¹⁹⁹Cf. E. Mandel; “The Causes of alienation”, *International socialist review*, nº 37, 1970, p.12-23

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

del trabajo. De esta manera es necesario recordar que Marx va a mantener una concepción “fuerte” del trabajo. Entiendo por concepción fuerte una concepción del trabajo que entienda que éste mantiene un rol central en la sociedad, en la cultura y en la concepción que el ser humano tiene de sí mismo. Por oposición podríamos decir que Habermas tiene una concepción más “débil” de trabajo, pues si bien este autor le da un papel importante al trabajo, en tanto en cuanto le confía la función de conseguir la reproducción material de una sociedad, le niega la más importante: la de reproducción de los elementos de sentido. Recuérdese que lo que está en cuestión a lo largo del presente trabajo es el hecho de la constitución ontológica del ser social y de su modo de reproducirse, bien en la línea de Marx en dirección de una reproducción de lo social a través de la reproducción material de la misma o bien en la línea de Habermas, de una reproducción de lo social a través de elementos simbólicos.

Esta es una obra de juventud que se ve ya impregnada por los elementos que, desarrollados, constituirán el “paradigma del trabajo”. Aquí se ve probablemente mejor que en cualquier otra obra de juventud como alrededor del trabajo se van ensamblando los elementos normativos, cognitivos y estético-expresivos. La relación del hombre con la naturaleza, con los otros seres humanos, con la expresión artística o con la misma ciencia está mediada en la concepción de Marx con el hecho consistente que el hombre trabaja para reproducir sus propias condiciones de existencia.

Es necesario resaltar cómo, por otro lado, es también cierto que en los manuscritos siguen presentes elementos de Hegel y de Feuerbach²⁰⁰. La insistencia de Marx en conceptos como “género humano” o “esencia genérica”, dándoles un énfasis metafísico que no tendrán más adelante, testimonia que aún estamos en una etapa de formación de Marx²⁰¹. Esto, como se ha señalado en el capítulo dedicado la concepción sobre los dos Marx, generó la polémica acerca la división de la obra de Marx.

Uno de los conceptos que en Marx han sido de enorme importancia para restablecer los puentes entre un Marx joven y un Marx de madurez ha sido el concepto de alienación. Ya en el capítulo dedicado al concepto de

²⁰⁰Cf. H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit. pp.63 y 64

²⁰¹Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit. p. 176 y ss.

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Praxis en Marx se había señalado cómo Marx toma el concepto de alienación de Hegel en un sentido completamente diferente del de este²⁰². El concepto que tiene Marx está ligado a su concepción sobre el trabajo. Para Marx, mediante el trabajo el hombre se objetiva a sí mismo. La alienación supone el enajenamiento de éste trabajo²⁰³. También supone la hostilidad de la realidad surgida de ese trabajo y la inversión de la relación del sujeto y objeto, asumiendo el objeto el papel de sujeto. Pese a los defensores de las tesis de la ruptura, la idea de la alienación del trabajo persistirá en el Marx de *El Capital* en la forma del fetichismo de la mercancía. La pervivencia de este concepto nos garantiza la continuidad de la temática del trabajo.

Por ese juego de interpenetración entre el concepto del trabajo y su alienación, a la hora de hacer una exposición de este concepto es preciso mostrar las diferentes partes en que se expone:

1. En primer lugar se expondrá el marco teórico en el que Marx desarrolla su concepción del trabajo, a saber el de una crítica a la Economía Política (que era el proyecto que regía los *Manuscritos*)
2. En segundo lugar se abordará el concepto de trabajo en Marx, en tanto que él da una definición explícita del mismo
3. En tercer lugar se abordará la concepción marxiana de la alienación, lo que permite conocer más sobre el concepto de trabajo de Marx (por la relación intrínseca de estos dos conceptos)
4. Por último se abordará la noción marxiana de Comunismo. Esta noción nos permite conceptualizar como se desarrollaría el trabajo en una sociedad que ha acabado con el proceso de alienación. Por otro lado es importante observar el juego de contraposiciones que Marx establece con otros modelos de comunismo que no habían profundizado en esta cuestión del trabajo y seguían presos de las concepciones de la Economía Política clásica.

²⁰²Ver Capítulo 1º punto 4º del presente trabajo en el subapartado dedicado a la crítica de Marx a Hegel en los *Manuscritos de economía y filosofía*

²⁰³A. Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p.132

2.3.1 La Crítica de la Economía Política

En los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Marx siempre tiene como fondo la Economía Política burguesa, que él había comenzado a estudiar unos años antes. Hace falta una aclaración acerca del tipo de economía sobre el que Marx lanzará su crítica. La Economía Política o Economía Nacional tiene su origen en el siglo XVIII, con la obra de los llamados *fisiócratas* franceses y con Adam Smith. El enfoque teórico que estos autores privilegiaban era el estudio de las causas que aumentaban la riqueza de la sociedad en su conjunto, adoptando un enfoque “macroeconómico” en terminología actual. Por otro lado autores como Adam Smith o David Ricardo se cuestionaban cuales eran los elementos que constituían el valor de las cosas producidas²⁰⁴. Marx parte en realidad de los análisis de estos autores, en particular del de Ricardo. Se suele a veces cometer el error de atribuir a Marx la teoría de que el valor de los objetos producidos era el del trabajo incluido en ella. En realidad esta teoría Marx la toma de Ricardo y de la Economía Política que es quien la había elaborado antes²⁰⁵. Así y todo la Economía Política clásica constituye el punto de partida desde el que Marx va a hacer pivotar su crítica. Así señala:

“Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la del salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos, la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas sus mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa a la potencia de su magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos.”²⁰⁶

²⁰⁴Cf. W. Blanchfield y J.Oser, *Historia del pensamiento económico clásico*, Aguilar, Madrid, 1980, pp. 48-50

²⁰⁵Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p.100

²⁰⁶K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. pp. 103

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Marx señala en este párrafo cómo él no se ha separado en ningún momento de la tradición de la economía política clásica al predecir elementos como la pauperización de la clase obrera, la deshumanización del trabajo y su fragmentación, la polarización de la sociedad en dos clases contrapuestas (Hegel había hecho una descripción igualmente sombría en los párrafos dedicados a la sociedad civil)²⁰⁷. De todas maneras Marx va a criticar los presupuestos de partida asumidos por la Economía Política.

Marx había realizado una proyección de la idea de Hegel consistente en que el trabajo era esencial en el proceso de autoformación humana (siquiera de forma sublimada) sobre los resultados de la Economía Política, que por contra hablaban de empobrecimiento masivo de la clase obrera y un trabajo degradante²⁰⁸. El resultado de esa proyección era la aparición del obrero alienado como la única explicación a la brutal distorsión del proceso de autoformación humana. En ese sentido señala Mandel en *La formación del pensamiento económico de Marx*:

“Reducir la sociedad y el hombre social al trabajo es algo que Marx podrá hacer en tanto que Hegel había caracterizado ya el trabajo como la naturaleza esencial de la praxis humana. Ahora bien, al estudiar los economistas clásicos, Marx descubre que estos últimos hacen del trabajo la fuente última del valor.”²⁰⁹

Era lógico que Marx lanzara una acusación sumamente dura a la Economía Política. La idea de que la medida del valor de los productos descansara en la cantidad de trabajo humano se había abierto paso en la Economía Política y al mismo tiempo estos autores asistían imperturbables a este proceso de degradación humana. Esta imperturbabilidad se basaba en gran parte en el no cuestionamiento de determinadas instituciones sociales. Así señala Marx.

“La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta el valor de ley. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos

²⁰⁷G.W.F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 199, pags, 358-330

²⁰⁸Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*; op.cit. p.63

²⁰⁹*Ibid.* p.24

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra”²¹⁰

Aquí se ve ya uno de los rasgos más importantes en la concepción marxiana de la crítica a la economía política. Como se vio en el capítulo dedicado a la metodología usada por Marx, éste señala que la Economía Política de su época parte de supuestos sobre los que no reflexiona y que asume como dados (como la propiedad de la tierra). Marx está presentando a la Economía Política como un discurso, que en su pretensión de cientificidad, está naturalizando instituciones que son creaciones históricas y por tanto transformables. La pretensión de Marx de cientificidad va más allá. La idea de una crítica a la economía política irá en la dirección de realizar una reflexión filosófico-científica que explique también esos supuestos de los que parte la Economía Política²¹¹. Nos encontramos ya con una crítica implícita de lo que más adelante constituirá la teoría del “Fetichismo de la mercancía” en cuanto se refiere a la reificación de las leyes económicas. No estamos todavía en el momento en que Marx señalará el carácter histórico de las leyes económicas, pero ya se está moviendo en esa dirección.

Por el momento la crítica se va a situar en un nivel antropológico. A Marx le interesa señalar la antropología que lleva implícita la Economía Política. En estos párrafos se muestra esta inquietud:

“Se comprende fácilmente que en la Economía Política el proletario, es decir, aquel que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como *obrero*. Por esto puede la Economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar para poder trabajar. No lo considera en sus momentos de descanso como hombre, sino que deja este cuidado a la justicia, a los médicos, a la religión, a los cuadros estadísticos, a la policía y al aguacil de pobres.

Elevémonos ahora sobre el nivel de la Economía Política y, a partir de la exposición hasta ahora hecha casi con las mismas palabras de la Economía Política, tratemos de responder a dos cuestiones.

²¹⁰K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p. 104

²¹¹Para las cuestiones referentes a la crítica epistemológica a la economía política ver en el presente trabajo el Capítulo primero, en el apartado 5 referente a las cuestiones epistemológicas

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

1-¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?

2-¿Qué falta cometen los reformadores en *détail* que, o bien pretenden elevar los salarios y mejorar con ello la situación de la clase obrera, o bien (como Proudhon) consideran la *igualdad* de salarios como finalidad de la revolución social?

El *trabajo* se presenta en la Economía Política únicamente bajo el aspecto de actividad lucrativa.”²¹²

Marx destaca que la antropología implícita en la Economía Política conduce a la reducción del ser humano a trabajador asalariado, condenado a lo que denomina “trabajo abstracto”. Marx todavía no ha llegado a la teoría del valor, por lo que la aparición del concepto de trabajo abstracto debe ser tomada con precaución²¹³. Esta noción irá cobrando importancia a lo largo del desarrollo teórico de Marx. Por el momento lo que se puede decir es que es que con la expresión “trabajo abstracto” se designa una actividad remunerada que cae fuera de los nexos vitales de sentido del trabajador, del mundo en que se desarrolla. Cuando más adelante se desarrolle la teoría del valor esta noción se cargará de más determinaciones. En ese sentido es importante recordar lo que precisa Mandel:

“Es cierto que los Manuscritos de 1844 no constituyen una obra de madurez. Fragmentariamente capta Marx los problemas de una crítica global de la economía política. Esta crítica tropieza con un obstáculo fundamental. Marx no ha resuelto aún el problema del valor y la plusvalía. Todavía no ha captado más que lo que había de racional en la teoría clásica, sobretodo en la de Ricardo”²¹⁴

Marx no había profundizado todavía lo suficiente en la economía política para hacer lo que años más tarde hará, la subversión de todas las categorías de la economía política. Cuando trabajó en los *Manuscritos* aún mostraba una fuerte dependencia de la Economía Política a la que estaba criticando.

²¹²*Ibid.* p.59

²¹³E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit. p.31

²¹⁴*Ibid.* p. 31

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Volviendo a la crítica de Marx, la Economía Política se revela insuficiente en tanto en cuanto no entra a explicar la totalidad del ser humano. Cuando Marx señala que la Economía Política solo abarca una determinada región del ser humano y que el resto lo endosa a otras ciencias esta criticando la falta de autorreflexión de la Economía Política, que asume (incluso en un modo aparentemente modesto de “autorrestricción”) un reparto de papeles que ya prefiguran una determinada manera de concebir al hombre. La concepción dialéctica de Marx negará la posibilidad de concebir los hechos económicos de una manera aislada, error en el que han caído una parte importante de críticos socialistas (los que proponen la igualdad de salarios)²¹⁵. Buena prueba de esto es el siguiente párrafo:

“Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema *monetario*”²¹⁶

La idea de la Crítica de la economía política supone un ideal de ciencia diferente (como se ha visto en el capítulo dedicado a la metodología utilizada por Marx). Los elementos que habían sido considerados como supuestos de la Economía Política van a ser considerados como objetos a explicar (p.ej la división del trabajo). En ese sentido K.Kósik en su obra *Dialéctica de lo concreto* señala:

“El análisis crítico que demuestra que las categorías económicas no son lo que aparentan ni lo que la conciencia acrítica pretende que sean, a la vez que revela el núcleo interno existente en ellas, debe demostrar al mismo tiempo- si quiere permanecer al nivel de la ciencia- que su apariencia categorial es una manifestación *necesaria* de su esencia interna”²¹⁷

Pese a que la cuestión metodológica ha sido ya abordada en el capítulo correspondiente y he hecho alusión varias veces a ella en este punto, creo que es conveniente volverla a traer a colación aquí, pues posiblemente este sea uno de los primeros textos en que Marx la plantea. La intención de Marx frente al todo disperso que se le enfrenta con el título de ciencia, es encontrar una explicación más profunda, que le dé el nexo

²¹⁵Cf. M. Lebowitz, *Más allá de “El Capital”*, op.cit. pp.100 y 101

²¹⁶K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p.105

²¹⁷K.Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, Madrid, 1967, p.207

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

esencial de todas las categorías, no inmunizando ninguna a la crítica. En el caso de los *Manuscritos* sentía que la propiedad privada se había inmunizado ante la crítica en tanto en cuanto era tomado tal cual como se daba. En ningún momento intenta la Economía clásica explicar el porqué de la propiedad privada, por lo que Marx se plantea que era necesario romper con los moldes de la Economía Política clásica.

Para abordar esta situación teórica Marx se niega a recurrir a hipotéticos estados iniciales, como advierte en el párrafo siguiente. Inmediatamente después añade:

“Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en que produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”²¹⁸

Este es el verdadero punto de partida de la crítica a la economía política. El hecho de que a medida que aumenta el desarrollo productivo el mundo del trabajador se empobrece más señala el punto al cual hay que ir para iniciar la Crítica y a partir de ahí comenzar la subversión de las categorías de la Economía Política. Sobre este punto, y como muestra del modo de actuar de Marx, hay que señalar que Marx no procede de una manera especulativa, como ocurría en la tradición anterior. La filosofía de Marx parte de la realidad concreta, en este caso la miseria del obrero cuanto más aumenta la producción, para reflexionar sobre este hecho. El hecho no es asumido de una manera acrítica, como en la metodología de corte comtiano, sino que experimenta todo un proceso de reelaboración, tal como ha sido descrito en el punto del capítulo anterior dedicado a las consideraciones de carácter metodológicas.

²¹⁸K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit., p.105

2.3.2 El concepto ampliado de trabajo

Marx va a tomar como punto de apoyo el hecho de la alienación. Ahora bien, la alienación es el reverso negativo de una concepción de la realidad humana. En esta concepción del ser humano, concepción que ejerce además de instancia normativa, el ser humano va a aparecer definido de tal manera que el trabajo constituye su rasgo definitorio, clave en el proceso de hominización:

“El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”²¹⁹

El ser humano tiene en primer lugar un rasgo que lo diferencia de los animales. El ser humano puede distanciarse de su objeto de trabajo. Esto supone que la actividad le permite al hombre tomar conciencia de sí mismo como objeto de su actividad. Al poder concebir su actividad separada de él, cobra conciencia de las demás actividades y de su relación con los demás. Así mismo se “le abren” (utilizando terminología Heideggeriana) los fines de estas actividades. El trabajo es una instancia clave en el proceso de humanización. Estos rasgos se pudieron observar ya en el Hegel del periodo de Jena²²⁰. K. Kosik en su obra *Dialéctica de lo concreto* hace una precisión de interés:

“La transformación del deseo animal en deseo humano, la humanización de éste sobre la base del trabajo y en el proceso de éste, es sólo uno de los aspectos del proceso que se opera en el trabajo. En otras palabras: el modo de abordar el proceso del trabajo, que nos hemos procurado con la distinción de deseo humano conduce a la comprensión de éste proceso a condición de

²¹⁹*Ibid.*, pp. 111 y 112

²²⁰Para esta cuestión ver el punto segundo del presente capítulo dedicada a la cuestión del trabajo en Hegel

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

que en él no se vea sólo una esporádica o aislada transformación de la animalidad en humanidad, sino que se descubra la transformación en general. El trabajo es un proceso en el cual se opera una metamorfosis o mediación dialéctica de tal proceso no se establece un *equilibrio* entre las contradicciones ni estas se convierten, sino que la unidad de las mismas se constituyen como proceso de *transformación*. La mediación dialéctica es una metamorfosis en la que *se crea lo nuevo*. La mediación dialéctica es génesis de lo cualitativamente nuevo. En el acto mismo de la mediación- en el cual de la animalidad nace lo humano y el deseo animal se transforma en deseo humano, deseo de deseo, es decir, de reconocimiento- se crea también la *tridimensionalidad del tiempo humano*, pues solo un ser que supera el nihilismo del deseo animal, descubre el *futuro* como dimensión del propio ser en el acto mismo que domina y contiene”²²¹

Primero es preciso hacer una breve referencia al discurso que Kosik lleva en esos momentos para hacer comprensible un pasaje ya de por sí complejo. El autor está relacionando la cuestión del trabajo con la superación de la antinomia entre mecanicismo y teleología o también entre necesidad y libertad. Cuando Kosik señala que en el tema del trabajo no solo se está tratando el paso de la animalidad a la humanidad, está destacando, en mi opinión, que en el trabajo se está poniendo en juego una cuestión ontológica central, de la misma manera que hace Marx al utilizar la fórmula “el hombre reproduce la naturaleza entera”. La cuestión ontológica que estaría planteando Kosik es no tanto que el trabajo “reproduce la naturaleza” sino que estaría generando una realidad ontológica de carácter superior que sería el mundo humano tal como lo vivimos.

Otro aspecto destacado es la instauración de la conciencia de género. Marx continúa en ese sentido:

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona con sí mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce

²²¹K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit., p.220

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física...”²²²

El proceso de humanización a través del trabajo, gracias a la toma de conciencia de la propia actividad, culmina en la elaboración de un mundo objetivo. Y esto, como se ha señalado antes posibilita la conciencia de género. El trabajo permite el reconocimiento del otro como sujeto, por lo que el trabajo humano va dirigido a otros seres humanos²²³. Se produce la ruptura de la inmediatez del radio de acción propio de los animales y por lo tanto adquiere el rasgo de universalidad. Más aún:

“(el animal) produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto de el animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza”²²⁴

Estamos quizá ante una de las afirmaciones más fuertes de la concepción marxiana del trabajo. A través del trabajo se reproduce toda la realidad. Mediante éste se reproduce o se modifican las concepciones ideológicas, científicas y estéticas. La reproducción del trabajo no se queda en una reproducción de los medios de vida, sino que va más allá. Todas las esferas de la cultura se reproducen y están ligadas por medio del trabajo²²⁵. De esta manera Marx constata la estrechez de miras de la Economía Política en tanto en cuanto no permitía ver este aspecto de la realidad del trabajo y en tanto en cuanto al aislarlo lo reducía a mera actividad para asegurarse los medios de subsistencia.

Es preciso darse cuenta que nos encontramos probablemente en el centro del paradigma del trabajo. No solo la sociedad sino toda la realidad, en cuanto que constructo de carácter social dependen del trabajo humano.

²²²K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit., pp.112

²²³Cf. A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op.cit. p.44

²²⁴K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p.112

²²⁵Cf. G. Vommaro y A. Wilky, “La crítica como inversión de las inversiones y la cuestión del trabajo en los escritos de Marx”; *Herramienta. Debate y crítica marxista*, n° 22, Otoño de 2003,

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

La concepción que aquí se tiene del trabajo supera en amplitud a la que más adelante opondrá Habermas, tendente a reducirlo a racionalidad instrumental.

Otro aspecto que era negado por la economía política era el carácter social y genérico del ser humano. Marx insiste en dar la vuelta a esa concepción:

“Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.”²²⁶

El trabajo es una realidad que sólo se puede entender a nivel de especie. Ya Hegel en el célebre episodio de la dialéctica entre amo y esclavo, apuntaba en esa dirección²²⁷. El ser humano hereda de sus antecesores un mundo que ha de continuar. El proceso de construcción de la realidad no se realiza en solitario, sino con otros seres humanos, por lo que continúa su rasgo de trabajo del conjunto de la especie.

Agnes Heller comenta sobre este tema:

“Naturalmente por “objeto” de la necesidad no hay que entender sólo objetualidad cosal. El mundo en su totalidad constituye un mundo objetivo, *toda relación social, todo producto social es objetivación del hombre*. Más adelante Marx distinguirá entre objetivación (*objectivation*) y objetualización (*vergegenständlichung*), pero ello no implica modificaciones importantes a nivel teórico de concepción de las necesidades. En el proceso de objetualización del hombre se expresan los sentidos humanos y la relación humana objetualizada de manera ya presente es la que desarrolla en cada hombre, *en la medida de lo posible*, sentidos y necesidades humanas: “...la objetualización de la esencia humana, *tanto en el sentido teórico como en el sentido práctico*, es, pues, necesaria tanto para hacer “humano” el “sentido” como para crear el “sentido humano” correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.” El *objeto más elevado* de la necesidad humana es el *otro hombre*. En otras palabras: la medida en que el hombre como fin se *ha convertido* en el más elevado objeto de necesidad

²²⁶*Ibid* p. 112

²²⁷*Ibid*

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

para el otro hombre determina el grado de humanización de las necesidades humanas”²²⁸

Heller resalta un aspecto en Marx, a mi juicio fundamental, de la esencia genérica del ser humano y es que la constitución de un mundo objetivo y la esencia genérica no se dan por separado, sino por el contrario, están por completo ligados. La cita que hace de Marx es sumamente expresiva. Es imposible generar “sentido humano” sin una corporeidad y sin objetos que se den entre los sujetos. Por otro lado es imposible generar una proyección de sentido sobre la materialidad cósmica si no tenemos como horizonte al otro. Esto, a mi juicio es central en el debate con Habermas, pues este autor sí que cree en una posibilidad de tal ruptura (no es casualidad que Heller haya sido una de las más incisivas críticas de Habermas en la cuestión del trabajo²²⁹)

Por otro lado la ligazón tan radical que Marx establece entre los seres humanos, los objetos y la conciencia genérica muestran hasta qué punto pueden ser graves las consecuencias de la ruptura de estos vínculos. Con ellos entramos en el capítulo dedicado a la alienación.

2.3.3 El trabajo alienado

El interés por el hecho de la alienación radica entre otras cosas por ser el reverso del concepto de trabajo, que como ya se ha señalado posee en estos *Manuscritos de economía y filosofía* un carácter normativo. Como ya se ha señalado antes, este concepto es el que permite la traducción al concepto de “fetichismo de la mercancía” en el Marx maduro de *El Capital*. Esto es lo que nos posibilitará desarrollar el paradigma del trabajo en el periodo de madurez. En realidad el concepto de “fetichismo de la mercancía” mantiene muchos rasgos comunes con el concepto de alienación, lo que permite establecer una relación con el concepto de trabajo en Marx.

El concepto de alienación, dentro de los *Manuscritos*, aparece justo después de que Marx comience a lanzar sus críticas a la Economía Política

²²⁸A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península, Barcelona, 1978, p.44

²²⁹Cf. A. Heller, “Habermas y el marxismo” en *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

de su época que se han visto antes. Más allá de lo acertado o no de ellas, lo revelador de las mismas es el carácter enmascarador que tienen de la realidad aún en ese preciso momento de intentar una explicación científica de la misma²³⁰. Hay momento de verdad muy importante en la Economía Política de la época en cuanto intenta explicar la realidad económica y en tanto en cuanto las instituciones con las que trabaja existen. La división del trabajo existe, la propiedad privada existe, la concentración de la propiedad existe y todos estos hechos son reconocidos por la Economía Política:

Marx comienza por el reconocimiento del siguiente hecho:

“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”²³¹

Marx está poniendo en relación inversa lo producido en el régimen de propiedad privada con el empobrecimiento de sí mismo. A mayor producción más empobrecimiento del trabajador. Recuérdese que para Marx la objetivación por medio del trabajo era precisamente uno de los rasgos distintivos de su manera de pensar, por lo que la alienación del mismo tendría efectos devastadores en el proceso de autoconstitución del ser humano así como de la constitución de su propia realidad. Así en el párrafo siguiente señala:

“Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación

²³⁰Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit, pp.11 y 12

²³¹K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* op.cit., p.105

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios para la vida, sino incluso para el trabajo.”²³²

El nexo de unión entre el ser humano y la realidad es el trabajo. Esto supone que el hecho de la alienación afecte al modo de relacionarse con la realidad ya que el proceso de autoobjetivación queda distorsionado por completo. En ese sentido A.Prior Olmos señala:

“La alienación del objeto es la naturaleza, en cuanto “natura prima” necesaria para la producción, materia en que se realiza el trabajo. Pero la realidad exterior no es sólo la naturaleza, sino también la naturaleza mediada por el hombre. Es en esta mediación donde se encuentra la alienación, donde el objeto o producto producido por el trabajo se opone al productor como algo extraño, como un poder independiente. La naturaleza sensible deja así de cumplir su papel original en el proceso de la enajenación”²³³

Debido a esta distorsión, el proceso mediante el cual el hombre construye la realidad aparece oscurecido. Este oscurecimiento es el que produce el efecto de que la realidad construida por él mismo se convierte en “extraña” y “hostil”. Cómo por otro lado el hombre también se construye a sí mismo, deviene extraño a él mismo. Por último él mismo como trabajador deviene extraño a sí mismo así como sus mercancías devienen extrañas a él²³⁴. Tenemos así los cuatro elementos de la alienación: en primer lugar la alienación de los productos de su trabajo, de la propia actividad del trabajar, de su esencia genérica y de la realidad²³⁵. El siguiente párrafo señala otro elemento que va a quedar afectado, la relación con el género humano:

“El trabajo enajenado, por tanto:

3-Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de

²³²*Ibid.* pp.105 y 106

²³³*Ibid.*

²³⁴Cf. N. Pagura, “¿Existe un futuro para el hombre? La concepción antropológica de Marx y sus proyecciones para la Filosofía Política contemporánea.”, *A parte Rei*, nº 43, Enero 2006, p.5

²³⁵Cf. *Ibid.* p.142

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*.

4-Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”²³⁶

El concepto de actividad productiva de Marx supone que la relación genérica se produce a partir de ésta, por lo que lógicamente también quedará afectada. Aquí Marx alude a una suerte de inversión. Si el otro supone el fin al cual está destinada la producción, Marx habla aquí de que la alienación hace que el otro se convierte en un medio para la propia subsistencia y por tanto se convierte en un enemigo potencial. En un pasaje famoso conocido como las “Notas sobre James Mill” de esta misma época aclara mas como se produce este hecho. El texto parte del análisis de un intercambio simple de mercancías. Dice Marx:

“Yo he producido para mí y no para ti, lo mismo que tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene en sí y para sí tan poco que ver contigo, como el resultado de tu producción directamente conmigo. Es decir, que nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como hombre, no es una producción *social*. ... Y es que el vinculo recíproco de nuestras producciones no es el *ser humano*.”²³⁷

Marx está entrando a analizar el intercambio desde un modelo simplificado de intercambio. Marx señala que en el intercambio el interés de los individuos no es el satisfacer las necesidades de los otros, sino conseguir el máximo de ventaja posible para que, a través de los productos producidos se genere el interés en los otros consumidores hacia estos, de tal manera que se produzca una tendencia a la compra. Al generalizarse esta actitud se produce un desplazamiento de la gravedad de la dinámica social, desde los productores hacia los objetos producidos que van a detentar el poder real en la dinámica social. Aquí radica la causa de la alienación, en

²³⁶K. Marx; *Manuscritos de Economía y Filosofía*, op.cit, p.113

²³⁷K. Marx, “Notas sobre la lectura de James Mill” en *Marx. Antología*. Edición de Jacobo Muñoz, Península, Barcelona, 2002

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

tanto que la ausencia de una planificación social deposita en los objetos la capacidad de dirigir a los productores de los mismos²³⁸. Es por esto que las relaciones entre los seres humanos acaban envenenándose. El lenguaje acaba resintiéndose en esta forma de estructura social:

“El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en nuestra recíproca relación. Un lenguaje humano, no nos hallamos en condiciones de comprenderlo y carecería de efecto. Una de las partes lo interpretaría petición, una súplica; por tanto sería visto como una *humillación* y consiguiente sería pronunciado con vergüenza, con sentimiento, mientras que la otra parte lo recibiría y rechazaría como una *insolencia* o una *chaladura*”²³⁹

El efecto de la alienación va a expandirse a todos los tipos de interacciones humanas. La lógica que va a gobernar a las mismas (el lenguaje va asociado a ellas) es la lógica de los objetos autonomizados, lo que en el capitalismo supondrá la lógica de valorización del capital. Esto supone que se va a ejercer una fuerte violencia sobre la lógica de las interacciones humanas y el lenguaje. Por eso se produce la inversión de la racionalidad que denuncia este párrafo, que acaba convirtiendo nuestro lenguaje en un lenguaje falso.

Volviendo a los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, otro aspecto de la alienación surge inmediatamente. En el caso de Feuerbach a donde iban a situarse los atributos alienados del ser humano era en la Religión, que se constituía en reflejo del mundo humano sublimado. Pero Marx ya ha dado por concluida la crítica de la religión y lo que es más la considera insuficiente. Son otros hombres los que se aprovechan de la alienación de la actividad productiva:

“Si el producto del trabajo, en vez de pertenecer al trabajador se le opne como una fuerza, es que pertenece a *otro hombre*. Si el trabajo es un tormento para el trabajador, tiene que ser *satisfacción* y alegría de vivir para otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre puede ser este poder ajeno sobre el hombre”²⁴⁰

²³⁸E. Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort*, Alianza, Madrid, p.40

²³⁹K. Marx, “Notas sobre la lectura de James Mill” op.cit. p.146

²⁴⁰K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, p. 117

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Marx está ya poniendo los cimientos de la teoría de las clases, en la que irá profundizando más adelante. Señala A. Heller:

“La estructura de las necesidades se reduce a la necesidad de poseer, que subordina a sí todo el sistema. Todo ello se explicita en los miembros de la clase dominante como necesidad de incrementar cuantitativamente las necesidades de un mismo tipo y los objetos de su satisfacción, mientras que en la clase obrera se manifiesta como reducción a meras necesidades vitales, esto es, a las “necesidades naturales” y a su satisfacción”²⁴¹

La división de la sociedad en dos clases tiene por efecto la dislocación del par deseo-trabajo que caracteriza a la estructura antropológica del ser humano. De alguna manera se repite la figura de la lucha entre amo y esclavo que planteara Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*²⁴². Por parte de la clase dominante se rompe el ciclo deseo-trabajo-satisfacción del deseo precisamente por el lado del trabajo, del que esta clase queda exonerada. Por ello solo queda el deseo, que liberado de su carácter genérico, se multiplica ilimitadamente y además de forma arbitraria. Del lado del trabajador ocurre precisamente lo contrario, sólo queda el trabajo, desconectado del deseo. Por esta desconexión el trabajador no entiende qué significado pueda tener para él el trabajo que realiza. Solo la amenaza de verse excluido de la cadena productiva y en último término la mendicidad o la misma muerte sirven de “motivación” para la producción.

Por otro lado esta enajenación del trabajo en el otro en el cual se aliena el hombre, hace que tal como señala Marx, nazca la propiedad privada:

“Así, pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”²⁴³

²⁴¹A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op.cit,

²⁴²Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit. pp.118 y 119

²⁴³K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p. 116

Marx desarrolla un triángulo teórico que une alienación del trabajo-sociedad de clases-propiedad privada. De todas maneras Marx no llega a acertar a pasar de este esquema, en tanto que permanece ligado a un esquema a-histórico. Como señala Michel Lebowitz en su libro *Más allá de “El Capital”*:

- “Marx considera la alienación del trabajo sobre la base de las condiciones capitalistas en su forma desarrollada, en las que la posesión de tierras está sujeta a las leyes de una economía de mercado. En su opinión, la propiedad privada es una consecuencia y no una causa de la alienación del trabajo; sin embargo, los Manuscritos de París que conservamos no examinan los orígenes de esta alienación. En las condiciones desarrolladas de apropiación capitalista, la alienación del trabajo, así como sus productos, se han vuelto ajenos a éste”²⁴⁴

Lo que Lebowitz está señalando es que Marx no ha logrado todavía establecer el enlace propiedad privada-alienación de tal manera que se vea la conexión necesaria entre ambas más allá del hecho que Marx insiste repetidamente en los *Manuscritos* en la relación de contraposición entre la conciencia genérica del ser humano y la propiedad privada. Marx tiene que avanzar en sus estudios de economía y descubrir nociones como la de plusvalía y plus-trabajo para realizar una fundamentación de este estilo.

Por tanto aún se tendrán que pasar a las obras de madurez para que se hagan este tipo de planteamientos. De todas maneras es importante señalar como en el esquema de 1844 Marx ya prevé una superación de la alienación: el establecimiento de una sociedad comunista.

2.3.4 El Comunismo como superación de la alienación

En la descripción que hace Marx de la sociedad comunista el concepto de trabajo aparece pero en forma de la superación de la alienación. En primer lugar lo que intenta es delimitar su concepto de comunismo frente a otras concepciones. En primer lugar el se lanza contra

²⁴⁴M. Lebowitz, *Más allá de “El Capital”*. *La economía de la clase obrera en Marx*, Akal, Madrid, 2005, p.109

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

el socialismo entendido como igualación de los salarios (concepción que atribuye a Proudhon²⁴⁵). De este comunismo señala:

“Este comunismo, al negar por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y simplemente, se satisface de *otra* manera....*que* lo recorre todo negando la *personalidad* del hombre, no es sino consecuente expresión de la propiedad privada, que es esa misma negación. La *envidia* universal y constituida en poder es la forma larvada en que se produce y en que se satisface la *codicia* si bien de otro modo.... Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* (IV) simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella”²⁴⁶

A Marx le preocupa que la instauración de una sociedad comunista no venga acompañada de una reestructuración de la forma de ser del hombre²⁴⁷. Agnes Heller en la *Teoría de las necesidades en Marx* es contundente al respecto:

“Para Marx, la *completa* reestructuración del sistema de necesidades en el comunismo es *conditio sine quae non* para todas las consideraciones que se refieren a la sociedad futura”²⁴⁸

El problema que preocupa a Marx (y asimismo a Heller) es la perpetuación de las categorías de pensamiento de la sociedad capitalista mas allá del capitalismo. Karl Korsch en su obra *Karl Marx*, dedicada al estudio del pensamiento de Marx, señaló:

“El defecto del socialismo doctrinario y utópico consiste en que, en el intento con todos los colores un estado socialista futuro, recoge inconscientemente una imagen simplificada de la presente y, real sociedad, imagen que, de concretarse y realizarse, reproduce inevitablemente la vieja forma social burguesa”²⁴⁹

²⁴⁵Cf. K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. p. 140

²⁴⁶*Ibid.* pp. 141 y 142

²⁴⁷N. Pagura, “¿Existe un futuro para el hombre? La concepción antropológica en Marx y sus proyecciones para la filosofía política contemporánea”; op.cit. p.7

²⁴⁸A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, pp. 149 y 150

²⁴⁹K. Korsch, *Karl Marx*, Ed.Folio; Barcelona, 2004, p.43

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

El intelectual que realiza una proyección sobre la sociedad comunista del futuro es miembro de una sociedad capitalista y cómo miembro de esa sociedad piensa dentro de estas categorías. Así, al intentar hacer el movimiento de imaginar una sociedad socialista futura traspasa inevitablemente las categorías del capitalismo al futuro, concediéndoles el carácter de eternas²⁵⁰. Marx insistirá mucho a lo largo de su obra en romper con la idea de que estas categorías son eternas y elaborará una crítica sistemática a las mismas. Por otro lado es sintomático que Marx no se dedicara a explicitar de manera detallada cómo sería una futura sociedad comunista. Esto es coherente, de todas maneras, con la manera de pensar de Marx. Ya en las *Tesis sobre Feuerbach* insiste en la posición al respecto:

“Tesis 3ª- “La doctrina materialista del cambio o transformación (*Veränderung*) de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser cambiadas o transformadas por los seres humanos y que al educador mismo hay que educarlo. Por eso, se ve obligada a separar la sociedad en dos partes (de las cuales una está por encima de ella).

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio o transformación de sí mismo sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente cómo *praxis revolucionaria*”²⁵¹

Quizá la razón del rechazo a las proyecciones utópicas de los socialistas que dibujan el estado de una sociedad comunista futura haya que verlo también como el rechazo de la actitud teórica de la ilustración que intenta adoptar una postura neutra, situándose fuera de la sociedad que pretende transformar. El silencio de Marx respecto a cómo debe estructurarse una futura sociedad socialista, en mi opinión, se debe a su concepción de la teoría que debe ir al paso de la praxis revolucionaria. Igualmente parco y en la línea anterior se muestra en *La ideología alemana* cuando señala:

“El comunismo no es para nosotros una *situación* que deba establecerse, un *ideal* al que habrá de atenerse la realidad. Llamamos comunismo al

²⁵⁰Cf. *Ibid.* p. 62

²⁵¹K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit.p.12

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

movimiento *real* que suprime la situación actual. Las condiciones de este movimiento se infieren de la condición previa actualmente existente”²⁵²

Por otro lado este concepto de comunismo, calificado por él de “grosero”²⁵³ está atravesado por una forma extrema de alienación, a saber, la alienación entre hombre y mujer. Marx es particularmente duro con esta forma de alienación. “Puede decirse que esta idea de la *comunidad de mujeres es el secreto a voces* de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo”²⁵⁴. Respecto a este modelo Marx afirma lo siguiente:

“En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca, decisiva, manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebir la *inmediata y natural* relación genérica (...) la relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo”²⁵⁵

De alguna manera en la relación hombre-mujer se está reflejando la estructura de humanización del ser humano²⁵⁶. El proceso de instauración de la propiedad privada rompe la unidad genérica del ser humano. Esto tiene una consecuencia: el deseo se deshumaniza. La característica central del deseo humano era (y en esto el Hegel de Jena) se adelantó) la de que “abría” (por utilizar terminología heideggeriana) un mundo de sujetos y objetos al ser humano, teniendo como contrapartida el trabajo. Ahora bien, al disociarse el par deseo- trabajo se corta la ligazón del ser humano y su deseo con la realidad (Marx habla de “naturaleza” en cursiva)²⁵⁷. Eso tiene como consecuencia que el trabajo queda extrañado de la totalidad de lo

²⁵²K. Marx, *La ideología alemana en La ideología alemana y otros escritos filosóficos*, op.cit. p.73

²⁵³K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, op.cit., p.143

²⁵⁴*Ibid.* p.141

²⁵⁵*Ibid.*

²⁵⁶Cf. D. I. Grueso; “Marx y el reconocimiento”, *El hombre y la máquina*, N° 26, Enero-Julio de 2006, p.96

²⁵⁷Cf. A. Heller; *La teoría de las necesidades en Marx*, op.cit. p.113

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

real. La obra constante del ser humano en su proceso de trabajo se opondrá constantemente a la naturaleza y por lo tanto el ser humano la rechazará constantemente.

Del otro lado el deseo quedará suelto, libre de toda fijación, pero alejado de la realidad humana, por lo cual el deseo humano se rebajará a la categoría de deseo animal. En la relación del hombre con la mujer se adensarán todos estos problemas. En primer lugar por el hecho obvio de la procreación, que es básico para la existencia genérica. En segundo lugar, por el hecho del patriarcado (sabemos por Engels que Marx conocía ya teorías acerca de la existencia de dicha institución) asociado también a la propiedad privada. De ahí la crítica a esas modalidades de socialismo, que perpetúan las relaciones de dominio y la alienación

Por el contrario el comunismo que propone Marx está planteado de manera diferente:

“3- El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”²⁵⁸

La idea de comunismo que plantea Marx va más allá de la superación de la propiedad privada, supone la superación de la alienación que con la propiedad privada se daba. Pero va más allá, propone la apropiación de la esencia humana para el hombre. Lo que se apunta en esta fórmula es el final de la alienación, en tanto que el hombre vuelve a resituar todos los elementos de su autoconstitución, como el trabajo, en su sitio, sino que además esta apropiación tiene un rasgo nuevo. Es consciente. Con el comunismo el hombre ya es consciente de todo el proceso llevado a cabo por lo que pasa a ser dueño de su propia historia. Este cambio afecta ya a la

²⁵⁸ *Ibid.* p.143

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

propia configuración antropológica del ser humano. Agnes Heller señala sobre el comunismo:

“Los hombres ya no se hallan en una relación casual con la sociedad; como individuos socializados representan el género humano devenido para sí. La teleología predomina sobre la causalidad. La “inteligencia asociada” de los productores asociados encarna la *teleología social*. Ninguna fuerza pseudonatural se hace valer “a espaldas” de los hombres: de las posiciones de la teleología colectiva “emerge” lo que los hombres *pretenden verdaderamente*.”²⁵⁹

Heller señala cómo en la sociedad comunista las fuerzas irracionales que dirigen la historia humana van cediendo paso al control por parte de los mismos hombre de su destino genérico. Estas fuerzas irracionales consistían precisamente en el ser humano escindido de su esencia genérica, de ahí el carácter casual de su enlace social. La aparición del comunismo afecta también a la sensoriedad humana como señala este párrafo de los *Manuscritos*:

“La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en el sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica.(...) Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad *humana*”²⁶⁰

La superación del trabajo alienado tiene como efecto reunificar la experiencia social de la naturaleza y por lo tanto la reestructuración de los sentidos humanos y el ámbito de lo estético en el hombre. La importancia de este hecho reside en que la cuestión del trabajo se sitúa como la cuestión central alrededor de las cuales gira la totalidad de las esferas de la cultura.

Frente a teóricos posteriores, como Habermas, Marx está sosteniendo una concepción del trabajo mucho más fuerte y una concepción de la cultura que no admitirá separaciones entre los distintos ámbitos a modo de compartimentos estancos. En Marx la cuestión del trabajo impregna la

²⁵⁹A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, op.cit. p.138

²⁶⁰K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit. pp.148 y 149

totalidad de la relación del ser humano con la realidad. Una separación como hace Habermas (que se verá en la segunda parte) entre tres tipos de racionalidad (instrumental, normativa y estético expresiva) de tal manera que el trabajo quede reducido a racionalidad instrumental no puede ser aceptable, al menos desde los planteamientos del Marx de los *Manuscritos*.

La cuestión que aparece ahora es si Marx mantendrá su postura a lo largo de su obra (lo que ha sido puesto en duda). Ya en la parte dedicada al planteamiento de la polémica de los “dos Marx”, se ha mantenido una visión no rupturista de la obra de Marx. Sin embargo esto no quiere decir, ni mucho menos que Marx permaneciera estático en su visión. Al contrario, su visión evolucionó desde un planteamiento antropológico, algo estático a un planteamiento mucho más dinámico en el que los aspectos de desarrollo histórico del ser humano cobraban más importancia. A partir de ahí, sumado esto al hecho de que Marx va a ir consolidando su pensamiento económico, las categorías que conforman el “paradigma del trabajo” van a ser refiguradas, en la línea de darle carácter histórico a las mismas²⁶¹. Lo importante será mostrar cómo tras esta refiguración, el paradigma del trabajo se mantiene en sus líneas esenciales.

2.4 La Ideología alemana. Los procesos culturales e ideológicos y su relación con el paradigma del trabajo

En el presente capítulo se va a tratar del papel del paradigma del trabajo en un texto todavía perteneciente al primer período de Marx, *La ideología alemana*, escrito en colaboración con Engels. En este punto se va a hacer hincapié en el hecho de la dependencia de los procesos culturales y políticos de los procesos productivos, gestándose además las líneas fundamentales de la concepción materialista de la historia.

La ideología alemana, escrito conjuntamente por Marx y Engels, fue un texto que no salió a la luz hasta años después de la muerte del primero. Fue escrito entre 1845 y 1846 y publicado en 1932. Se trata de un escrito con intención claramente polémica, hecho que es palpable en el virulento ataque que sobre todo le dirige a los miembros de la denominada

²⁶¹Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit. p.176 y ss

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

“izquierda hegeliana”, en concreto a L. Feuerbach, B. Bauer y M. Stirner. En el texto Marx muestra inquietud por el hecho de la insistencia de estos autores en el tema de la “Crítica de religión”²⁶², que para él ya estaba concluida. La magnificación de la crítica de las ideas en la que para ellos habían caído, entorpecían seriamente las posibilidades de una acción de carácter revolucionaria. Según Sánchez Vázquez en su obra *Filosofía de la Praxis*:

“En verdad, no se puede desarrollar una verdadera acción real mientras se confía ilusoriamente en el poder de las ideas y éstas aparezcan desvinculadas de su verdadero fundamento económico-social. De ahí la necesidad de explicar la verdadera naturaleza de las formaciones ideológicas, su origen, su función y la vía para disiparlas. Se trata –dice Marx- de “explicar las formaciones a base de la práctica material” y no de explicar la práctica a partir de la idea”. La crítica, es decir, la acción de las ideas no es la fuerza motriz de la historia, como piensan los jóvenes hegelianos; tal fuerza es para él la acción real, efectiva: la revolución”²⁶³

Se tratará ahora de orientar el paradigma del trabajo al mundo de las construcciones culturales y políticas. Con esta maniobra Marx lo que está haciendo es pretender que se reconozca que estas construcciones son también el resultado de la creación del propio ser humano. Para realizar esto Marx quiere negar la desconexión entre los procesos de índole material y los de índole intelectual. Marx, que era el autor del capítulo primero, afirma:

“Se puede diferenciar a los seres humanos de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a diferenciarse de los animales en cuanto comienzan a *producir* sus subsistencias, un paso que obedece a su organización corporal. Al producir subsistencias, los seres humanos producen su vida material misma (...)

Este modo de producción no hay que considerarlo sólo en el sentido de que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es más bien ya un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de exteriorizar su vida, así son ellos. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, no sólo con *lo que* producen, sino también

²⁶²Cf. K. Marx, *La ideología alemana(I)* en *La ideología alemana(I) y otros escritos filosóficos*, Losada, Madrid, 2003, pp. 23-25

²⁶³Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, Siglo XXI, Barcelona, 2003, p. 182

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

con *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su producción”²⁶⁴

Marx, a mi entender, lo que intenta mostrar es que el hombre es un ser que aparece dentro del ámbito de lo físico, de lo natural y que a partir de ahí comienza a construir su mundo. Cuando señala que el modo de producción de la existencia humana “no hay que considerarlo sólo en el sentido de que es la reproducción de la existencia física”, está señalando que por modo de existencia entiende algo mucho más amplio. Así producción habría de considerarse un rasgo esencial del ser humano. Sánchez Vázquez señala:

“Ahora bien, la propia vinculación entre esas ilusiones y las condiciones reales de la vida social, señala a su vez la necesidad de conocer las condiciones reales de la vida social, señala a su vez la necesidad de conocer las condiciones reales, materiales que, por un lado, hacen al hombre y sus ideas y que, por otro, han de ser transformadas con su acción real (...).

El análisis de estas circunstancias le lleva a Marx a señalar- enriqueciendo y desarrollando las ideas expuestas en los *Manuscritos de 1844*- el papel de la producción, y, en ese sentido, la producción no es un rasgo entre otros de la existencia humana sino un rasgo esencial”²⁶⁵

Así la producción no es un rasgo delimitable entre otros y situable al lado, por ejemplo, del arte, de la política, de la ciencia, del mundo afectivo. Producción debe entenderse englobando todos estos ámbitos no al lado de ellos. La producción es producción de la totalidad del mundo humano. Sánchez Vázquez continúa diciendo:

“Vemos, pues, que el papel de la producción- como “condición fundamental de toda historia”-entraña no sólo la producción de bienes materiales y medios indispensables para la satisfacción de necesidades humanas, sino que produce a su vez al hombre mismo, su vida social”²⁶⁶

No hay que caer por tanto en un reduccionismo y menos en lo referente a lo ideológico. Lo que Marx intenta es un proceso de “desfetichización” de las ideas del ser humano. Es el ser humano el que dirige su propia actividad, lógicamente con sus ideas acerca de la realidad y

²⁶⁴K. Marx, *La ideología alemana* op.cit. p.35

²⁶⁵A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, op.cit., pp.182 y 183

²⁶⁶*Ibid.* p. 183

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

no unas ideas fetichizadas a través del propio ser humano. Marx da indicaciones acerca de cómo se produce este proceso de fetichización. Así señala refiriéndose a la conciencia:

“Pero tampoco está, desde un principio, como conciencia “pura”. El “espíritu” tiene, desde un principio, la maldición de estar “sujeto” a la materia que aquí se presenta en formas de capas de aire en movimiento, sonidos, en suma, el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia real, práctica, existente también para otros seres humanos y, por lo tanto, existente también para mí mismo, y el lenguaje surge, tal como la conciencia, sólo de la necesidad de relaciones con otros seres humanos”²⁶⁷

En este párrafo Marx asocia la conciencia social al lenguaje. En mi opinión, en este párrafo se prefiguran algunas de las ideas que mas adelante se desarrollaran en el “giro lingüístico” de la filosofía. La conciencia es siempre conciencia de algo, conciencia ligada a la praxis²⁶⁸. La ruptura de la conciencia con la praxis provocarán procesos de fetichización de la conciencia. Señala Marx:

“La división del trabajo sólo se convierte realmente en división desde el momento en que se efectúa una división del trabajo material e intelectual(...). A partir de ese momento la conciencia *puede* realmente imaginarse que es algo distinto de la conciencia de la praxis existente; que representa *realmente* algo sin representar algo real: a partir de ese momento, la conciencia está capacitada para emanciparse del mundo y proceder a la creación de la teoría “pura”, la teología, la filosofía, la moral, etc.”²⁶⁹

En este sentido es el desgarramiento de la conciencia de su “tierra natal” (por utilizar terminología wittgensteniana), debido a la aparición de la división del trabajo, la que comienza a provocar las distorsiones ideológicas de los fenómenos de conciencia.

Se ha visto pues, cómo el mundo de la producción y del trabajo están ligados con los procesos de carácter intelectual. Por otro lado, está el aspecto de cómo los procesos materiales de producción están también van unidos con los procesos de carácter sociopolítico. Es ese sentido *La ideología alemana* es uno de los textos dónde Marx y Engels tratan este

²⁶⁷Karl Marx, *La ideología alemana*, op.cit, pp.59 y 60

²⁶⁸*Ibid.* p.60

²⁶⁹*Ibid.* p.62

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

aspecto del paradigma del trabajo, donde aparecen conceptos tales como “fuerzas de producción” o “relaciones de intercambio”, y que constituye una forma de manifestación de los elementos del paradigma del trabajo a la que es preciso hacer alusión. En ese sentido Sánchez Vázquez afirma:

“Pese a la imprecisión de la terminología, Marx caracteriza las relaciones de producción, o relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción, como relaciones sociales que se hallan en consonancia con el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo dialéctico de unas y otras constituye un elemento fundamental de de la historia humana, cuyo desarrollo entraña el paso de unas fuerzas productivas y relaciones sociales a otras. Se trata de un proceso objetivo que se opera necesariamente, con independencia de la voluntad y de las intenciones de los individuos, en virtud del cual las fuerzas productivas que se desarrollan bajo el acicate de las necesidades de la sociedad, engendran un tipo de relaciones de producción (“formas de intercambio”) que, a su vez, en una compleja vinculación dialéctica, influyen en el desenvolvimiento de las fuerzas productivas”²⁷⁰

Conviene tomar en serio la advertencia de Sánchez Vázquez acerca de no tomar con excesiva rigidez la terminología de fuerzas productivas, relaciones de intercambio. La acuñación de un esquema fija basado en la terminología de “base”, “infraestructura”, “superestructura”, “fuerzas productivas”, “relaciones de producción”, basándose en este texto y en el “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*” dio pie a un determinismo sumamente rígido. Lo cierto es que en el texto de *La ideología alemana* Marx y Engels no establecen lo que son con precisión “fuerzas productivas” o “formas de intercambio”

De todas maneras, el desarrollo de las fuerzas productivas influye en la estructuración de la sociedad, en su estructuración política, en su configuración cultural... Este es un aspecto inexcusable que hay que señalar cuando se trata del paradigma del trabajo y que es un aspecto que no se puede dejar de lado en una filosofía materialista de la historia. Pero conviene recordar, en línea con lo que señala Sánchez Vázquez que detrás de toda configuración social hay una trama de relaciones que mantienen una interacción dialéctica que hacen que los cambios políticos, sociales y

²⁷⁰A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op.cit. p.184

culturales sean mucho más complejo que un esquema de dirección base-superestructura.

En este punto han quedado de manifiesto los elementos del paradigma del trabajo que muestran una interrelación entre el proceso de producción material y los procesos ideológicos y culturales. Uno de los intereses de realizar esto ha sido mostrar que existe una relación sumamente cercana entre ambos procesos, tal que es difícil realizar una separación. Esto contrasta- y lo vamos a ver inmediatamente- con la rígida separación que postula el marxismo del *Diamat* entre unos procesos y otros. En el próximo epígrafe se tratará el texto que ha dado pie a esta lectura.

2.5 El “Prólogo” a la *Crítica de la Economía Política*

En el presente apartado, conectando con la exposición de la concepción materialista de la historia en *La ideología alemana*, se abordará la concepción del materialismo histórico que tiene su origen en el “Prólogo” a *la Crítica de la Economía Política* con la intención de encuadrar el texto en un contexto hermenéutico que bloquee la distorsión de la lectura dentro del marxismo del “*Diamat*”, removiéndolo así la base sobre la cual se levantará la lectura de Habermas.

Es el momento ahora de abordar uno de los textos que más han influido en la conformación de una concepción mecanicista de la historia, generando por otro lado una gran fuente de distorsiones: el “prólogo a la *Crítica de la Economía Política*”. Pese a que este texto está escrito en 1859, es decir catorce años después de *La ideología alemana* por razones de conexión temática se ha creído conveniente tratarlo aquí, teniendo en cuenta que además estos dos textos han solido asociarse en tanto que expresión de la concepción materialista de la historia. Por otro lado se ha creído que es importante mostrar un texto que influirá en gran manera en que Habermas tiene de leer a Marx.

Por lo pronto es importante resaltar que el texto se trata de una carta introductoria al editor de la *Crítica a la economía política* lo que explica el carácter de presentación personal que tiene la carta (Marx escribe acerca de sus estudios y de sus concepciones filosóficas y económicas muy en rasgos

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

generales). Esto es importante por no caer en una nivelación precipitada con otros escritos suyos.

En la obra aparece un esquema que tiene la virtualidad de aparecer como el esquema que explica, de un modo definitivo, y a la vez simple el movimiento de la realidad socio histórica. Señala Marx:

“El resultado general que me dio y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los seres humanos contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, las relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los seres humanos lo que determina su existencia o ser, sino al contrario, es su existencia o ser social lo que determina su conciencia. En cierta fase de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o- lo que sólo es una expresión jurídica para eso- con las relaciones de propiedad, dentro de las cuales se habían movido hasta ahora. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en trabas de éstas. Entonces sobreviene una revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona mas o menos rápidamente, todo el enorme edificio.”²⁷¹

Este texto constituye un resumen de algunos de los elementos de la teoría materialista de la historia. A mi entender el problema de lectura no radica tanto en el texto en sí, que se puede leer casi en continuidad con los textos de *La ideología alemana*, sino del hecho que este documento haya sido descolocado de su contexto y haya sido visto por muchos marxistas como el punto central de partida de la concepción materialista de la historia. Leído fuera del contexto resulta explicable su lectura del texto como un planteamiento filosófico hiperdeterminista en el que aparecen una dualidad especular entre fuerzas productivas y relaciones de producción, planteadas así de una manera que las relaciones de producción, así como

²⁷¹K. Marx, “Prólogo” de la *Crítica de la Economía Política* en *La ideología alemana(I)* y otros escritos filosóficos, Losada, Madrid, 2005, pp. 192 y 193

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

los fenómenos de conciencia fueran casi un epifenómeno de lo que ocurriría dentro de la esfera económica.

Sí que es cierto que el esquema que plantea Marx invita, a mi entender, a hacer una simplificación en determinado punto. Y es que separa la producción material de la producción de elementos de conciencia. Esto es en realidad confuso, porque lo que estamos viendo desde los *Manuscritos de economía y filosofía* hasta *La ideología alemana* es que la producción es la producción de toda una forma de vida, de una cultura en total, incluyendo todos sus elementos.

La visión determinista todavía resulta potenciada por el hecho de que Marx establece una secuencia entre los distintos períodos de la historia:

“A grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser calificados de etapas progresivas de la formación económica de la sociedad”²⁷²

Esta secuencia histórica llegó a ser uno de los pilares básicos de la visión marxista del “*Diamat*”, de tal manera que constituyó para muchos un esquema rígido del devenir histórico. También, dicho sea de paso, se convirtió una fuente de problemas porque en la secuencia aparece el “modo asiático de producción”, que no existió en Europa. Esto cuestionaba el determinismo radical que muchos autores vieron en este texto. Lo cierto es que Marx estaba sin duda empleando la secuencia con una mayor elasticidad que muchos de los intérpretes. Marx no tuvo nunca la intención de construir una filosofía de la historia, sino que partía de una idea de la misma que incluía un nivel mayor de apertura a la contingencia de la historia.

De todas maneras el esquema de este “Prólogo” ha constituido para muchos el centro del paradigma marxista. Habermas se muestra muy influenciado, a mi entender, por esta lectura de Marx, dado que muchas veces cuando intenta reinterpretar o reconstruir elementos de la teoría marxista, tal y como ocurre en *La reconstrucción del materialismo histórico*²⁷³, lo que hace es operar siempre sobre este esquema

²⁷²*Ibid.* p. 195

²⁷³Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

(modificando o invirtiendo) pero nunca cuestionando la fidelidad de este esquema con respecto al pensamiento de Marx.

Por último, en este punto es quizá necesario, recurrir al comentario que hiciera Engels ante esta interpretación, en una célebre carta escrita a J. Bloch en 1890, habiendo ya muerto Marx:

“El elemento determinante de la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Por ello, si alguien convierte esto en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación es la base, pero los diversos elementos de la superestructura-las formas políticas de la lucha de clase y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de ganar una batalla, etc., las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en las mentes de los combatientes en la forma de teorías, legales y filosóficas, ideas religiosas y su expresión en sistemas dogmáticos- todos estos factores ejercen su influencia en el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan primordialmente su forma. Hay una interacción de todos estos elementos en la que, en medio de la infinita multitud de accidentes...el movimiento económico se afirma a sí mismo como necesario”²⁷⁴

Queda clara la postura de Engels al respecto que en gran parte refleja la posición de Marx (hay que recordar que *La ideología alemana* fue una obra escrita por los dos). Los procesos históricos son multicausales. Ciertamente el componente económico es el que decide en última instancia, en tanto que determina la viabilidad o no de una determinada formación cultural. Es cuando una formación social deja de ser viable económicamente cuando entra en crisis. En ese momento entran en juego todos los demás factores construyendo una nueva formación social.

A lo largo de la segunda parte, a medida que tratemos el pensamiento de Habermas vamos a observar que este esquema dualista de fuerzas productivas- relaciones de producción (normalmente los términos para aludir a ella son infraestructura-superestructura) ejerce una influencia sumamente grande hasta el punto que en diferentes fases del pensamiento de Habermas aparece la dualidad de alguna manera. Bien en forma de la dualidad trabajo e interacción, o bien en la dualidad sistema-mundo de la

²⁷⁴F. Engels, “Carta a Joseph Bloch” del 21 de septiembre de 1890 en L. Kolakowsky; *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols, Alianza, Madrid, 1980,p.340

vida, con una característica que se pone de manifiesto en *La reconstrucción del materialismo histórico*, la voluntad de dotar a la “superestructura” de un mismo nivel de importancia que a la infraestructura.

Es importante volver a insistir en un hecho, esto es, que Habermas nunca cuestiona esta división dualística del pensamiento de Marx, lo que lastra en realidad su manera de afrontar el pensamiento de Marx. El enfoque de totalidad, que caracteriza al pensamiento de Marx, es ignorado por Habermas lo que puede que haya influido en el modo excesivamente drástico de separar trabajo e interacción o sistema-mundo de la vida, lo que se verá en la segunda parte de este trabajo

2.6 El trabajo como motor del movimiento político: *El Manifiesto Comunista*

En el presente capítulo se va a estudiar el carácter de el trabajo como eje estructurador del conflicto político en uno de los textos clásicos, El Manifiesto Comunista, en el que se manifiesta el conflicto entre clases como motor de la historia y por tanto la estructura de trabajo.

El Manifiesto Comunista, escrito en 1848 por Marx y Engels constituye uno de los textos más célebres y utilizados de los autores, tanto por su calidad literaria como por su impresionante carácter reivindicativo. Este texto tiene como voluntad de presentar el comunismo como un actor histórico efectivo.

La estructura del texto es la siguiente: en primer lugar vendría la célebre presentación en la que Marx y Engels evocan el fantasma del padre de Hamlet (Es el célebre comienzo “Un fantasma recorre Europa...”) y se dan a conocer como representantes del comunismo que se expone de manera abierta. A continuación viene la parte posiblemente más interesante desde el punto de vista teórico, que es una explicación de la concepción materialista de la historia. Más adelante llega el pasaje en la que se defienden de los ataques que provienen de la burguesía y los sectores reaccionarios. La primera parte concluye con un breve repaso de exigencias políticas (nacionalizaciones de determinados sectores productivos, creación de una industria de carácter nacional, impuesto de la renta de carácter progresivo, ...). La segunda parte está constituida por un repaso a

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

determinadas corrientes pseudosocialistas (a los ojos de Marx y Engels) y termina con una exhortación al conjunto de la clase trabajadora (con la famosa proclama: “Proletarios de todos los países, Uníos” que cierra el texto)

Este epígrafe va a tratar fundamentalmente la parte en la que los autores realizan una exposición de la concepción materialista de la historia. Lo interesante de la perspectiva que utilizan en este texto es, que la concepción materialista de la historia y su manifestación del proceso histórico se realiza a través de la denominada “lucha de clases”. Así el comienzo de la parte dedicada a la concepción de la historia titulada significativamente “burgueses y proletarios” comienza así:

“La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la la historia de luchas de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos, han estado y están enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha que en todos los casos terminó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con el hundimiento conjunto de las clases en lucha”²⁷⁵

Aquí notamos una diferencia, no necesariamente contradictoria, con el planteamiento que se hacía en La ideología alemana o con la manera como Marx resumía parte de su pensamiento acerca del devenir histórico en el “Prólogo a la Crítica de la economía política”. Ahí se hablaba de determinadas entidades abstractas como “fuerzas productivas” o “relaciones de producción” como eje central del motor del movimiento histórico.

Por el contrario, aquí aparecen otro tipo de entidades, las clases sociales, es decir agrupamientos de individuos, cuya interacción violenta constituye el motor de la historia. En primer lugar cita diversos tipos de clases sociales en lucha que han generado el conflicto político: Libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales,...²⁷⁶ Pero al final la lucha de clases se simplifica y se queda en sólo dos clases cuyo enfrentamiento decide la historia: burguesía y proletariado.

²⁷⁵K. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista*, Alianza Editorial, Madrid, p. 41

²⁷⁶Cf. *Ibid.* p. 41

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

La cuestión de cara al planteamiento de este trabajo es como se ensambla el conflicto de clases sociales y el conflicto entre burguesía y proletariado, clave para el movimiento histórico, la concepción de lo político y el paradigma del trabajo, según el cual todas las manifestaciones del ser humano dependían de manifestaciones del trabajo humano. De una manera que entremezcla categorías del tipo de las utilizadas en La ideología alemana Marx y Engels señalan:

“Vemos, pues, que la moderna burguesía, es por su parte, producto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de transformaciones en el modo de producción y de intercambio.

Cada uno de estos grados del desarrollo de la burguesía iba acompañado de su correspondiente avance político, Estamento sometido bajo el dominio de los señores feudales, asociación armada y con autogobierno en la comuna (...) conquistó finalmente, desde la instauración de la gran industria y del mercado mundial, la hegemonía política exclusiva en el moderno estado representativo. El poder estatal moderno no es más que una junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa”²⁷⁷

Lo que creo que es interesante en estos dos párrafos que he citado, es que Marx muestra cómo el imparable ascenso de la burguesía se halla ligado al cambio en formas de producción y por lo tanto a manifestaciones del trabajo humano. De esta manera también se ve cómo lo político está ligado o es una manifestación del trabajo humano.

Es por otro lado muy importante, vincular el concepto de producción al concepto de clase social, para evitar que se produzca la concepción de una clase social en otro sentido y que el capitalismo sea visto no como un modo de producción específico, sino como el resultado de la opresión de un grupo social sobre otro.

Del mismo modo se puede citar este párrafo referente al proletariado:

“Pero con el desarrollo de la industria no sólo se multiplica el proletariado, sino que se concentra en masas mayores, creciendo su fuerza y sintiéndola más. Los intereses, las condiciones de vida entre los proletarios se asemejan cada vez más, dado que la maquinaria va borrando progresivamente las diferencias del trabajo y empuja el salario hacia un nivel igualmente bajo.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 44

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

La creciente concurrencia de la burguesía entre sí y las crisis industriales hacen oscilar cada vez más el salario del obrero; la maquinaria, que se desarrolla cada vez más rápidamente, perfeccionándose sin cesar, aumenta gradualmente la inseguridad de toda su existencia; de manera creciente, las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren el carácter de colisiones entre dos clases. Los trabajadores comienzan a formar coaliciones frente a la burguesía;...²⁷⁸

Un poco antes podemos leer:

“El trabajo del proletario ha perdido todo su carácter independiente debido a la expansión de la maquinaria y a la división del trabajo, y con ello, todo su atractivo para el obrero.”²⁷⁹

Se ve con estas dos citas cómo para los autores existe una correlación entre la forma de existencia del trabajo del proletariado y su respuesta política. Así se ve cómo la lucha política de las clases va ligada a un desarrollo determinado del modo de producción, de una forma determinada de existencia en el que el trabajo constituye el eje vertebrador.

Hay que señalar cómo, de todas maneras, el concepto de clase ha ido generando problemas a lo largo de la historia del marxismo, debido en parte a que Marx no abordó de una manera sistemática el tratamiento de las clases sociales (o al menos no lo dejó por escrito).

Uno de los problemas que se han dado dentro de la teoría marxista es la confusión del concepto marxiano de clase social con otras teorizaciones fuera del marxismo como la concepción de las clases sociales en M. Weber o con las teorías de la estratificación social. Con respecto a estas se han dado confusiones a la hora de determinar clases sociales por el nivel de ingresos u otras características externas.

Por otro lado los cambios acaecidos dentro del capitalismo de corte monopolista han llevado a cuestionar el esquema dicotómico burguesía-proletariado ante la existencia de las llamadas “clases medias” que lo que provocarían es el desplazamiento de la teoría marxista de las clases hacia las teorías de la estratificación social. La salida normal dentro de la teoría marxista ha sido rechazar el concepto de “clase media”.

²⁷⁸*Ibid.* p. 44

²⁷⁹*Ibid.* p. 50

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

Otro aspecto que ha generado disputa dentro de la teoría marxista es la del grado de conciencia colectiva en una clase. En el caso del Manifiesto Comunista, los rasgos sumamente estilizados de lo que lógicamente debe ser un manifiesto de carácter político, destinado a generar un efecto de movilización, hace aparecer a las clases sociales como actores dentro de un drama.

Ahora bien, no hay que pensar que esto fuera así en toda la obra de Marx. Por ejemplo en un análisis histórico de Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*²⁸⁰, las clases experimentan divisiones internas (la célebre división entre capital industrial y financiero) que además actúan políticamente de manera diferenciada. Una visión contrapuesta que negara el comportamiento político de una clase social anularía sin duda el concepto de clase social.

Una visión que hoy en día podría mantenerse es a mi juicio la que sostiene N. Poulantzas. Esta visión partiría grosso modo de que evidentemente al concepto de clase le corresponde una actuación política. Ahora bien, esta no sería en bloque al estilo de la formulación de Lukács en *Historia y conciencia de clase* sino que sería el resultado de múltiples variantes coexistentes en la estructura social. Tampoco iría en la dirección de las teorías de la estratificación social. Poulantzas señala en *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*:

“Las clases sociales no son, de hecho, una “cosa empírica” cuyas estructuras serían el concepto: expresan relaciones sociales, conjuntos sociales, pero son su concepto, a igual título que los conceptos de Capital, de Trabajo asalariado, de plusvalía, constituyen los conceptos de estructuras, de relaciones de la producción.

Más exactamente, la clase social es un concepto que indica los efectos del conjunto de las estructuras, de la matriz de un modo de producción o de una formación social sobre los agentes que constituyen sus apoyos: ese concepto indica, pues, los efectos de la estructura global en el dominio de las relaciones sociales”²⁸¹

En mi opinión, en esta forma de definir las clases sociales (abiertamente antiempírica) de lo que trata es de mostrar cómo el modo de

²⁸⁰K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2004

²⁸¹N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México D.F., 1969, pp.74 y75

Primera Parte. Capítulo II
El paradigma del trabajo en el Marx joven

producción , su estructura interna, se refleja en las relaciones entre los individuos de tal manera que estos se agrupan, a la par que se constituyen desde de su estructura. Su posición respecto al sistema en su totalidad viene marcada así por su pertenencia o no a una determinada clase social.

Por lo que respecta a la acción colectiva lo importante de esta manera de definir la clase social es que esquiva la idea lukacsiana de una “conciencia de clase”, lo cual supondría una interpretación realista de las clases sociales, quizá demasiado fuerte desde el punto de vista de una ontología del ser social, pero que conserva la idea de que la clase social no es sencillamente una agrupación de individuos que mantienen unas determinadas características, sino que la clase social es una entidad ontológicamente relevante.

Por otro lado Poulantzas señala de esta manera cómo la clase social se coloca por encima de otro tipo de agrupaciones, constituyendo así el modo de agrupación más importante dentro de un determinado modo de producción²⁸².

Vemos así cómo el paradigma del trabajo tiene su expresión en el conflicto político. Este, además de las diferentes formas de expresarse, concentra su modo de darse en la lucha entre clases sociales, que vienen asimismo constituidas por el modo de producción y la forma de la estructura de producción

Con la exposición del giro epistemológico que supone la metodología adoptada por Marx concluye este segundo capítulo dedicado a la exposición de los primeros elementos del paradigma, desde la aparición en Hegel de elementos que apuntaban claramente en la línea que Marx siguió, hasta la exposición del mismo en los textos del Marx de juventud. A partir de ahora se va a entrar en la fase de madurez del pensamiento de Marx, en el que el autor se va a enfrentar con la Economía Política. La tarea será ahora mostrar cómo los elementos del paradigma que ya aparecían en el Marx Joven se dan ya de manera plena en el Marx de madurez.

²⁸²*Ibid*, p.75 y 76

CAPÍTULO TERCERO

EL CONCEPTO DEL TRABAJO EN EL MARX DE MADUREZ

El objeto de este tercer capítulo es realizar la exposición del concepto de trabajo en el Marx maduro. En ese sentido se intentará mostrar el concepto de trabajo en esta época de su producción teórica, resaltando cómo el Marx de esta etapa no solo prosigue en sus líneas centrales la concepción del trabajo que Marx había expuesto en sus escritos de juventud, en especial en los *Manuscritos económico-filosóficos*, sino que llega a la formulación ya madura del paradigma del trabajo. Se mostrará por tanto que hay una unidad de base que coloca al trabajo como una instancia central en todo el sistema cultural. Así se obtendrá el panorama definitivo del pensamiento de Marx de cara a la confrontación con Habermas.

En el capítulo anterior se había expuesto un concepto de trabajo, coherente con la concepción de la filosofía de la praxis expuesta en el capítulo primero, que se basaba en un texto especial perteneciente a los primeros textos de Marx, los *Manuscritos económico filosóficos*. Dicho texto se apoyaba en una concepción filosófica de fondo con fuertes resonancias hegelianas y feuerbachianas²⁸³. El concepto de trabajo y el de alienación conformaban el núcleo de una “antropología”. La existencia de ésta junto con un lenguaje hegeliano que impregna toda la obra provocaron, como ya se vio, la impresión en los lectores de un Marx dividido en dos periodos.

En este trabajo se ha optado por la tesis que subraya la unidad del pensamiento de Marx. Ahora bien la apuesta por la unidad como tesis de fondo no excluye que hubiera una evolución en el pensamiento del autor. ¿Cómo fue evolucionando el pensamiento de Marx desde los *Manuscritos*? En primer lugar se puede señalar que Marx fue abandonando poco a poco

²⁸³ Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit., pp.176

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

muchos de los elementos que podríamos llamar “antropológicos”, que suponían una reflexión “filosófica”²⁸⁴ sobre la naturaleza del ser humano, acercándose cada vez más a la formulación de una materialista de la historia. En ese sentido, en línea con lo afirmado por Mandel, el avance en el estudio de la Economía Política junto con su concepción de la historia, materialista pero de base hegeliana constituyeron las bases de la posterior evolución del pensamiento de Marx. En ese sentido Mandel señala:

“Así, pues, la evolución del trabajo alienado de Marx es clara: desde una concepción antropológica (feuerbach-hegeliana) antes de los *Manuscritos de 1844* avanza hacia una concepción histórica de la alienación (a partir de *La ideología alemana*)”²⁸⁵

En los siguientes años Marx continuó avanzando en el conocimiento de la economía política. En 1849 emigró a Inglaterra lo que le permitió avanzar en el estudio de esta ciencia, lo que culminó en sus escritos de madurez.

Buena parte de la dificultad de establecer una correlación entre los escritos de juventud de Marx y los de madurez consiste en el problema de efectuar una resituación de las disciplinas que juegan un papel en el centro del paradigma. Al principio se podría señalar que ese papel lo juega la Antropología filosófica (en los *Manuscritos* esto se ve claro y menos quizá en *La ideología alemana*), pero en su periodo de madurez este papel lo parece jugar la Economía Política. Y es que en cierto sentido, la omnipresencia aparente de la Economía Política oculta el hecho que Marx está ejerciendo una crítica filosófica de la misma, como se ha señalado en prólogo del capítulo primero dedicado a la exposición del marco epistemológico (lo cual no fue advertido por el marxismo de la II Internacional).

Por otro lado, se produce un cambio de lenguaje en lo referente a la cuestión del trabajo y de la alienación. Hay que entender que la evolución del pensamiento económico filosófico de Marx le lleva a una revolución terminológica que en parte le lleva a incorporar conceptos de la Economía Política burguesa sometiéndolos a un proceso de resignificación. Es el caso

²⁸⁴Uso el término filosofía entrecomillado en tanto en cuanto me refiero al carácter fuertemente especulativo de algunos de estos textos respecto de otros del mismo autor en que lo filosófico partirá de un punto de partida factual

²⁸⁵Cf. *Ibid.* p.178

del concepto de valor, eje sobre el que gravitaba la economía política clásica y que es reconfigurado por Marx en una estructura teórica diferente.

Por lo que respecta al concepto de trabajo se va a ver como aparece bajo el esquema dual trabajo concreto/trabajo abstracto. El concepto de alienación (que está profundamente ligado a la problemática del trabajo) no aparece salvo escasas excepciones. Sin embargo, a este respecto, en *El Capital* hace su aparición el concepto de “fetichismo de la mercancía”, concepto que mantiene una relación de equivalencia con el de alienación.

En general lo que se pretende en este capítulo es mostrar la continuidad de la problemática del trabajo dentro de esta reconfiguración teórica. Interesa mostrar que pese a haber una profunda reconfiguración teórica el núcleo de lo que se ha venido llamando aquí “paradigma del trabajo” permanece. Esta permanencia es algo que hay que ir rastreando en los diferentes elementos de los escritos del Marx maduro puesto que la aparición de la Teoría del Valor no permite ver con la misma nitidez que antes los elementos que conforman el trabajo, ya que la forma de estructurar el material ha cambiado. De todas maneras podemos seguir mostrando la persistencia de este paradigma:

En primer lugar sobre la centralidad del trabajo en la filosofía cabe decir que nos encontramos en la introducción de las obras que aparentan una forma “científica”. Más allá del problema de la concepción de ciencia en Marx, cuestión que ya se ha tratado en el primer capítulo, sus escritos metodológicos, en concreto la célebre “Introducción” a los *Elementos fundamentales de la crítica a la economía política* proporcionan elementos de sobra para continuar con la relevancia central de la categoría de Praxis en la concepción epistemológica de fondo. Otra manera de ver esto la constituye el fenómeno del “fetichismo de la mercancía” cuando se refiere a la fetichización de las leyes económicas, que es lo que tratan de resolver los textos metodológicos.

Sobre la capacidad de configuración antropológica del ser humano, ya se señaló con Mandel, cómo la problemática antropológica no se da tanto en el Marx maduro, sin embargo sí que se señala al hombre como generador de sus propias circunstancias vitales y de su historia. Volviendo al fetichismo de la mercancía y a las consideraciones metodológicas, estas solo tienen sentido porque el hombre es artífice de sus propias configuraciones históricas.

El trabajo se mantiene como núcleo configurador de la realidad social, gracias al análisis crítico de la noción de valor en el capitalismo y gracias al análisis de las formaciones sociales precapitalistas. En estas últimas se hace visible la interrelación del trabajo con las formas sociales correspondientes. Por otro lado la temática de la subsunción del trabajo asalariado en el capital muestra la potencia del trabajo en una formación social concreta, el capitalismo, de configurar en toda su amplitud y con una densidad creciente todo el espacio social

El concepto de alineación aparece recogido de forma implícita la noción de “fetichismo de la mercancía”. Este es precisamente uno de los eslabones que permite unir la fase juvenil del paradigma con la madurez del mismo²⁸⁶. Nociones como “fetichismo de la mercancía “o la “subsunción del trabajo en el capital” permiten mantener los elementos normativos y expresivos ligados al concepto de trabajo

Esto es algo que Habermas siempre ha rechazado, lo que le ha permitido disociar trabajo e interacción. Mostrar que en el Marx maduro eso no sucede y mostrar cómo se presenta ese núcleo temático es el objetivo de este capítulo.

Por otro lado se va a intentar mostrar cómo el concepto de trabajo en el Marx de madurez continúa ejerciendo un papel central en la configuración de la sociedad y la cultura. Esto se hará a través del concepto de “subsunción del trabajo en el capital”. Gracias a este concepto se va a mostrar: 1- cómo el trabajo no puede abstraerse fuera de la forma social en que se presenta y 2- Cómo el trabajo abstracto en la sociedad capitalista orientado hacia la producción de plusvalía es lo suficientemente potente para reestructurar todas las instituciones de una formación social.

El plan que se va a seguir en este capítulo es el siguiente. En primer lugar se va a presentar a rasgos generales la historia de la evolución del pensamiento de Marx, desde los cambios fundamentales de su pensamiento económico y filosófico (Punto primero). En el punto segundo se entrará en la exposición del pensamiento filosófico y económico desde el núcleo de la misma: la teoría del valor. Esto permitirá que en los puntos tercero y quinto se aborde ya la cuestión de la presencia del núcleo del paradigma del trabajo en dos de los tópicos más importantes del pensamiento del Marx

²⁸⁶L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, op.cit., p.177

maduro la dualidad establecida entre trabajo concreto y trabajo abstracto y el concepto de fetichismo de la mercancía. Entre ellos, en el capítulo cuarto se abordará el concepto marxiano de la “subsunción del trabajo asalariado en el capital”. En el punto quinto se aludirá a cómo Marx estructura la existencia de las diversas formas del trabajo en la historia y la especificidad que ante ello supone el capitalismo. Por último en el punto sexto se va a tratar una cuestión que podría, dependiendo de la lectura que se hiciera poner en duda la perdurabilidad del paradigma del trabajo en la madurez, a saber, la de la existencia de textos en el Marx maduro (aunque quizá sería más adecuado hablar de fragmentos de textos) que parecerían indicar un viraje en su concepción del trabajo.

3.1 La evolución del pensamiento de Marx: Hacia la Crítica de la Economía Política

El objeto del presente punto es mostrar la evolución desde el planteamiento de carácter antropológico que Marx plantea en los *Manuscritos de economía y filosofía* a los planteamientos del Marx maduro, prestando atención a la evolución de sus concepciones económicas y a su integración en sus concepciones filosóficas.

Ya se ha señalado anteriormente cómo después de los *Manuscritos de economía y filosofía* abandona los esquemas antropológicos que había mantenido. Más adelante en obras como la *Ideología Alemana* se muestra proclive ya a un planteamiento al mismo tiempo de carácter historicista y materialista, que ya no abandonará²⁸⁷. Esta concepción supone para Marx mantener la herencia de este aspecto del pensamiento hegeliano, del proceso de la historia humana como proceso de su autoconstrucción, ahora bien liberándola del corsé idealista en que quedaba atrapada. Para Marx la historia es el proceso de autoconstrucción del hombre por parte del hombre, pero a través de los cambios en las circunstancias materiales del ser humano²⁸⁸. Esta concepción junto con lo estudiado en la economía política clásica tendrá fuertes consecuencias en su concepción de la alienación. Ernst Mandel señala:

²⁸⁷Cf. A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Ed.. Labor, Barcelona, 1977, pp.62 y sig.

²⁸⁸Cf. *La Ideología alemana* en *La ideología alemana(I) y otros escritos filosóficos*, op.cit., p.73

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

“En los *Manuscritos de 1844* se descubre el secreto de esta sociedad deshumanizada. *La sociedad es inhumana porque el trabajo es un trabajo alienado*. Reducir la sociedad al trabajo es algo que Marx podía tanto más fácilmente cuanto que Hegel había caracterizado ya al trabajo como la naturaleza esencial de la *praxis* humana. Ahora bien al estudiar a los economistas clásicos, Marx descubre que éstos hacen del trabajo la fuente última del valor. La síntesis se llevó a cabo en un relámpago, las nociones se combinaron y cree uno asistir verdaderamente a este descubrimiento al examinar las notas de lectura de Marx, sobre todo el célebre comentario de las notas de lectura de James Mill donde Marx parte del carácter de la moneda, medio de cambio, instrumento de alienación para culminar en las relaciones de alienación que sustituirán a las relaciones humanas”²⁸⁹

He creído importante transcribir este texto de E. Mandel porque, aunque inicialmente toma como punto de partida el Marx de los *Manuscritos*, hace alusión a esta conformación de la idea del papel del trabajo y de la alienación. El ser humano se realiza a sí mismo a lo largo de la historia como género a través del trabajo. Ahora bien, dentro de la economía política clásica se señala cómo la fuente del valor es el trabajo humano. Aún no teniendo perfilada la idea de plusvalía, se da cuenta que la institución de la propiedad privada de los medios de producción conlleva el arrebatamiento de parte del valor que corresponde a los trabajadores. Aquí yace la solución al problema que en los *Manuscritos* dejó en el aire, cuando no podía establecer una articulación clara al nexo propiedad privada-alienación de la esencia genérica²⁹⁰. La introducción en sus consideraciones de la noción de valor y de otras de la economía política clásica le permitirán dar estos pasos.

Así pues la lectura de la Economía Política clásica será ya central porque le permitirá ir desvelando el esqueleto de la sociedad burguesa²⁹¹. Más adelante, cuando se aborde la cuestión del Fetichismo de la mercancía se verá como las leyes que conforman la Economía Política son a su vez una mistificación. A partir de ahora la tarea de Marx va a pasar al estudio de estas leyes para a su vez explicar el proceso de inversión de toda la realidad social.

²⁸⁹E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI; México D.F., 1974, p.24

²⁹⁰Ver el Capítulo 2 del presente trabajo, punto 3, subapartado 3º referente a la alienación

²⁹¹Cf. K. Korsch, *Karl Marx*, op.cit. p.73

Es conveniente de todas maneras insistir que la concepción antropológica de la alienación va a dejarse de lado. En su lugar se va a mantener una concepción de carácter sociohistórico de la misma. Pero esto no supone un abandono de la concepción del trabajo como eje central de las construcciones culturales sino un proceso de historización del mismo.

Así de esta manera las categorías de la Economía Política van entrando en el pensamiento de Marx. Para los objetivos de este trabajo nos vamos a limitar a analizar tres categorías: la noción de valor, la noción de plusvalía y la introducción de la noción de fuerza de trabajo.

La noción de valor es la que caracteriza a la Economía Política burguesa. La teoría del valor-trabajo sostenida desde Ricardo no fue aceptada al principio por Marx. El rechazo venía de que Marx, en un principio, la consideraba una abstracción que no respetaba los mecanismos de establecimiento de los precios mediante la competencia, lo que consideraba una concreción mayor²⁹². La aceptación de la teoría del valor-trabajo se produjo en 1846²⁹³. Esta aceptación supuso la de la ley del valor-trabajo como una ley de organización de la sociedad. Ahora bien, frente a Ricardo, Marx defenderá el carácter histórico de esas leyes. Este proceso de conversión en historia va a la par con el rechazo a la idea del carácter absoluto de la ley del valor, lo que permitirá el surgimiento de una pregunta todavía más radical consistente en cuestionarse el hecho de por qué las cosas valen, tienen valor²⁹⁴.

La cuestión de la plusvalía y la de la fuerza de trabajo ya está planteada en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1857). Ya la Economía Política clásica había hecho la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso de una mercancía consiste en la utilidad que puede extraerse de ella. El valor de cambio de las mercancías es el que rige el intercambio de las mercancías. Dentro de la concepción de Ricardo la medida del valor de cambio se plantea en la cantidad de horas de trabajo invertidas en la elaboración del producto. Marx asume esta caracterización del valor de cambio aunque ejerciendo sobre ella una crítica más radical que se abordará en el capítulo siguiente. No obstante,

²⁹²Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit. p.20 y 21

²⁹³Cf. *Ibid.* p.43

²⁹⁴Cf. A. Arteta, *Valor, forma social y alienación*, de. Ed. Libertarias, Madrid, 1993

trabajando desde la concepción de Ricardo, se plantea el siguiente problema, que Mandel caracteriza así:

“Si el trabajo constituye la esencia del valor de cambio, ¿cuál es entonces el valor de cambio del trabajo? ¿No es un círculo vicioso hacer del valor de cambio la medida del valor de cambio?”²⁹⁵

El problema al que hace referencia Mandel tiene que ver con la cuestión acerca de cómo conceptualizamos el salario. La paradoja se plantea siempre que planteemos el salario como el resultado de la venta de la fuerza de trabajo al empresario. La paradoja se resuelve desde la teoría del valor-trabajo ricardiana de la siguiente manera. La plusvalía no emerge del intercambio sino de una parte que el capital obtiene del trabajador no retribuida²⁹⁶. Dentro del valor del trabajo se produce una ruptura interna. El trabajador no va a vender el trabajo, sino la *fuerza de trabajo*. Esto significa que el trabajador permite a cambio del salario la utilización de su fuerza de trabajo. Así se va produciendo un desplazamiento dentro del trabajo que realiza el obrero. Deja de estar ligado con los intereses del mundo vital del mismo, deja de ser trabajo concreto. Por el contrario pasa a satisfacer los intereses del sistema productivo capitalista y por tanto se convierte en trabajo abstracto.

En resumen la evolución del pensamiento de Marx hacia el periodo de madurez comportará el desplazamiento de la temática del trabajo y de la alienación del mismo hacia una crítica de la economía política. La tarea de Marx durante el periodo de madurez se centrará en el análisis de la Economía Política, en la crítica de sus supuestos que permitan detectar la lógica subyacente a los mismos.

3.2 La Teoría del Valor en Marx

El objeto del presente punto es presentar la Teoría del Valor tal y como es reformulada por Marx, a partir de la teoría del valor de la Economía Política clásica. En primer lugar se parte de la lectura que se hizo de Marx en el marxismo de la Segunda Internacional” coincidente con la de la Economía Política clásica. A partir de las dificultades encontradas

²⁹⁵E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit, p.91

²⁹⁶*Ibid.* p.91

en esta concepción por los críticos del marxismo y a partir de las lecturas posteriores, entre las que se encuentra por ejemplo la de I. Rubin, nos aproximaremos a una nueva noción de valor, con su doble manifestación (valor de uso y valor de cambio). Asimismo se señalarán las determinaciones de esta realidad que llevarán a la noción de capital.

La lectura inicial que se hizo de Marx respecto de la Teoría del Valor dentro de su obra de madurez, en concreto de *El Capital*, hacía de esta una extensión de la teoría del valor-trabajo de Ricardo. Según la idea de Postone en su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*²⁹⁷, esta lectura típica del marxismo de la Segunda Internacional, asociaba exclusivamente la explotación a la plusvalía²⁹⁸. Esto era así porque hacía una lectura ricardiana de teoría valor-trabajo de Marx. La base de esta lectura es la idea de que el valor de las mercancías consiste en la cantidad de trabajo incluida en la elaboración de la mercancía. Esta teoría se adecuaba bastante bien a la idea de explotación que mantenía la Segunda Internacional y que según Postone influiría en Habermas²⁹⁹.

Esta lectura de la Teoría del Valor comenzó a encontrar tropiezos, entre otros, las objeciones que surgieron dentro de economistas críticos con Marx. Fue E. Bohm-Bawerk el que planteó la idea de la existencia de supuestas inconsistencias dentro de *El Capital*, que llevaban a cuestionar la teoría del valor- trabajo que supuestamente había sostenido Marx y que no explicaban la formación de salarios³⁰⁰. En ese contexto I. Ilyich Rubin escribió sus *Ensayos sobre la Teoría marxista del Valor*³⁰¹ que llevaron a profundizar sobre la Teoría del valor de Marx. Uno de los puntos más importantes que se aprecia en los *Ensayos* es que por primera vez se integra el capítulo del libro I de *El Capital* dedicado al “fetichismo de la mercancía” en el núcleo de la Teoría del Valor.

Al integrar el “fetichismo de la mercancía” en la teoría del valor, se rompe con la idea de que el valor de la mercancía tenga que ver con las cualidades materiales de la mercancía, es decir con lo que desde la misma

²⁹⁷M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Madrid, 2006

²⁹⁸Cf. *Ibid.* p. 115

²⁹⁹Cf. *Ibid.* p. 309

³⁰⁰Cf. A. Shaikh, *Valor, acumulación y crisis*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990, pp. 89 y ss.

³⁰¹I. I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Ediciones Pasado y Presente, Buenos Aires 1974

teoría del valor se conoce como “Valor de uso”³⁰². El fetichismo de la mercancía (del que se tratará mas adelante) supone que en la mercancía se refleja el todo social de una manera distorsionada³⁰³. Esto es así, adelantando la explicación de éste concepto, porque el fetichismo de la mercancía supone la integración de la misma en el todo social, una integración simbólica de carácter funcional. Esta integración del fetichismo de la mercancía en la teoría del valor implicó para la noción de valor su desplazamiento a una categoría que recibe su determinación desde el todo social, no desde la mercancía individual.

Por lo tanto, frente a la idea ricardiana consistente en caracterizar el valor de una mercancía como el tiempo de trabajo invertido en la elaboración del producto, el enfoque globalizador tiende a primar lo cualitativo frente a lo cuantitativo en la teoría del valor. Arteta en su obra *Marx: Valor, forma social y alienación* señala como es necesario que se dé el cambio de enfoque:

“En resumidas cuentas, el tratamiento cuantitativo del valor o la magnitud del valor se inserta en lo genérico, lo aparential, lo condicionado; el análisis cualitativo del valor, o carácter de los productos o como forma de manifestación de la cualidad de una sociedad y de un modo vigente de organización del trabajo (el valor como forma o la forma de manifestación de la cualidad de una sociedad y de un modo vigente de organización del trabajo (el valor como forma o la forma de valor) hace relación a lo específico, lo nuclear, lo condicionante. Ello no quita para que la ley del valor (y su teoría) contenga ambos elementos y deba ser contemplada bajo las dos perspectivas”³⁰⁴

Pese a que Arteta señala el aspecto cualitativo del valor como un aspecto necesario, el interés de este párrafo reside en la caracterización del valor como “lo específico, lo nuclear, lo condicionante” en el todo social. Desde este punto de vista el valor en la sociedad capitalista es lo que determina el movimiento del todo social.

Vemos así cómo la esfera del valor se va caracterizando por tener una consistencia ontológica propia. La existencia de una instancia que determine el tráfico de las mercancías de un modo global supone hacer

³⁰²Cf. G. Reuten, “El valor como forma social”; *Economía, teoría y práctica*, Nº 23, Diciembre de 2005, p. 103 yss.

³⁰³M. Postone, *Tiempo trabajo y dominación social*, op.cit., pp.235 y 236

³⁰⁴A. Arteta, *Marx, valor, forma social y alienación*, op.cit., p. 19

abstracción de los aspectos particulares de las mismas y de su modo de producción. En ese sentido señala Arteta:

“Considerada bajo este aspecto, la ley del valor es una norma reguladora de la distribución cuantitativa del trabajo social a través del intercambio cuantitativo de mercancías. En otras palabras es la ley que establece las cantidades proporcionales de trabajo social invertidas en productos que satisfagan necesidades, pero mediada por la ley que rige el intercambio de los productos por sus valores o según proporciones determinadas de valor”³⁰⁵

Hay que decir, y esto es importante de cara al capítulo en que se abordará el concepto de trabajo abstracto, que es la ley del valor la que regula la distribución del trabajo social³⁰⁶. Pero hay que tener claro de que no se está hablando en modo alguno de una instancia reguladora consciente (como sucedería en una economía planificada) sino que por el contrario la ley es “ciega” en el sentido que no atiende a las necesidades sociales establecidas en forma de “valor de uso”. Por el contrario, es el “valor de cambio” el que asume de manera autónoma el papel de regulador del intercambio. Así según Arteta:

“Pero es bien sabido que Marx, al tiempo que desgarra la apariencia autónoma del valor de cambio, deshace asimismo la identificación de la magnitud de valor (como magnitud de valor de cambio) con una propiedad material de la cosa mercancía. El doble proceso puede resumirse así: el valor de cambio (y su magnitud) remite al valor (y a su magnitud) que representa el contenido de aquél y su sustancia de valor que a su vez no son sino la *forma social* de aquel trabajo y su magnitud”³⁰⁷

El valor de cambio, manifestación fenoménica del valor, solo puede actuar regulando los intercambios de manera cuantitativa³⁰⁸. Es por esta razón que el valor de cambio se desenganche por completo del valor de uso, con lo que pierden sentido los aspectos cualitativos de carácter material de la mercancía en todos los procesos mediados por el valor de la misma manera que los trabajos implicados en la elaboración de la mercancía pierden la conexión directa con los valores de uso demandados

³⁰⁵ *Ibid.* p. 19

³⁰⁶ Cf. G. Reuten, “El valor como forma social”; *Economía, Teoría y práctica*, N° 23, Diciembre de 2005, p.103 y ss

³⁰⁷ *Ibid.* p. 27

³⁰⁸ *Ibid.*

por los trabajadores. Es necesario remarcar como lo característico de la aplicación de la ley del valor es que a través de todo el proceso económico lo cualitativo material de las mercancías va a desaparecer, de la misma que cualquier elemento que lo conecte con la utilidad de cara al ser humano (su “valor de uso”).

Llevando las cosas un poco más adelante en este proceso de abstracción de lo cualitativo, Lukács en su obra *Marx, ontología del ser social* señala cómo con el valor emerge una nueva realidad ontológica que abarca lo natural y lo social a un tiempo, a través del trabajo:

“Ante todo en el valor como categoría social aparece igualmente el fundamento elemental del ser social: el trabajo. Su conexión con las funciones sociales del valor revela al mismo tiempo los principios constructivos del ser social, que resultan del ser natural del hombre y al mismo tiempo de su intercambio de materia (*Stoff*) con la naturaleza, proceso, cuyos momentos conjuntos- la inseparable conexión ontológica con esta base material y su ininterrumpida, en extensión e intensión, constante superación en sentido de una pura socialidad- señalan un proceso que culmina en categorías que, como el valor mismo, ya se han desprendido de su base material”³⁰⁹

Aparte de la íntima conexión con la categoría de trabajo, categoría que se abordará en el punto siguiente, Lukács muestra que la emergencia de esta nueva instancia ontológica resulta de una unión de aspectos propios de la naturaleza con los del ámbito social. Esto en sí no sería nada novedoso sino porque Lukács hablase de “su ininterrumpida, en extensión e intensión, constante superación en sentido de una pura socialidad”. El valor aparecerá así como una nueva realidad ontológica que supone la disolución de la naturaleza que es “socializada” de una manera cada vez más abstracta, tan abstracta que puede incluso prescindir de su base natural, pero no por ello no menos real³¹⁰, y que determinará el movimiento de las entidades sociales.

Este carácter de disolución de los aspectos cualitativos de la naturaleza provoca una progresiva mercantilización de toda la realidad. Felipe Martínez Marzoa en su obra *La Filosofía de “el Capital”* señala este carácter totalizador del valor:

³⁰⁹G. Lukacs, *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, p.99

³¹⁰Cf. *Ibid.* p. 101

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

“Sin embargo, lo que Marx pretende encontrar como la naturaleza profunda del mundo moderno, quizá aún no llevada hasta sus últimas consecuencias en el momento en que Marx escribe, es el carácter de un mundo que *es* en la medida en que es una (al menos posible) mercancía”³¹¹

El carácter ontológico del valor lleva a fusionar lo natural y lo social en una nueva realidad, la mercancía. El hecho mismo del intercambio supone que lo que aparentemente sean productos particulares tengan determinaciones que provengan del todo social. La determinación de la misma no proviene de sus características naturales sino de su carácter funcional dentro del todo social. Es desde ese todo desde el cual se produce la distribución según las ramas de producción. Así dice Rubin desde sus *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*:

“La ausencia de una regulación directa del proceso social de la producción conduce necesariamente a la regulación indirecta del proceso de producción a través del mercado, a través de los productos del trabajo, a través de las cosas. Aquí el objeto de estudio es la materialización de las relaciones de producción y no sólo una “mistificación” o ilusión. Esa es una de las características de la estructura económica de la sociedad contemporánea”³¹²

La ley del valor impone una regulación de la totalidad social de carácter irracional. Y en tanto que la ley del valor es una ley ciega, en realidad son las propias cosas las que se adueñan de la propia regulación de la producción. Aquí yace uno de los aspectos más importantes de la teoría del capitalismo del Marx maduro, la noción de “fetichismo de la mercancía”, de la que se tratará más adelante.

La ley del valor explica por otro lado el movimiento del capitalismo. Tal como se ha visto el valor supone desde su modo de estructuración ontológica de la realidad la negación de todo lo cualitativo de la misma. Por lo tanto el único movimiento que le resta es el movimiento cuantitativo, el de superarse a sí mismo, el de aumentar. Así lo señala Marx en los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*:

“Ahora, el propio valor de cambio debe poner el punto de partida de la circulación, el punto de partida que era exterior a ésta y presupuesto a ella, y para el cual la propia circulación aparecía como un movimiento que se apoderaba de él y lo transformaba; ese punto de partida es el trabajo. Pero el

³¹¹F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983, p.103

³¹²I. I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, op.cit, p.54

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

valor de cambio ya no realiza esa operación como equivalente simple o como simple objetivación del trabajo, sino en calidad de valor de cambio objetivado y vuelto autónomo, que se entrega al trabajo y se convierte en su material tan sólo para renovarse a sí mismo y recomenzar a partir de sí mismo la circulación. Por eso, ya no estamos ante una simple equiparación, o ante una conservación de su identidad, como en la circulación, sino ante una *reproducción* de sí mismo. El valor de cambio se pone a sí mismo sólo como valor de cambio, mientras se valoriza, es decir aumenta su valor”³¹³

El problema que se plantea Marx es el problema de la propia existencia del valor de cambio. Está claro para Marx que el valor de cambio solo se realiza en el momento del intercambio. Ahora bien ¿quién pone el intercambio mismo? El valor de cambio presupone el intercambio incesante de mercancías y trabajo. Ahora bien, ¿Qué es lo que presupone el valor de cambio? Es el propio valor al aumentar su valor. Aunque Marx en este texto no utilice el término “valor” sin más, queda bastante claro que a lo que se está refiriendo es a lo que subyace bajo el valor de cambio y del cual éste es su manifestación.

Para Marx esta esencia subyacente al valor de cambio, que estructura todas las demás relaciones sociales, solo es susceptible de una cosa, de aumentar (lo que supone que sólo es susceptible de un cambio cuantitativo). Según M.L. Robles Báez durante este proceso la sustancia valor adquiere las siguientes determinaciones: 1- Es el producto de una relación social determinada, 2- es en sí misma una actividad en la cual y mediante la cual se constituye su relación de autodeterminación , 3- su autodeterminación tiene que realizarse en una secuencia de fases que constituyen su proceso de reproducción, 4- que su propio movimiento implique el ponerse a sí misma y sus determinaciones formales, 5- que su objetivo final sea incrementarse a sí misma³¹⁴. Todo esto supone que la plusvalía asume el rol ontológico de sujeto en el mundo socio histórico, con lo cual nos aproximamos a la idea de capital.

Estas caracterizaciones del valor, hacen de él una entidad que tiene en sí misma el proceso de determinación y cuyo proceso de autorrealización se actúa a través de una serie de momentos (por ejemplo, el trabajo, las mercancías, el dinero, la plusvalía). Esta asunción del rol de

³¹³K. Marx, *Elementos fundamentales de la crítica de la Economía Política*, op.cit, p.226

³¹⁴Cf. M. Robles Báez; “Marx. Sobre el concepto de capital”; trabajo presentado en *The Eastern Economic Association Annual Conference*, Boston, Massachusetts, noviembre de 1992

sujeto se realiza a través de un proceso. Es capital, en tanto reúne todos los elementos del proceso.

Por otro lado en el próximo punto va a quedar también de manifiesto la relación de la teoría del valor con una manera de estructurar socialmente el trabajo.

En resumen la teoría del valor nos muestra cómo el proceso económico de la sociedad capitalista se basa en la abstracción de todos los elementos cualitativos de las mismas a través de un proceso cada vez más abstracto que tiene profundas repercusiones en las sociedades, en el modo de entender las mercancías y el trabajo.

3.3 El trabajo abstracto como estructurador del capitalismo

El objeto del siguiente punto es abordar el concepto de trabajo en las obras del Marx maduro. En ese sentido siguiendo la lectura de M. Postone, se va a señalar cómo la noción de trabajo en las obras de madurez de Marx se diferencia de las nociones del marxismo de la Segunda Internacional, manteniendo la especificidad de ser una relación social dentro del capitalismo y determinado por la totalidad de este.

La lectura tradicional que se ha hecho del trabajo en el marxismo de la Segunda Internacional ha entendido el trabajo de una manera fija, no determinada por las relaciones de producción del capitalismo. M. Postone en su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*, señala:

“La diferencia entre un análisis fundado en el concepto de “trabajo”, como en la Economía política clásica, y uno fundado en la idea del carácter dual del trabajo-concreto y abstracto- en el capitalismo resulta crucial; es, según la frase de Marx, “todo el secreto de la concepción crítica”. Esto marca la diferencia entre una crítica social que parte del punto de vista del “trabajo”, un punto de vista que queda por examinar, y aquella en que *la forma misma del trabajo* es el objeto la investigación crítica. La primera se mantiene confinada en los límites de la formación social capitalista, mientras que la segunda apunta más allá de ella”³¹⁵

³¹⁵M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p.106

El problema de una crítica del capitalismo que mantenga intocado el concepto de trabajo, la primera de las que se apuntan en el texto, corre el peligro de confundir el trabajo en el capitalismo con una hipotética idea “tranhistórica” (según la terminología del propio Postone) del trabajo. Este punto es de suma importancia de cara a la posterior confrontación con Habermas. Esto es así, porque la idea de una supuesta equiparación del trabajo con una razón instrumental, que sostiene Habermas³¹⁶, unidireccional y transcultural, separable de todo contenido de valor sólo es compatible con una idea de trabajo de carácter transhistórico. Si se rompe con esta idea, si el trabajo queda ligado a lo que una determinada forma social hace de él, que es lo que aquí siguiendo la lectura de Postone se va a hacer, la distinción entre lo la razón instrumental y la racionalidad normativa resultará más difícil de realizar.

Para Postone, Marx va a hacer una crítica intrínseca del trabajo tal como se da en el capitalismo, es decir una crítica no al trabajo en general sino al trabajo dentro de una determinada formación histórica. Esta crítica ya está presente en la presentación de la Teoría del valor que hizo Rubin y Postone reconoce al citarle:

“Una de dos cosas es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor tiene también un carácter material reificado. O el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe entenderse como un fenómeno social conectado con una forma social de producción determinada. No es posible reconciliar un concepto fisiológico del trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que él mismo crea”³¹⁷

Rubin rompe con la idea de que el trabajo se estructura con características concretas del mismo (aunque parezca abstracta el gasto fisiológico de trabajo está conectado a la concreción del mismo) y conecta el trabajo (trabajo abstracto) con la forma social en la que se incluye a través de la categoría de valor. El carácter estructurador de lo social que posee el valor hace que el trabajo se estructure según esa función.

Así, el trabajo en el capitalismo se distancia de las necesidades de los trabajadores. Aquí es preciso hacer una distinción importante. Marx distingue entre dos tipos de trabajo: el trabajo concreto y el trabajo

³¹⁶Cf. J. Habermas, *Trabajo e interacción en Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2002

³¹⁷M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p. 208

abstracto. El trabajo concreto es el que proporciona valor de uso. El trabajo abstracto se realiza en función de lo que la estructura de una sociedad marcada por el valor señala, se hace a cambio de un salario y su contenido no tiene nada que ver con el plexo de necesidades del trabajador. Esto no significa que en las sociedades capitalistas no se dan a un lado el trabajo concreto y el trabajo abstracto, por el contrario en la mayor parte de los casos es así (teniendo en cuenta la importante excepción que supone el trabajo doméstico, excepción que ha generado un intenso debate en el feminismo marxista).

Las sociedades en las que predominaron formas de trabajo asimilables al trabajo concreto fueron las sociedades precapitalistas (en las que no es posible desligar el trabajo del contexto cultural que le da sentido). Es en el capitalismo donde se invierten los papeles. Es el trabajo abstracto el que se convierte en dominante. En realidad se habla de trabajo concreto pero sin desgajarlo del trabajo abstracto, como la otra faz que posee el trabajo abstracto. Señala Postone respecto al significado del dominio del trabajo abstracto:

“En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía, sin embargo, un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas. En lugar de ello, el trabajo mismo-tanto directamente como expresado en sus productos- reemplaza esas relaciones sirviendo de medio “objetivo” por el que se adquieren los productos de otros. *El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas....* De ahí que más que estar mediado por relaciones sociales abiertas o “reconocibles”, el trabajo determinado por la mercancía aparece mediado por un conjunto de estructuras que –como veremos- el mismo constituye”³¹⁸

El hecho de que el trabajo abstracto pase a ser predominante produce que este se convierta en un modo de relación social cerrada en sí misma en la que los distintos tipos de trabajo aparecen remitiéndose sólo al trabajo abstracto. Mientras que en las sociedades precapitalistas el fin externo cultural de los trabajos es detectable (p. ej. el engrandecimiento de la ciudad antigua tal como señala Marx en el capítulo dedicado a las “Formas que preceden a la producción capitalista”), en el capitalismo esto no ocurre. En la sociedad capitalista el trabajo no remite a nada exterior a sí mismo. El

³¹⁸M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. pp.213 y 214

movimiento del trabajo en el capitalismo sólo se rige por la ley del valor: por el proceso de autovalorización del capital. Y así como el trabajo abstracto no hace referencia a ninguna instancia exterior de la cultura, lo que sí que consigue es lo opuesto, subordinar el conjunto de las relaciones sociales a la forma del trabajo abstracto y a la ley del valor. Así según Postone:

“Según Marx, por tanto, una característica de la sociedad moderna o capitalista es que, puesto que las relaciones sociales que caracterizan básicamente a esta sociedad, existen tan sólo de manera objetivada. Tienen un peculiar carácter objetivo y formal, no son abiertamente sociales y están caracterizadas por la totalizadora dualizadora antinómica de lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo homogéneamente general. Las relaciones sociales constituídas por el trabajo determinado por la mercancía no vinculan a las personas unas a otras de una manera abiertamente social, sino que, por el contrario, el trabajo constituye un ámbito de relaciones sociales objetivadas que tiene un carácter aparentemente no social y objetivo y, como veremos, separado y opuesto a la agregación social de individuos y sus relaciones inmediatas....Puesto que el ámbito social que caracteriza a la formación capitalista está objetivado, no puede ser adecuadamente abordado en términos de relaciones sociales concretas”³¹⁹

La satisfacción de las necesidades en términos de valor de uso y por tanto mediante el trabajo concreto no tiene validez a nivel de conformación del nivel social (en todo caso sólo a nivel doméstico). Toda demanda de satisfacción de necesidades individuales y por tanto en términos de valores de uso depende y está subordinada al trabajo abstracto (hasta el punto de que esta satisfacción puede ser suprimida si va en contra de los intereses de la realización del valor), es por ello que todas las relaciones sociales acaban siendo mediados (o son susceptibles de ser mediados) por el trabajo abstracto. Es tal la fuerza de configuración de la realidad social por el trabajo abstracto que Postone señala:

“Al ser una mediación social autofundada, el trabajo constituye una determinada especie de conjunto social, una totalidad. Podemos clarificar la categoría de totalidad y del tipo de universalidad que se le asocia mediante la consideración de la clase de generalidad vinculada a la forma mercancía.

³¹⁹*Ibid.* pp. 218 y 219

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

Cada productor produce mercancías que son valores de uso particulares y que a la vez, funcionan como mediaciones sociales”³²⁰

Postone está indicando cómo el trabajo abstracto, debido a su carácter de totalidad clausurada en sí misma, se constituye como sujeto en el sentido hegeliano del término, como el motor configurador de la realidad social (hay que tener siempre presente que el trabajo abstracto constituye al valor)³²¹. Por otro lado, esta característica esencial del capitalismo está ligado con el surgimiento de una clase social, que como clase vinculada al trabajo abstracto, ya representa la potencialidad de configurar toda la realidad social, el proletariado.

En este punto es quizá necesario recapitular lo hasta aquí conseguido y conectarlo con los objetivos centrales del trabajo. El objetivo de la primera parte del trabajo era mostrar lo que aquí se ha denominado “paradigma del trabajo en Marx”, es decir la concepción del trabajo como eje configurador de la realidad social y cultural. Habiendo tomado como punto de partida la concepción de los *Manuscritos de economía y filosofía*, se tenía que mostrar que éste se mantenía y se desarrollaba en el Marx de madurez.

¿Se mantienen las líneas centrales del paradigma del trabajo? Estas eran: 1- que el trabajo mantiene un contenido normativo y 2- que el trabajo se mantiene como centro configurador de la vida social. Sobre lo primero es conveniente decir lo siguiente, el carácter abstracto del trabajo que es el que domina en la sociedad capitalista, puede generar la imagen de un trabajo axiológicamente neutro. La razón de ello es que el trabajo en el capitalismo en tanto trabajo abstracto no tiene una finalidad externa al mismo. Ahora bien, esa neutralidad axiológica sólo lo es de un modo aparente. Entrando en la segunda cuestión, la neutralidad axiológica del trabajo en el capitalismo sólo se mantiene a costa de la represión de los conjuntos vitales de sentido. Si entendemos por neutral el no mantener un contenido concreto, se podría decir que sí es neutral. Ahora bien la apariencia de neutralidad axiológica del capitalismo se consigue a costa del avasallamiento de lo que Habermas denominará “mundo de la vida”, lo que se verá con más detalle en el capítulo dedicado a la cuestión de la subsunción del trabajo abstracto en el capital. También hay que señalar que

³²⁰M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit., p.215

³²¹*Ibid.* p. 221

esa neutralidad esconde en realidad dentro de su esquema el dominio de la burguesía sobre el proletariado. En ese sentido podemos decir que la configuración del trabajo abstracto no es neutra sino que se hace a favor de las clases dominantes, esto es, de la burguesía y de las clases que puedan ser sus aliadas coyunturales, de la misma manera que la técnica asociada al trabajo abstracto no es en modo alguno neutral.

Respecto a 2- , es decir el mantenimiento del trabajo como eje configurador de la realidad social y cultural creo que se pone de manifiesto que esta característica se mantenía. Las diferencias que en mi opinión se producen se manifiestan en un punto. En los *Manuscritos de economía y filosofía* Marx no era muy preciso acerca del modo en que el trabajo se relacionaba con el hecho de la alienación. Se mantenían algunos puntos claros sobre este punto (el carácter causal de la propiedad privada, extrañamiento respecto al conjunto del género humano). Sin embargo ahora con la concepción del par trabajo abstracto/trabajo concreto mas toda la concepción teórica que lleva detrás (la Teoría de la plusvalía) la concepción del trabajo como eje central de la dinámica cultural (como se va a ver en el capítulo referente al “Fetichismo de la mercancía”) está mucho más articulada, lo que nos indica que estamos ya en la fase de madurez del paradigma.

Por lo tanto, en su periodo de madurez, Marx sostiene una concepción del trabajo que- cimentada en el dominio del trabajo abstracto sobre el trabajo concreto- mantiene al trabajo como eje sobre el que giran todos los procesos sociales en el capitalismo. El trabajo abstracto supone una distorsión de gran calibre en el modo de darse éste, distorsión que extenderá al conjunto de la formación social (lo que se verá en el capítulo siguiente dedicado al fenómeno de la “subsunción del trabajo asalariado en el capital” y que se presentará en la forma de “Fetichismo de la mercancía” (que se verá en el punto 3.5).

3.4 El Fetichismo de la mercancía

El objeto de este punto es el estudio del concepto de fetichismo de la mercancía, central en pensamiento del Marx maduro y correlativo con el concepto de alienación. En primer lugar se va a estudiar en qué consiste el

mismo y su correlación con el concepto de trabajo abstracto. Después se verán los efectos del mismo, tanto en el trabajo como en el sujeto trabajador y posteriormente se verá el reflejo del fetichismo de la mercancía en la misma constitución de las categorías centrales de la economía.

Marx abre el capítulo 4 de la Sección primera del primer libro de *El Capital* con la siguiente aseveración:

“A primera vista, una mercancía parece un objeto trivial, obvio. De su análisis resulta que es una cosa muy complicada, llena de sutilezas metafísicas y de caprichos teológicos. En cuanto valor de uso no hay nada misterioso en ella, ya la considere bajo el punto de vista de que considere bajo el punto de vista de que con sus propiedades satisface necesidades humanas, o que recibe estas propiedades solamente como producto del trabajo humano. Es evidente que, con su actividad, el hombre cambia las formas de las materias naturales de una manera útil para él. La forma de la madera se modifica se modifica, por ejemplo cuando se hace de ella una mesa. Esta no deja de ser madera, algo corriente y sensible. Pero en el momento en que se presenta como mercancía, se transforma en un objeto sensiblemente suprasensible. No sólo se apoya con las patas en el suelo, sino que ante todas las demás mercancías se presenta patas arriba, y de su cabeza salen caprichos más extravagantes que si se pusiera a bailar”³²²

Las consideraciones que está haciendo Marx sobre la mercancía señalan cómo en el momento en que las mercancías comienzan a apartarse de su función como valor de uso, es decir cuando acaban sometidas al valor de cambio, la función de las mismas comienza a alterarse. En primer lugar Marx emplea dos expresiones que son interesantes en resaltar. Una la expresión “objeto sensiblemente suprasensible” y por otro lado el uso de las expresiones “teología” y “metafísica”. En mi opinión este tipo de expresiones no deberían ser tomadas en sentido metafórico sino por lo contrario deberían de acercarse al significado más literal del término³²³. Debemos recordar que Marx participó en el movimiento de la crítica a la religión y comprendió que la mercancía va a ocupar poco a poco el lugar social que antaño ocupara aquella. La mercancía pasará a poseer funciones que tenía antes la religión. En primer lugar hace que los objetos producidos adquieran un carácter trascendente y en segundo lugar hace que la

³²²K, Marx, *El Capital*, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 101 y 102

³²³Cf. A Bihr, “La critique du fetichisme economique, fil rouge du Capital”; op.cit. p.5

mercancía, desde esa posición de trascendencia ante el ser humano, rija por completo la vida social. Más adelante señala en este mismo sentido:

“Por lo tanto el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Más bien el valor transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde procuran los hombres descifrar el sentido del jeroglífico penetrar el secreto de su propio producto social, lo mismo que lo es el lenguaje”³²⁴

La realidad se le presenta a los seres humanos de una manera invertida. Ante un mundo sometido a la ley del valor, los seres humanos se encuentran ante una realidad que aparentemente no les pertenece y que no llegan a entender. Los elementos que poseen inteligibilidad para ellos (como muchas categorías económicas) se les aparecen como distorsionados y formando combinaciones extrañas³²⁵. Este elemento de ininteligibilidad de la realidad también era señalado por Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* cuando señalaba:

“Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida de objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación (...)”

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es”³²⁶

He considerado conveniente extenderme en la cita de los *Manuscritos* por la siguiente razón: El concepto de alienación que se muestra en estos párrafos tiene muchos elementos de semejanza con los de *El Capital* de Marx. La semejanza que más salta a la vista es la de cómo la realidad a cuya transformación contribuyen los trabajadores con su trabajo

³²⁴*Ibid.* p.105

³²⁵Cf. N. Kohan, *El Capital. Historia y método*, op.cit. pp.197 y 198

³²⁶K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 105 y 106

se separa de estos y se convierte en un elemento trascendente que se vuelve en contra de los trabajadores³²⁷. Estos experimentan esa realidad extrañados, como si ante una realidad hostil e ininteligible se tratara.

En mi opinión esta semejanza entre alienación y fetichismo de la mercancía es sumamente importante pues a mi parecer muestra la conexión subyacente entre las dos partes de la obra de Marx que o bien no se tuvo en cuenta o bien se negó. Muestra que la problemática de la alienación continuó siendo central al Marx de *El Capital*³²⁸. A continuación se verá como el concepto que aparecía ligado al concepto de alienación, el de trabajo, también aparece ligado al concepto de fetichismo de la mercancía. En concreto es la escisión entre trabajo concreto y trabajo abstracto, junto con el predominio de este último, lo que aparece como causa, a los ojos de Marx del “Fetichismo de la mercancía”. Así en el capítulo de *El Capital* que se viene citando señala:

“¿De dónde nace, pues, el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto adopta la forma de mercancía? Evidentemente de esa misma forma. La igualdad de los trabajos humanos recibe la forma objetiva de la misma objetividad de valor de los productos del trabajo, la medida del gasto de fuerza de trabajo humana mediante su duración recibe la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo, y por último, las relaciones de los productores en que se actúan esas determinaciones sociales de sus trabajos reciben la forma de una relación social de los productos de trabajo.

Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos”³²⁹

Es el hecho de la socialización absoluta de las mercancías y del trabajo dedicado a fabricarlas lo que produce el fetichismo de la mercancía³³⁰. Esta socialización hace que la mercancía no sea el producto de una necesidad realmente sentida por el consumidor. Lo que determina la producción de la mercancía es ser portadora del valor de cambio, que es

³²⁷Cf. W. Bonefeld, , “Sobre el tiempo del trabajo abstracto”; *Herramienta. Página para el debate y la crítica marxista*, nº 44, Junio de 2010

³²⁸Cf. G. Bedeschi, *Alienación y fetichismo en el joven Marx*, Alberto Corazón, Madrid, 1975, p.136

³²⁹K. Marx, *El Capital*, op.cit. pp. 102 y 103

³³⁰M. Postone, *Tiempo trabajo y dominación social* , op.cit, pp. 237 y 238

como se señalaba con anterioridad en el punto dedicado a la teoría del valor, la exteriorización del valor. La mercancía puede tener un valor de uso, pero el valor por el que se juzga a la misma, el que llevará a la decisión de ser fabricada será el valor de cambio. Por otro lado el trabajo que se empleará para producirla no será trabajo concreto, porque la intención que rige la producción de la mercancía no será en modo alguno la satisfacción de necesidades concretas, sino la generación de valor de cambio. Esta distorsión se reflejará en la vida de los seres humanos que por un lado experimentarían cómo los productos que compran se apartan de las necesidades reales y que el trabajo que realizan no tiene como resultado la satisfacción de los mismos. Así la estructura antropológica del ser humano queda modificada por la existencia del fetichismo de la mercancía.

G. Lukács en una de sus principales obras que tuvo como efecto el comenzar a demoler la imagen de Marx de la Segunda Internacional, esto es, *Historia y conciencia de clase* de 1923, escribió uno de los comentarios más importantes que se ha hecho sobre el fenómeno del fetichismo de la mercancía en la dirección sobre los procesos de trabajo tal como se viene señalando. En el capítulo del libro titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado” describió entre otras cosas los efectos del fetichismo de la mercancía. Por un lado señala cómo la estructuración del trabajo en el capitalismo tiene como efecto la destrucción del proceso orgánico del trabajo:

“Lo principal es para nosotros el *principio* que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*. Las transformaciones decisivas que con él se producen en el sujeto y el objeto del proceso económico son las siguientes: en primer lugar la computabilidad del proceso del trabajo exige una ruptura con la unidad del producto mismo, que es orgánico-irracional y está siempre cualitativamente determinada..... La descomposición racional-calculística del proceso aniquila la necesidad orgánica de las operaciones parciales referidas las unas a las otras y vinculadas en unidad en el producto (...)

En segundo lugar, esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto....Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso de trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, de un sistema mecánico con el que se

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

encuentra como algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad”³³¹

La fragmentación del trabajo, que tiene que responder a unas necesidades determinadas hace que la inteligibilidad total del proceso de trabajo se rompa en procesos parciales que el sujeto ya no puede controlar porque van destinadas a la satisfacción de necesidades de índole diversos y de diferentes sujetos (lo producido adquiere un carácter polivalente). De ahí la inserción de métodos de cálculo en el proceso de trabajo (taylorismo). Por otro lado, la unidad del ser humano se va descomponiendo en tanto en cuanto éste pierde el proceso de control de la producción de la misma realidad. Por un lado, un trabajo que ya no puede ser integrado en el mundo de la vida del trabajador. En ese sentido Lukács afirma que el ser humano desarrolla una “actitud contemplativa” ante el trabajo que realiza. Por otro lado las necesidades le vienen impuestas al ser humano desde fuera, con lo que pierde el control de la totalidad social.

Dentro del estudio del fetichismo de la mercancía se ha planteado otra cuestión. La expresión “fetichismo de la mercancía” puede sugerir una manera un tanto subjetiva de entender el fenómeno. Parecería que estuviéramos ante un hecho de la percepción de la realidad social y no ante un movimiento de la realidad misma. Un autor que ha insistido en esa apreciación es Nestor Kohan quien en su libro *El Capital: Historia y Método*. Refiriéndose al proceso de “personificación” de los objetos y “cosificación” de las relaciones sociales apunta:

“Los sujetos se vuelven objetos y los objetos se transforman en sujetos. Una inversión radical que sucede en la misma realidad, no es un error de nuestra, en nuestros ojos, en nuestra visión del asunto, en nuestra percepción. La apariencia invertida está en la misma realidad”³³²

Kohan está señalando la clásica dicotomía de la filosofía entre sujeto y objeto. Lo que va a advertir es que en el fenómeno del fetichismo de la mercancía se va a producir una inversión real entre sujeto y objeto, en el devenir del proceso histórico:

³³¹G. Lukacs, “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase de*. Orbis. Vol. II, p.13

³³²N. Kohan, *El Capital: Historia y método* op.cit. p.170

“En la teoría del fetichismo de *El Capital* Marx da una vuelta de tuerca a ese problema: esa escisión dualista- para más datos invertida- entre el sujeto y el objeto aparece por razones estrictamente sociales e históricas. La teoría del fetichismo (que Marx no había elaborado en su juventud) explicaría el por qué de esa inversión escindida o de esa escisión”³³³

La escisión entre sujeto y objeto supone la aparición de una realidad fuera del sujeto trascendente a éste. La concepción de la filosofía y del conocimiento científico como praxis implica que el acto de conocimiento no se puede separar del acto de construcción de la realidad. Por lo tanto la fijación de una realidad exterior supone una escisión dentro de la realidad histórico-social. El fetichismo de la mercancía supone un paso más en esta inversión. Uno de los aspectos donde se manifiesta esta inversión entre sujeto y objeto es en la aparición de una legalidad económica que el sujeto no puede superar sino acoplarse a ella. Así señala Kohan:

“Porque presuponer una objetividad ahistórica de las categorías económicas (valor, dinero, capital, renta, interés,...) y de las leyes económicas como si la objetividad de ambas existiera y operara al margen de la subjetividad social, de manera automática, implica según Marx, caer en el fetichismo”³³⁴

La reificación de las leyes económicas, su consideración como leyes ahistóricas es uno de los elementos más importantes del fetichismo de la mercancía, en tanto en cuanto supone la enajenación de la Praxis de los seres humanos en cuanto tal praxis. La tarea que Marx se propuso en *El Capital* era romper con esa fetichización de las leyes económicas y emprender la crítica de la economía política.

Se ha visto en el presente capítulo como el fetichismo de la mercancía supone para el ser humano la emergencia de una realidad antagónica resultado de la forma que en el capitalismo se estructuran trabajo abstracto y teoría del valor.

3.5 La subsunción del trabajo asalariado en el capital

En el presente punto se aborda la cuestión de la subsunción del trabajo asalariado, que se halla desarrollada en el capítulo VI (inédito) de

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.* p. 170

El Capital. En primer lugar se estudiará el concepto y su diferenciación interna, para pasar más tarde a explicar la potencialidad del concepto para explicar la influencia del trabajo en la configuración de la totalidad social avanzando algunas líneas de posible confrontación con Habermas que se ampliarán en la segunda parte

El problema al que responde el concepto de “subsunción” es el intento de explicar cómo las concepciones de trabajo abstracto, valor, plusvalor se plasman en la realidad laboral y en la sociedad que la circundan. Marx en el capítulo VI del libro I del capital entrará ya a definir el concepto de subsunción atendiendo a la distinción que realizará entre subsunción formal y subsunción real. Sobre la subsunción formal afirmará:

“El proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la autovalorización: de la creación de plusvalía... Es a esto a lo que denomino subsunción formal del trabajo en el capital.”³³⁵

Mas adelante apunta:

“Denomino subsunción formal del trabajo en el capital a la forma que se funda en el plusvalor absoluto...”³³⁶

Este primer modelo de subsunción, de carácter básico apunta a la realización de la condición fundamental de la existencia del capitalismo, esto es, a la separación de los productores respecto de los medios de producción en lo referente a la propiedad de los mismos y la aparición del empresario capitalista como figura diferenciada, por ejemplo, del maestro de los gremios medievales que a fin de cuentas era también un trabajador. De todas maneras en esta forma de subsunción no se modifica la estructura del trabajo sino que se toma tal cual preexistía. Ahora bien, la presión por aumentar el plusvalor lleva a métodos diferentes que lo conducen a aumentar el plusvalor absoluto. E. Dussel en su obra *Los Manuscritos de 1861-1863. Hacia un Marx desconocido* señala:

“Una vez que la jornada de trabajo ha alcanzado un máximo físicamente imposible de superar, cumpliendo sin embargo con la “tendencia del capital” a poner mas plusvalor, sólo le queda al plusvalor relativo el

³³⁵K. Marx, *El Capital. Capítulo VI (inédito). Resultado del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México DF., 2001, pp. 54 y ss.

³³⁶*Ibid.* p. 54 y ss,

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

“acortamiento (Verkürzung) del tiempo de trabajo necesario”. Entiéndese que la finalidad de esta tendencia no es en sí, aumentar la productividad de la fuerza productiva y ni siquiera disminuir el tiempo de trabajo necesario, sino aumentar el *plusvalor*. Si la jornada no puede crecer más, es la normal; si el salario no puede descender, hay un solo camino para el nuevo tipo de plusvalía (...) “Esto es posible solamente, por el aumento de la productividad del trabajo o lo que es lo mismo, por un mayor *desarrollo* de la potencia productiva (...) del trabajo”³³⁷

El cambio de modelo de extracción de plusvalor hace que se pase plusvalor absoluto al plusvalor relativo. La diferencia entre ambos estriba en que el plusvalor absoluto consiste esencialmente en que al trabajador se le hace trabajar más horas de las necesarias para satisfacer sus necesidades, extrayendo la plusvalía de esa diferencia, mientras que el plusvalor relativo supone aumentar la intensidad del trabajo para que el tiempo de trabajo destinado a satisfacer las necesidades de la mano de obra disminuya. Según Marx:

“En la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero (...)

En la subsunción real del trabajo en el capital hacen su aparición en el proceso de trabajo todos los *changes* que analizáramos anteriormente. Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala se llega a la aplicación de la ciencia y la máquina a la producción”³³⁸

La subsunción real, basada en el paso de la extracción de plusvalor desde el plusvalor absoluto al plusvalor relativo, supone el desarrollo de las fuerzas productivas hasta llegar a que estas adquieran un carácter social. Estamos ya en el periodo de la introducción de la maquinaria en gran escala en la industria. Es necesario recordar, conforme hace Dussel en la anterior cita, que esta introducción se debe no tanto a la voluntad de aumentar la productividad como a la necesidad de aumentar el plusvalor, pues es indicativo del modo que se realiza la racionalización de la producción en el capitalismo. Por otro lado el obrero pierde el poco control que aún le

³³⁷E. Dussel, *Los manuscritos de 1861-1863: Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, Mexico D.F, 1988, Cap. 5 “El plusvalor relativo”

³³⁸K. Marx, *Capítulo VI. (inédito)*, op.cit., p. 59

quedaba sobre el proceso de producción. Así según Carlos A. Castillo en el artículo “Notas introductorias sobre la subsunción del trabajo en el Capital”:

“La clave de todo ello está en el desarrollo complementario tanto de la máquina como de la fábrica que dan al capital una capacidad cada vez mayor de control sobre cada momento del proceso y sobre quienes lo ejecutan. Cuando la máquina toma el lugar del instrumento se produce una transformación esencial en el modo de producción al subsumirse materialmente el proceso de trabajo en el proceso de valorización” Esta profundización en el proceso de subsunción del trabajo en el capital no solo abarca las facultades estrictamente involucradas en el proceso de trabajo sino que va mas allá.”³³⁹

Según este mismo autor:

“Así, con la norma de consumo obrero, a través de la regulación de las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, se inicia un proceso, no solo de profundización, sino de ampliación de la subsunción real. Por otro, en la propia estructura fabril también se busca interiorizar las condiciones sociales, políticas y psicológicas de la transformación de la fuerza de trabajo por medio de dispositivos disciplinarios de coacción e implicación---¿ de los trabajadores, y en su beneficio jugaría un papel fundamental la capacidad de gestionar vínculos, emociones y representaciones simbólicas operantes en el orden en el orden productivo,...”³⁴⁰

El proceso de subsunción real llega al extremo de que la producción llega a ocupar todos los procesos vitales del trabajador o la trabajadora que ya orienta la totalidad de su vida en función del proceso productivo. Ahora bien esto no debe contemplarse desde la óptica del individuo aislado sino desde la estructura de toda la sociedad que queda alterada por el fenómeno de la subsunción.

C. A. Castillo y J. García López señalan en *Marx: entre el trabajo y el empleo*:

P4 “La socialización capitalista a diferencia a diferencia de lo que supone el “modelo producción” se presenta no como la producción de realidad social mediante la apropiación privada de las “actividades”; sino como subsunción de todas las condiciones de vida (el trabajo entre ellas) bajo las exigencias

³³⁹C. A. Castillo, “ Notas introductorias sobre la subsunción del trabajo en el capital”; *Nómadas: Revista crítica de Ciencias Sociales*, Octubre 2003

³⁴⁰*Ibid.*

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

de la organización social capitalista configura en relaciones de valor como socialización mediante la abstracción”³⁴¹

Es la totalidad de la vida social la que se ve implicada en el proceso de reproducción ampliada del capital. Esta implicación debe entenderse como subordinación de todos los procesos sociales al proceso de extracción de plusvalor. Esto afectará también a los procesos simbólicos y de generación de sentido³⁴² que se estructuraran de cara a la producción de plusvalía.

El interés que a mi entender posee el tema de la subsunción del trabajo asalariado en el debate se debe a tres razones: 1- Muestra como el trabajo es configurado de una manera determinante por el proceso de valorización del capital, 2- Muestra como el proceso de racionalización está marcado por la ley del valor y no por una racionalización unidireccional y 3- Podría mostrar como el “mundo de la vida” no sería una realidad neutra, sino que el poder que tendría el sistema económico capitalista de configurar la realidad social sería mucho mayor que la que esperaba Habermas.

No es mi intención hacer un análisis de estas tres cuestiones (lo que se hará en la siguiente parte) sino de adelantar ya algunos elementos del debate:

1. En primer lugar la idea de un carácter transhistórico del trabajo queda desmontada aquí. El trabajo es sometido en el capitalismo a una transformación debido a la influencia de la ley del valor. Este cambio afectaría a la concepción del trabajo de Habermas, que según Postone está influenciada por esta concepción.
2. En segundo lugar queda afectada la idea del modo en que se produce la racionalización en la esfera productiva. Se verá más adelante como esta cuestión es de gran importancia, puesto que Habermas concede gran importancia a la cuestión de la racionalización, postulando tres esferas de racionalidad: la instrumental, la normativa y la estético-expresiva³⁴³, quedando la

³⁴¹C. A. Castillo, “Notas introductorias sobre la subsunción del trabajo en el capital”; *Nómadas: Revista crítica de Ciencias Sociales*; Octubre, 2003

³⁴²Cf. J. Becerra, “La subsunción simbólica”; *Culturales*, año-vol III, número 006, Universidad Autónoma Baja California, Mexicali, julio-diciembre 2007, p.15 y ss.

³⁴³J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1988, pp.122 y sig.

racionalidad instrumental especialmente adscrita a la esfera del trabajo y la producción. El problema residirá en que Habermas concede una importancia determinante al proceso de racionalización sobre el desarrollo de las fuerzas productivas, cuando hemos visto que los cambios principales vienen determinados en última instancia por la necesidad de extracción del plusvalor. Por esta razón se puede plantear la cuestión de si Habermas ha identificado el proceso de racionalización con una forma de racionalización marcada por el capitalismo

3. La tercera cuestión haría referencia a un tema esencial en el pensamiento de Habermas, sobre todo a partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, consistente en el deslinde en lo que Habermas denomina “sistema”, en el que entraría lo referente al trabajo y a la producción y el “mundo de la vida” donde radicaría el núcleo de la acción comunicativa, y los elementos de sentido. El problema residiría en el hecho de la relación entre estos dos ámbitos, pues Habermas no piensa que el trabajo forme parte del mundo de la vida. Y tampoco piensa que el mundo de la vida esté determinado de tal manera por el proceso de extracción de plusvalor. Si bien Habermas habla claramente del proceso de colonización del mundo de la vida por parte del elemento “sistema”, el mundo de la vida tal como lo concibe Habermas tiene la suficiente consistencia propia para mantener dentro de sus límites al primero y además hacerlo sin desmontar el modo de producción capitalista (y además con la obligación de no hacerlo).

Estos son elementos que están presentes en la reflexión de Habermas sobre Marx y en el centro de la misma se encuentra la cuestión del trabajo, de su centralidad como elemento configurador de la cultura. Ellos conformarán la discusión de la segunda parte.

3.6 Los trabajos de Marx sobre la historia de las formaciones sociales

El objeto del presente punto es el análisis del capitalismo en tanto en cuanto supone una singularidad histórica. Se partirá del estudio del análisis de los presupuestos en los que se basaban las formas precapitalistas de la

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

sociedad (tribal, antigua, oriental y medieval) y la singularidad en los presupuestos sobre los que se levanta la sociedad capitalista presentes en el capítulo de los *Fundamentos para la crítica de la Economía Política* dedicado a las Formas elementales precapitalistas así como los cambios que hubieron de suceder para el establecimiento del capitalismo, estudiados por Marx en el capítulo dedicado a la acumulación originaria en *El Capital*.

Uno de los objetivos que se pretenden en esta primera parte del trabajo es mostrar como para Marx no existía una noción transhistórica del trabajo (utilizando la terminología empleada por Postone) sino que el trabajo va modulando sus condiciones de aparición según la formación social en que se da. Uno de los pasajes en los que aborda el tema es el capítulo antes citada, dedicado a las formas elementales precapitalistas. En este capítulo Marx analiza los supuestos que cada forma de producción alberga, entendiendo por tales supuestos la interrelación con los demás elementos culturales y políticos. Marx, en gran medida, contrapone la sociedad capitalista con el resto de formaciones sociales. Así dice:

“En la economía burguesa- y en la época de la producción que a ella corresponde- esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un mundo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el ((mundo)) moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*”³⁴⁴

La configuración cultural del capitalismo disuelve cualquier tipo de finalidad última concreta, y en su lugar aparece un conjunto de fines subordinados al proceso de valorización del capital. Eso produce su diferencia con respecto a las formas de vida precapitalistas, en el que el todo cultural aparece como subordinado a un fin concreto, lo que le da la apariencia de ser una forma civilizatoria superior. En ese sentido el capitalismo aparece como inferior, vulgar. La razón de esta aparente inferioridad radica, en mi opinión, en la disolución del trabajo concreto que inserta cada uno de los trabajos particulares en la totalidad de sentido de

³⁴⁴K. Marx, *Fundamentos para la crítica de la Economía Política*, op.cit. p. 448

una cultura (por eso parecen estas formas culturales como superiores). Esa disolución se produce por el predominio del trabajo abstracto, lo que supone la desconexión del trabajo individual respecto a fines colectivos (que desaparecen)³⁴⁵. De todas maneras, es necesario decirlo, el capitalismo supondría un avance respecto a las formas pre-capitalistas en tanto que supondría la ruptura con los fines unilaterales, aunque una superación defectuosa en tanto que no supondría la plena consciencia de este hecho.

Previamente a esta consideración Marx había hecho un repaso a diferentes formas de producción precapitalistas: el modo tribal, el modo antiguo (de forma romana), el modo oriental y el modo germánico. Más allá de las variaciones se podrían entresacar los siguientes elementos en común:

- La tierra aparece en todos los casos vinculada al conjunto de la comunidad política. Más allá de las variaciones que se producen en las distintas formas sociales, la propiedad de la tierra aparece subordinada a la pertenencia a la comunidad política.
- Los supuestos de la producción no tiene carácter de mercancía. Esto significa que la tierra, las herramientas, las habilidades no son hechos que pueda comprar o vender, sino elementos con los que ha de contar necesariamente comportándose ante ellos de una manera objetiva.
- La producción está ligada (pese a la existencia de formas de propiedad privada) al mantenimiento de la comunidad política y del todo cultural, hecho que determina la política de los excedentes.

Respecto a la cuestión de la propiedad privada en las formas antiguas, Marx refiriéndose a la forma romana señala:

“La comunidad –como estado- es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros sean agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan, y, en igual medida, la autonomía de estos resulta de su relación recíproca en tanto miembros de la comunidad, ((de la)) salvaguarda del *ager publicus* para las necesidades colectivas y para la gloria colectiva (...)Se relacionan con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero al mismo, en tanto ésta es su ser como miembro de la

³⁴⁵M.Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p. 216

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

comunidad, y el mantenimiento de sí mismo es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa. La comunidad, si bien ya aquí es un producto histórico no solo de fact sino también como algo reconocido como tal y que por lo tanto *tiene un origen*, es *supuesto* de la propiedad del suelo (...) pero esta pertenencia es mediada por el ser del estado y, por lo tanto por un *supuesto que es pensado* como divino.”³⁴⁶

En este pasaje en el que Marx intenta explicar el funcionamiento de la propiedad de la tierra se muestra cómo la producción en las sociedades pre-capitalistas no puede ser dissociada de los elementos normativos y políticos, así como religioso. El comportamiento como trabajador no se puede dissociar del de miembro de la comunidad, de perteneciente al ejército, del de practicante de una religión. En las formas antiguas todos estos elementos aparecen ligados de tal manera que el intento de dissociarlos desde nuestras categorías, las del capitalismo contemporáneo se muestra imposible. Esta imposibilidad se muestra en el escaso interés intelectual por la riqueza. Según Marx:

“Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza (...) La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos”³⁴⁷

Los elementos de evaluación del trabajo son por tanto diferentes. Aquí no hay expectativas de aumentar los beneficios, ni de generar plusvalías, ni de reinvertir el beneficio en forma de mejorar la maquinaria. Por el contrario el objetivo que se persigue es mantener la estructura política-social. Nuestras categorías con las que conceptualizamos el trabajo no son válidas para conceptualizar el sentido del trabajo en estas formaciones sociales.

La aparición del capitalismo tendrá que venir precedida por una revolución precisamente en estos presupuestos. Señala Marx sobre este proceso:

“...el comportamiento del trabajo con el capital, o con las condiciones objetivas del trabajo (presentes) como capital, presupone un proceso histórico, que disuelve las diversas formas en las cuales el trabajo es propietario o el propietario trabaja. Así, ante todo:

³⁴⁶*Ibid.* p. 447

³⁴⁷*Ibid.*

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

1. disolución del comportamiento para con la tierra –suelo- como una condición natural de la producción, con la cual el trabajador se comporta como con su propia existencia inorgánica, como con el laboratorium de sus fuerzas y el dominio de su voluntad. (...).
2. *Disolución de las relaciones* en las cuales él aparece como *propietario del instrumento*. Así como la forma arriba citada de la propiedad de la tierra supone una *entidad comunitaria real*, de igual modo, esta propiedad del instrumento por parte del trabajador supone una forma particular del desarrollo del trabajo manufacturero como *trabajo artesanal*; con esto se conecta el sistema de las corporaciones de oficio, etc.(...).
3. Implícito en ambos casos, que el trabajo antes de la producción- en consecuencia durante la producción, *antes* de la finalización de la misma- tiene en su posesión los medios de consumo necesarios para vivir como productor (...)
- 4- Por otro lado, disolución, igualmente, de las relaciones en las cuales los *trabajadores mismos*, las *capacidades vivas de trabajo* , están aún *inmediatamente* incluidas entre las *condiciones objetivas de trabajo* y como tales son apropiadas y son por lo tanto esclavos o siervos. Para el capital, el trabajador no es condición alguna de la producción, sino que sólo lo es del trabajo. Si él puede cumplirlo por de máquinas, o simplemente por medio del agua o del aire, tant mieux. Y el capital no se apropia del trabajador sino de su trabajo, no inmediatamente, sino por medio del intercambio”³⁴⁸

La aparición del capitalismo tiene que suponer un cambio de gran calado en la relación con la realidad. Hasta el advenimiento del capitalismo la realidad, tanto natural como humana es vista como un conjunto de formas fijas que están ahí a disposición del ser humano para la reproducción de una formación cultural que asimismo tiene una figura concreta. La irrupción del capitalismo supone el hundimiento de esta forma de relación con la realidad. Detrás del cambio de relación con la tierra está el cambio de la relación con la naturaleza, aparte de la cuestión del cambio del modo de posesión de la realidad. En el mundo precapitalista las potencialidades de la naturaleza están ahí como algo fijo. Esto quiere decir, que el ser humano las capta y las aprovecha si puede de cara a la utilidad en la permanencia de su mundo social y cultural. La llegada del capitalismo cambia la posición del sujeto de tal manera que, unido a un mayor desarrollo de la ciencia y la tecnología, “planta cara” a la misma naturaleza

³⁴⁸*Ibid.* p.458 y p.459

para obtener los máximos beneficios. Las formas naturales prefijadas se derrumban en el capitalismo, así como la relación con la tierra.

Otro tanto le ocurre al mundo de las herramientas y habilidades del trabajador. Antes del capitalismo estos se veían también como formas fijas, habilidades fijas, herramientas fijas, debido también a que las necesidades sociales tenían un carácter objetivo y fijo. También subyacía una visión antropológica del trabajador ligada a determinadas formas sociales de carácter estático. Los gremios medievales a los que alude Marx en este texto, suponían todo un proceso por el cual los individuos, generación tras generación aprendían un oficio (a veces durante un proceso de largos años), se habituaban al manejo de unas determinadas herramientas, lo cual suponía una configuración social orgánica. La llegada del capitalismo supone una nueva relación con el trabajo. El capitalista compra fuerza de trabajo en abstracto, cada vez en mayor medida, frente al artesano cualificado de los gremios. Por otro lado la aplicación de la ciencia a la industria rompe con el mundo fijo de las herramientas del pasado precapitalista.

El tema de la existencia de los fondos de consumo previo será una cuestión decisiva para la constitución del capitalismo, en tanto que la existencia de una mano de obra desprovista de medios de subsistencia es condición necesaria para el surgimiento de éste sistema:

“Lo que nos interesa aquí en primer lugar es esto: el proceso de disolución que trasforma a una masa de individuos de una nación, etc., en trabajadores asalariados (*dynamei*) (en individuos obligados al trabajo y a la venta de trabajo sólo a través de su carencia de propiedad), supone, por el otro lado, no que las fuentes de ingreso y, en parte, las condiciones de propiedad de estos individuos existentes hasta ese momentos han *desaparecido*, sino, a la inversa, que sólo su utilización ha cambiado, que la índole de su existencia se ha transformado, que han pasado a otras manos como *fondo libre* o también que han quedado en parte en *las mismas* manos. Pero esto es claro: el mismo proceso que ha separado a una multitud de individuos de sus relaciones preexistentes afirmativas- d'une maniere or d'une autre- con las *condiciones objetivas del trabajo*- suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, dinero o todo esto (en conjunto)- de su *ligazón vigente hasta entonces* con los individuos ahora separados de ellas. Estas aún existen bajo otra forma: como *fondo libre*, en el cual se han extinguido todas las viejas relaciones políticas, etc., y que aún están

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

contrapuestas a ese individuo desprovisto de propiedad sólo bajo la forma de valores, de valores con base firme en sí mismos”³⁴⁹

El surgimiento del capitalismo presupone la ruptura de la antigua comunidad política. Todas las variedades de las comunidades políticas de la antigüedad estaban unidas al menos por un punto, a saber, que la pertenencia a las mismas estaba ligada a las condiciones de subsistencia. La estructura política que permite el desarrollo del capitalismo tiene por fuerza que disociar ambos aspectos. Por un lado la introducción del Derecho propio de la modernidad tiende a suprimir los antiguos lazos comunitarios (referentes a la relación de propiedad o a los gremios). El efecto de esta ruptura es la aparición, por primera vez, de seres humanos abstraídos de condiciones objetivas que le ligen a una forma específica de producción. Con esta ruptura se acaba con la idea de un fondo de subsistencia previo y se abre el paso a un proceso creciente de proletarización de la población (es decir que sólo dependen de su fuerza de trabajo).

La implantación del capitalismo ha supuesto la ruptura mayor en la forma de darse el trabajo a lo largo de la historia. En esa ruptura ha jugado un papel central la supresión de los supuestos sobre los que se estructuraban las comunidades precapitalistas y así con, este cambio, el surgimiento del trabajo abstracto. Marx señaló como este proceso escondía un grado muy alto de violencia ejercido sobre los seres humanos. En el libro I de *El Capital* en el capítulo dedicado a la “Acumulación originaria” estudia las circunstancias concretas que posibilitaron la consolidación del capitalismo. En este capítulo se centra sobre todo en las circunstancias que se dieron en Inglaterra para el establecimiento. La primera fase de este proceso se dio con la expulsión de los pequeños propietarios rurales por los grandes señores:

“En la historia de la acumulación originaria hacen época desde el punto de vista histórico, todas las transformaciones radicales que sirven de palanca a la clase capitalista en formación; pero sobre todo los momentos en los que las grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo en calidad de proletarios libres. La expropiación de las tierras del productor rural, del campesino, constituye la base de todo el proceso”³⁵⁰

³⁴⁹ *Ibid.* 465

³⁵⁰ K. Marx, *El Capital*, op.cit., Libro I, Vol. III, p. 200

Marx pasa a narrar a continuación la serie de acontecimientos en los que se basa el proceso de desposesión a los campesinos. El más importante sin duda es el proceso de desposesión de las tierras comunales³⁵¹. Aquí se muestra cómo se produce el cambio en los supuestos de la producción. Las tierras comunales provenían de una concepción feudal de la producción, en la que el objeto de la producción era el mantenimiento del orden social del medievo. Aquí se producen una serie de cambios políticos y sociales que llevarán en los siglos XVI y XVII a la ruptura del concepto medieval de comunidad política: el nacimiento del Estado moderno. Las clases dirigentes, como señala Marx, “hacen palanca” y consiguen subvertir una economía basada en la agricultura en algo distinto.

De todas maneras Marx es consciente de que los antiguos campesinos que son expulsados de las tierras que trabajan no se convierten de manera inmediata en proletarios y esto es así porque se ha de dar un cambio en la estructura motivacional:

“Los expulsados por la disolución de las mesnadas feudales y la expropiación violenta e intermitente de las tierras, ese proletariado libre como los pájaros, no podían ser absorbidos por la manufactura incipiente con la misma rapidez con que los lanzaban al mundo. Por otro lado, estos seres que de repente se veían lanzados fuera de su órbita habitual de vida, no podían adaptarse con la misma celeridad a la disciplina de su nuevo estado. Se transformaron masivamente en mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación y en la mayoría de los casos por la fuerza de las circunstancias. A fines del siglo XV y durante todo el siglo XVI se dictó, por tanto, una legislación sanguinaria contra el vagabundaje. Los padres de la actual clase obrera fueron castigados, en primer lugar, por su forzada transformación en vagabundos e indigentes”³⁵²

Las grandes masas de campesinos expropiados fueron abocadas a la mendicidad. Marx señala como las personas provenientes del campesinado no estaban preparadas para el trabajo en las fábricas. En este sentido, creo que es importante tener en cuenta que la estructuración de una subjetividad proletaria supone la ruptura con las pautas del trabajo concreto del campesinado. El predominio del trabajo abstracto, sobre el trabajo concreto supone el cambio del dominio de la realización del trabajo por tareas concretas (que muchas veces requerían un trabajo muy duro) al trabajo

³⁵¹Cf. *Ibid.*

³⁵²*Ibid.* p. 223

sometido a disciplina de la manufactura y marcado por el reloj, con tareas fragmentadas. En ese sentido las “poor laws” (leyes para pobres) y el establecimiento de las “workhouse” estaban guiadas por una misma idea:

“De esta suerte, la población rural expropiada violentamente, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje fue sometida, mediante leyes grotescas y terroristas, a fuerza de palos, de marcas de fuego y de tormentos, a una disciplina necesaria al sistema del trabajo asalariado.

No basta con que las condiciones de trabajo se presenten como capital en un polo y que en el otro se presenten los hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. En el transcurso de la producción capitalista se va desarrollando una clase obrera que, por educación, tradición y costumbre reconoce como leyes naturales evidentes las exigencias de ese modo de producción”³⁵³

La constitución del proletariado supone la constitución de una clase social que además de estar caracterizada por la ausencia de medios de subsistencia se va “formando” en la interiorización constante de una disciplina inculcada con fuertes dosis de violencia. Es un proceso que duró bastante tiempo y que también requirió destruir el antiguo sistema de necesidades y generar uno nuevo.

En resumen, la instauración del capitalismo y de su modo de trabajo no supone, en mi opinión, una continuidad evolutiva que pudiera avalar una “noción transhistórica del trabajo” (según la expresión acuñada por M. Postone). Al contrario, el capitalismo y el modelo de trabajo ligado esencialmente a él (el trabajo abstracto), suponen una discontinuidad histórica respecto a las formas sociales precedentes. El trabajo en el capitalismo supone:

1. El derrumbe de formas sociales y culturales de carácter orgánico y concreto.
2. La aparición de una clase social compuesta por antiguos propietarios expulsados violentamente de sus antiguos trabajos de carácter concreto, ligados por nexos de sentido al todo de una forma cultural, que ya no pueden vivir más que de su propia fuerza de trabajo.

³⁵³ *Ibid*, p. 226 y 227

3. La formación de una subjetividad proletaria para soportar lo que supone el trabajo abstracto en el capitalismo, que incluiría fuertes dosis de violencia interiorizada. Por otro lado, se trataría al mismo tiempo de formar nuevas necesidades de consumo que sustituyan a las formas tradicionales.

En mi opinión, la forma de darse el trabajo en el capitalismo está fuertemente marcada por este modo de producción. Esto, a mi entender, inhabilita la “noción transhistórica del trabajo”. También pone serios problemas, a mi juicio, a la idea de una racionalización científico- técnica de carácter unidireccional. Esto es así porque la racionalización que se ha venido dando en el capitalismo es una racionalización marcada en realidad por el modo de darse el trabajo en el capitalismo, por el predominio del trabajo abstracto.

Lo anteriormente dicho tendrá consecuencias de cara a la confrontación con Habermas, en tanto en cuanto éste ha hecho de la confrontación con el “paradigma del trabajo” uno de los pilares más fuertes desde donde ha levantado su edificio teórico así como la confrontación con una razón instrumental abstraída de cualquier forma social.

3.7 Marx y la dialéctica tiempo de trabajo-tiempo libre y su influencia en el debate sobre el paradigma del trabajo

En este punto se va a abordar la tesis de un hipotético cambio de concepción en la conceptualización que Marx se hizo conforme se adentraba en la madurez de su producción teórica. Frente al cuestionamiento frontal del paradigma del trabajo que supone el desenganche del Marx de los *Manuscritos* frente al resto de la producción teórica de Marx, en especial a la relativa al periodo de madurez, esa separación atañe a una cuestión diferente aunque relacionada con lo anterior. Se trataría de saber si Marx mantiene la posibilidad de un trabajo emancipado una vez suprimido el capitalismo, cuestión que afectaría a su vez a la relación del pensamiento de Marx con el pensamiento de Habermas en esta cuestión.

Varios autores e intérpretes de la obra de Marx (entre los que podemos entresacar a autores como Ernest Mandel o Agnes Heller³⁵⁴) han abordado la cuestión de si Marx fue abandonando progresivamente la idea de un trabajo emancipado en una sociedad comunista. Siguiendo esta línea de interpretación, Marx se habría ido desplazando desde la idea del trabajo emancipado dentro de una sociedad comunista hacía la idea de un trabajo no emancipado pero una jornada laboral cada vez más reducida debido al control consciente de la clase trabajadora sobre los medios de producción y a la aplicación masiva de la técnica, que reduciría el tiempo de trabajo necesario a un mínimo.

Es necesario ir haciendo de entrada una precisión: Los autores que realizan esta interpretación no piensan (en especial A. Heller) que la parte de tiempo libre sea un ocio de carácter anómico, sino que se inclinan a postular una actividad libre que posee los caracteres que Marx suele dar al trabajo emancipado. Así, lo que frecuentemente se suele dar es una división del trabajo en dos esferas irreconciliables: el trabajo necesario cada vez más reducido en el tiempo, y una cada vez mayor cantidad de tiempo libre para ejercer el trabajo alienado.

El interés de la cuestión de cara ya a la confrontación con Habermas reside en el hecho de que Habermas hace énfasis en esta separación, negando la posibilidad del trabajo emancipado³⁵⁵³⁵⁶.

Aunque son varios los párrafos de Marx que se suelen citar acerca de este tema yo me voy a ceñir a dos. Uno de ellos es un texto de los *Elementos fundamentales de la Crítica de la Economía Política* y otro es un texto del libro III de *El Capital*. El interés del primero muestra como Marx acusa el impacto de la tecnificación dentro de su estructura teórica. El segundo texto es el texto “clásico” de *El Capital* en donde se muestra como Marx podría haber cambiado su concepción del trabajo. Así Marx señala en los *Grundrisse*:

“El trabajo ya no aparece recluido en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulada con respecto al proceso de producir mismo. (...). El trabajador ya no introduce el objeto

³⁵⁴De estos autores destacamos las siguientes obras. De E. Mandel *La formación del pensamiento económico de Marx*. De A. Heller *La teoría de las necesidades en Marx*

³⁵⁵J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1986, p. 405

³⁵⁶Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op.cit., p.100

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inscrito el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza. No es ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social (...). Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser y tiene que dejar de ser su medida y por tanto el valor de cambio deja de ser medida del valor de uso,”(...)

El interés que suscita este pasaje se debe a varias razones. Una es que en este párrafo Marx parece dejar de lado la ley del valor. Este podría haber sido sugerido por el hecho de que, al perder el contacto directo con el producto, ya no se podría trasladar la idea ricardiana de que el valor es la cantidad de trabajo medida en tiempo que interviene en la fabricación del producto. La interpretación que se ha venido siguiendo en el presente trabajo de la teoría del valor evita precisamente este punto. Ciertamente se postula una tasa promedio a la que el salario se aproxima en horas de trabajo pero en ningún caso se establece una relación rígida.

Habermas sin embargo sí que se ha visto afectado por interpretaciones de este tipo. En un escrito de su primera etapa (“Ciencia y técnica como ideología”) señala:

“La ideología básica del intercambio justo que Marx había desenmascarado teóricamente, se hundió también en la práctica. La forma de revalorización del capital en términos de economía privada sólo pudo mantenerse gracias a los correctivos estatales que supuso una *política* social y económica estabilizadora del ciclo económico. El marco institucional de la sociedad se repolitizó. Hoy ya no coincide de forma inmediata con las relaciones de producción, es decir, con un orden de derecho privado que asegura el tráfico económico capitalista y con las corresponsabilidades generales de orden del Estado burgués. Pero con eso se ha transformado la relación del sistema económico con el sistema de dominio”³⁵⁷

Lo interesante de esta cita y que la liga con la anterior (aunque salvando mucho las distancias de época) es que ambas parecen señalar que

³⁵⁷J. Habermas, “Ciencia y técnica como ideología” en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2002, p.82

la introducción masiva parecería anular la ley del valor (en Habermas sí que hay un movimiento en ese sentido). A partir de ahí el socialismo sólo puede ser entendido de una sola manera: control del aparato productivo para ponerlo a disposición de los trabajadores y sus necesidades y reducir fuertemente la jornada de trabajo.

Pero fue en *El Capital*, en concreto en un pasaje del libro III, donde Marx mostró una posición que aparentemente daba la razón a quienes negaban la posibilidad de un trabajo desalineado:

“La verdadera riqueza de la sociedad y la posibilidad de la ampliación constante de su proceso de reproducción no depende, por tanto, de la longitud del plustrabajo, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se efectúe. En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha (...). En este terreno, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral”³⁵⁸

Este texto es el que ha generado que se hablara de un distanciamiento del último Marx respecto a los textos anteriores y a la posibilidad de una negación de la perspectiva del trabajo emancipado. Quisiera hacer a continuación una reflexión al respecto, enlazándolo con el texto de los *Grundrisse*:

1. Respecto al texto de los *Grundrisse* pienso que no hay una negación del valor sino que Marx se limita únicamente a señalar la dificultad en determinados momentos de realizar la conversión valor de uso-valor de cambio a partir del trabajo concreto realizado. Las dificultades van desapareciendo cuando abandona

³⁵⁸K. Marx; *El Capital*, op.cit. Libro III. Vol. III, pp. 272 y 273

este enfoque más bien ricardiano de la teoría del valor y se adopta el enfoque de tomar como punto de partida una sociedad. Por otro lado es necesario señalar que el texto data de 1858 y que por tanto es bastante anterior a la publicación de *El Capital*, donde la Teoría del Valor juega un rol central.

2. Respecto al texto de *El Capital* hay que señalar lo siguiente. La división que hace Marx entre un “reino de la necesidad” y un “reino de la libertad” (que sería el dominante en la sociedad socialista) no implica que en el “reino de la libertad” impere un ocio pasivo. Más bien parece señalar que será lo contrario. La expresión “desarrollo de las fuerzas humanas” que utiliza para describirlo hace que este tipo de comprensión de la sociedad comunista sea diferente a la de los *Manuscritos*.
3. De todas maneras hay que señalar un punto a mi juicio muy importante. Marx pensó que en la sociedad comunista todo el trabajo pasaría a ser trabajo emancipado. Se puede sostener la postura de los dos reinos señalada antes, se puede incluso señalar que en la sociedad comunista desaparecería el trabajo. Ahora bien, ninguna de estas tres posturas por diferentes que parezcan necesariamente niegan el “paradigma del trabajo”. El núcleo de éste viene determinado por la idea de que el trabajo juega un papel central en la autoconstitución del ser humano a nivel de especie y es el eje sobre el que se construye la cultura humana, tanto a nivel cognitivo-instrumental, normativo y expresivo.

De cara a la discusión con Habermas, lo que interesará es sacar a la luz la línea argumental que sostiene para llegar a conclusiones como la anteriormente señalada. En ese sentido hay que señalar que Agnes Heller que muchas veces hacía planteamientos del tipo de dividir trabajo necesario/actividad libre, se enfrentó con Habermas alrededor de la defensa del paradigma del trabajo

Hemos llegado al final de la Parte Primera del presente trabajo. Recordemos que esta primera parte tenía por objeto presentar lo que se ha venido llamando a lo largo de la presente investigación el paradigma del trabajo en Marx. La idea central que se perseguía era mostrar cómo Marx sostiene una concepción del trabajo “fuerte”, es decir que para él el trabajo es central de cara a la configuración de toda la cultura humana. Para Marx

Primera Parte. Capítulo III
El concepto de trabajo en el Marx de madurez

el trabajo es esencial para la constitución del hecho social (el hombre es un ser genérico porque trabaja) y de cara a la reproducción de lo social.

Por otro lado creo que se puede mantener que la concepción de trabajo de Marx se mantiene a lo largo de toda su obra. Ciertamente en la última etapa de su pensamiento cambia la terminología respecto a la primera etapa ya que es la etapa donde Marx culmina la crítica a la economía política, pero esto no supone que haya ningún cambio en el fondo de las concepciones del trabajo a nivel de constitución de lo social. La tesis de una escisión entre una primera etapa de juventud y otra segunda etapa posterior de la obra presenta gran cantidad de problemas y no logra romper la unidad de fondo.

De ahora en adelante, en la segunda parte se va a ver una forma de conceptualizar lo social de manera diferente, la de Habermas, que va a dar mayor importancia a los elementos de carácter normativo y en general a lo simbólico dentro de la constitución de lo social. Habermas va a constituir buena parte de su pensamiento (sobre todo en su primera etapa) alrededor de la discusión con el pensamiento marxiano. Ello permitirá que, teniendo en cuenta lo visto hasta ahora, se pueda estudiar con los elementos conseguidos hasta este momento la contraposición entre los dos paradigmas.

SEGUNDA PARTE

La crítica de Habermas a Marx

Esta segunda parte del trabajo está dedicada al estudio de la crítica realizada por Habermas a la concepción del trabajo en Marx, así como al estudio de los supuestos que subyacen a dicha crítica y a los puntos más débiles de la misma, con el objeto de tomar una posición entre las dos concepciones de trabajo.

En este momento es preciso recordar las diferencias que habían sido planteadas en torno al concepto de trabajo. En el caso de Marx, se sostuvo que el autor sostenía una concepción fuerte de lo que es el trabajo⁷¹⁴. Por ésta se entendía que el trabajo era la instancia central en el desarrollo de la cultura humana que entraba a configurar otros aspectos de la cultura. En particular destaquemos dos: el aspecto normativo y el estético expresivo. Por otro lado, el trabajo se fundía con el concepto de praxis que ejercía un papel central en la configuración del pensamiento filosófico.

El grueso de la primera parte estuvo dedicado a 1- La exposición del núcleo del “paradigma del trabajo” en Marx, 2- En encontrar el encuadre filosófico del mismo, a través del concepto de praxis y 3- A mostrar que en la obra de Marx había una continuidad de base en lo referente a dicho paradigma. Todo esto se hacía pensando en la confrontación de ambas concepciones, la de Marx y la de Habermas, en la segunda parte.

Habermas tiene una concepción del trabajo diferente y diferente también de la importancia del trabajo en el conjunto de la cultura. Para Habermas el trabajo queda restringido a razón instrumental⁷¹⁵. Esto significa que los elementos normativos y estético-expresivos quedan separados del concepto de trabajo, lo que choca con la concepción de Marx⁷¹⁶. En segundo lugar se produce una ruptura en lo referente al autodesarrollo del ser humano. En este sentido la concepción materialista de la historia que se da con Marx, tiene como eje el trabajo (lógicamente en su versión fuerte). Por el contrario, en Habermas, acusando ya la debilidad del concepto de trabajo, el proceso del desarrollo histórico se abre al desarrollo autónomo del ámbito de lo normativo. Lo normativo en Habermas alude al ámbito en que los sujetos puedan iniciar entre sí interacciones que merecen el asentimiento de todos porque regulan los problemas de acción en beneficio de todos⁷¹⁷. En último término el trabajo

⁷¹⁴Cf. La introducción al capítulo 2 de la primera parte de la presente tesis

⁷¹⁵Cf. E.M. Ureña *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, 2008, p. 45

⁷¹⁶Cf. *Ibid*, p.42

⁷¹⁷Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols, Taurus, Madrid, 1988, pp. 127 y 128

pierde su papel ⁷¹⁸privilegiado en la reflexión filosófica, que había adquirido en forma de praxis.

La crítica del concepto de trabajo que Habermas realiza a Marx representa un elemento importante en el desarrollo de la obra del primero ⁷¹⁹ (hasta el punto que se puede decir que el entender esta contraposición entre los dos conceptos de trabajo es de suma importancia para entender el desarrollo del pensamiento del segundo). Habermas moviliza una gran cantidad de elementos conceptuales en esta crítica, sobre todo en los escritos de su primera etapa, de tal manera que para comprender la crítica que Habermas realiza a Marx es importante conocer y explicitar estos recursos o supuestos de los que se vale. Estos elementos serían los siguientes:

1. Reducción del trabajo a racionalidad instrumental. Este es posiblemente el elemento central de la crítica a la concepción del trabajo en Marx. Aduciendo la posibilidad de distinguir los elementos científico técnicos de los componentes normativos y expresivos, Habermas separa estos tres elementos constituyéndolos en tres elementos autónomos, en tres esferas del desarrollo cultural con principios autónomos de validez. Esto es sumamente importante porque Habermas va a aplicar una teoría de la racionalización con principios de desarrollo autónomos, acusando la influencia de M. Weber . El paso dado al señalar esferas de racionalidad autónomas supone no sólo separar de un lado los componentes instrumentales y a otro los normativos, sino además agruparlos en esferas de acción separadas entre sí, lo que acentúa el contraste con Marx, ya que el concepto de trabajo. Pero, además, con este enfoque se pierde el referente de la totalidad sociocultural que se le daba a las acciones, con lo cual estas pierden un referente último de sentido.
2. Habermas adopta una concepción transhistórica del trabajo (utilizando la terminología que Postone utiliza y a la que se volverá a recurrir). Basándose en los análisis antropológicos del trabajo realizados por A. Gehlen, hace del trabajo una categoría cuasi-transcendental (en el sentido kantiano) , asociada a los aspectos

⁷¹⁸

⁷¹⁹Cf. *Ibid.* p. 45

técnicos del desarrollo de la actividad humana. Este aspecto de la actividad humana no permite ninguna conexión con los elementos normativos, en tanto que lo normativo haría alusión al ámbito de las acciones coordinadas y consensuadas entre los individuos, ni con ninguna capacidad de reflexión autocrítica.

3. Habermas opera desde el supuesto de la superación de la teoría del valor de Marx. En textos como *Ciencia y técnica como ideología*, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* y en la *Teoría de la acción comunicativa*, cree superada la teoría del valor de Marx, entendiéndola desde un punto de vista cuantitativo. Ante el desarrollo del capitalismo tardío el primero señala la repolitización de las relaciones de producción. Esto tiene el efecto de que se afiance cada vez más la visión problemática del capitalismo hacia un problema de lucha de clases por la distribución de los productos. Por otro lado, esta pretensión de superar la ley del valor le hará romper con la visión clásica del marxismo de la economía y aceptar siquiera de modo implícito elementos de la economía keynesiana.
4. Habermas mantiene el problema del “fetichismo de la mercancía”. Ahora bien, al desactivar el centro de la teoría del valor de Marx, desplaza su significado. El “fetichismo de la mercancía” pasará a significar en obras como *Teoría y Praxis* o en *Ciencia y técnica como ideología* la dominación de la ideología tecnocrática y productivista. La superación de la misma supondrá el establecimiento de un proceso de diálogo sin restricciones, que al poner de relieve las necesidades de todos los afectados rompa con el dominio de esta ideología productivista.
5. Habermas asume el esquema dualista del marxismo de la segunda internacional, basado en el “Prólogo de la Contribución a la crítica a la economía política” que establece una división rígida entre los aspectos materiales del modo de producción (infraestructura) de los ideológicos (superestructura) así como del centro de la teoría materialista de la historia. Con la intención de superar estos y el dogmatismo inherente a esta visión, Habermas comienza una reconstrucción de la concepción materialista de la historia en su obra *La reconstrucción del materialismo histórico*, que insiste sin embargo en mantener una visión dualista del proceso de desarrollo

histórico. El cambio se produce al introducir los procesos de aprendizaje social como uno de los ejes directriz de la historia rompiendo por completo con la visión marxiana del proceso histórico.

6. En último lugar hay que aludir a una de las conceptualizaciones más importantes de Habermas, que se dan ya en su segunda etapa, en concreto en su Teoría de la acción comunicativa. Se trata de la conceptualización del todo social en dos ámbitos, el ámbito “sistema” y el ámbito de lo que denomina “mundo de la vida”. El ámbito referente al “sistema” (dividido a su vez en “subsistema dinero” y “subsistema poder”) se refiere al ámbito de las acciones coordinadas por mecanismos de carácter extralingüísticos, mientras que el ámbito referente al “mundo de la vida” se muestra dirigido por la acción comunicativa. De nuevo se va a ver reflejada aquí la dicotomía trabajo-interacción que atraviesa la obra de Habermas. Los aspectos relativos al trabajo quedan capturados dentro de lo referente a los elementos sistémicos, mientras que los elementos normativos entrarán en lo referente al “mundo de la vida”, estableciendo una separación bastante rígida entre ambos ámbitos. El concepto de “mundo de la vida”, que traduce el término alemán *Lebenswelt*, es un término procedente de la fenomenología de Husserl que tiene una gran importancia en el corpus teórico habermasiano. Según V. Domingo García Marzá:

“El concepto pragmático formal *Lebenswelt* se refiere, en contra, a todo *saber atemático*, pre-reflexivo, que subyace a los actos de habla. No se trata ahora del correlato del sujeto trascendental, sino de todo aquel saber que subyace a nuestra capacidad de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos”⁷²⁰

García Marzá explicita la concepción de “Mundo de la vida” o *Lebenswelt* como el saber de fondo, no cuestionado, pero que todos los individuos poseemos de manera innata y que nos permite relacionarnos unos con otros. Esta concepción permite superar el individualismo epistemológico y al mismo término dar legitimidad filosófica el ámbito de las relaciones naturales entre los seres humanos.

⁷²⁰Cf. V. Domingo García Marzá, “El mundo de la vida: Husserl y Habermas” en *Actas de la II semana de fenomenología. Sobre el concepto de Mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, p.248

Volviendo a lo anterior, la situación se hace más compleja si cabe ya que Habermas reconceptualiza lo señalado antes como dominio de la ideología tecnocrática y productivista como colonización del ámbito “sistema” sobre el “mundo de la vida”. Esto tendrá repercusiones en su concepción de la política socialista, que alterarán la visión tradicional de la misma como apropiación colectiva de los medios de producción en aras a una concepción del socialismo como establecimiento de la hegemonía del “poder comunicativo” sobre los dos subsistemas “dinero” y “poder”⁷²¹.

Por otro lado, un elemento que va a ser de máxima importancia en Marx es el que en Habermas se vaya a operar el cambio del paradigma de la conciencia por el paradigma del lenguaje⁷²². La teoría marxista está articulada en torno al paradigma de sujetos(colectivos) que actúan a lo largo de la historia. En el pensamiento de Habermas se va a dar la ruptura con ese modelo de ontología de lo social. La instauración del paradigma de la acción comunicativa supone la imposibilidad de pensar la historia haciendo referencia a grandes macrosujetos históricos. De alguna manera ésto interpela a algunos momentos de la obra de Marx, sobretudo en el momento en que Marx presenta una faz más hegelianizante, como es en el caso de los *Manuscritos de economía y filosofía*, en los que detrás de términos como “especie” o “género” se puede realizar una lectura de estos términos en sentido de un sujeto histórico⁷²³.

En ese sentido la misma concepción de clase social, que en este trabajo apenas se ha tocado, puede generar la idea que se está tratando con un sujeto histórico de carácter colectivo. La caracterización de la clase trabajadora o proletariado, como sujeto colectivo tal como se da en obras como *El Capital* o *El Manifiesto Comunista*, queda en entredicho en la obra de Habermas por el cuestionamiento de los sujetos históricos.

El cuestionamiento de los sujetos históricos, supone romper con algunos puntos con los que se ha dado el paradigma del trabajo. Este paradigma supone la primacía del esquema sujeto-objeto en la manera de entender el hecho del mismo. Ciertamente que en los *Manuscritos de economía y filosofía* aparece con fuerza el otro como horizonte constante de la

⁷²¹Cf. J. Habermas, “La crisis del estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en J: Habermas, *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona

⁷²²Cf. J. Habermas, “Epílogo” (1973) de *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1981

⁷²³Cf. J: Habermas, “El sujeto de la historia” en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 443 y ss,

actividad, pero de todas maneras no está del todo claro quién es el sujeto de la acción del trabajo. Dicho de otra manera, todas las imágenes que aluden al “proceso de autoconstitución del género humano por sí mismo” conllevan por sí mismas este modelo de relación de un macrosujeto histórico con el conjunto de la realidad. De cara a este trabajo el interés va ser si el paradigma del trabajo va a lograr superar este escollo teórico.

En esta segunda parte se va a proceder de la siguiente manera: se va a ir leyendo los textos de Habermas en los que va incluyendo la temática del trabajo dentro de su confrontación con Marx. Esto tiene la ventaja de que los textos donde se produce dicha confrontación son fácilmente identificables. Pero, por otro lado, va aparecer un problema debido a que durante el periodo de tiempo en el que Habermas va a estructurar su posición respecto a Marx, también va a elaborar los fundamentos de su concepción filosófica. En ese sentido el cambio más fuerte se produce en torno a 1970 con la plena asunción del “giro lingüístico”. Este cambio de concepción afectará inevitablemente al tema que se está trabajando, puesto que uno de los textos más importantes en la confrontación con Marx, la *Teoría de la acción comunicativa*, es, asimismo, la culminación de todo este proceso, por lo que será necesario hacer alusión al cambio de concepción filosófica de fondo, estableciendo una línea de corte en ese punto (si bien el tipo de separación entre textos de una y otra etapa sea más complejo que en el caso de Marx).

Previamente a la entrada en los textos de Habermas, se abordarán las concepciones acerca del trabajo en los autores de la primera generación de la “Escuela de Francfort”. La razón de esto es doble. En primer lugar esta generación formada por autores como M. Horkheimer, Th. Adorno y H. Marcuse son el eslabón que liga a Habermas con la tradición marxista⁷²⁴. La segunda razón es que en estos autores se comienzan a manifestar muchas de las dudas acerca de la cuestión del trabajo que más adelante Habermas desarrollará con fuerza.

Así, la segunda parte estará dividida en cuatro bloques o capítulos: 1- La primera estará dedicada al examen de la cuestión del trabajo en los predecesores de Habermas en la escuela de Francfort 2- La segunda, al choque experimentado en el pensamiento de Habermas sobre la cuestión del trabajo, en general a aquellos escritos de Habermas que no han

⁷²⁴Cf. E.M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, op.cit. pp.66 y 67

experimentado plenamente el choque del giro lingüístico, 3-La tercera, a la obra que más lo ha experimentado, esto es, *La teoría de la acción comunicativa* y a hacer un breve repaso que ha suscitado los planteamientos de Habermas sobre la cuestión del trabajo y a los planteamientos de éste en sus escritos posteriores.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ENLACE ENTRE MARX Y HABERMAS: LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

Este capítulo tiene por objeto señalar algunos de los rasgos más importantes que caracterizan a la primera generación de la “Escuela de Francfort”, haciendo hincapié en lo que pueda atañer a la cuestión del trabajo. El interés que tiene el tratar aquí a la primera generación de la escuela de Francfort reside, como ya se ha señalado antes en la introducción a esta segunda parte, en proporcionar el eslabón que une la tradición de pensamiento marxista con Habermas. Muchos elementos de este último autor no son inteligibles si no se tiene en cuenta que se está presuponiendo el trabajo de la generación anterior de la que Habermas fue discípulo. Por poner un ejemplo, la actitud crítica frente al positivismo de Habermas hunde sus raíces en los estudios acerca de la ilustración realizados por Horkheimer o Adorno en los años cuarenta⁷²⁵, en los que se denuncia la omnipresencia de la racionalidad instrumental, así como en la fenomenología de Husserl y la conceptualización del *Lebenswelt* que antes se ha señalado⁷²⁶⁷²⁷. Por otro lado, Habermas ve muchas veces su propia teoría como un intento de superación de las aporías en las que habían caído los autores de la primera generación como un intento de sacar la Teoría crítica de los escollos en los que había tropezado.

Por otra parte, y esto es de gran importancia señalarlo, la actitud escéptica ante la concepción del socialismo como una sociedad de trabajadores autoorganizada, comienza aquí, en la primera generación, incluso con los problemas que pudieran haberse dado⁷²⁸. Por tanto, es importante detenerse y señalar algunos de los aspectos de la primera

⁷²⁵Cf. E. M. Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, p.17
⁷²⁶

⁷²⁷Cf. V.D. García Marzá, *op.cit.*, pp, 244 y 245

⁷²⁸Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*; Taurus, Madrid, 1974, p.87

generación de la teoría crítica de cara a la confrontación de posturas que mantienen Marx y Habermas.

El primer capítulo se estructurará en las siguientes partes:

- 1.1. Se estudiará dentro de la Escuela de Francfort, lo referente al contexto histórico y cultural de surgimiento.
- 1.2. Se estudiará el pensamiento de Horkheimer y Adorno, en concreto, la dialéctica de la ilustración y la crítica de la razón instrumental.
- 1.3. Se estudiará el pensamiento de Marcuse y su idea de generar un nuevo marco cultural y civilizatorio.

1.1 La Escuela de Francfort: contexto histórico e intelectual de surgimiento

Cuando hablamos de “Escuela de Francfort” nos referimos a una serie de autores que estuvieron de alguna manera ligados al Instituto de investigación social de Francfort fundado en 1923 por un grupo de intelectuales marxistas⁷²⁹. Los nombres que siempre aparecen ligados a este grupo son M. Horkheimer, H. Marcuse y Th. Adorno. Otros nombres que aparecen ligados a estos son los de W. Benjamín o E. Fromm. El primero no perteneció directamente al grupo y el segundo se alejó más adelante⁷³⁰.

Estamos hablando de una serie de autores que mantienen además una serie de experiencias históricas comunes que les marcarán en su desarrollo intelectual. Fue la generación que vió el fracaso de las esperanzas revolucionarias posteriores a la Primera guerra mundial, que contempló cómo al hundimiento del capitalismo, tras la crisis de 1929, no le seguía el socialismo sino el fascismo y que experimentó como colofón la brutal descarga de violencia que supuso la Segunda Guerra mundial y el genocidio nazi.

Todos estos hechos llevaron a estos autores a preguntarse qué es lo que había fallado en la teoría marxista para que se produjeran estos sucesos. La clase obrera-como sujeto revolucionario⁷³¹ - no había

⁷²⁹Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, p.31

⁷³⁰Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, op.cit, pp. 170 y 171

⁷³¹*Ibid.* p.87

respondido a las expectativas puestas en ella. Es más, los estudios que se iban realizando en los Estados Unidos (a donde emigraron), mostraban que el proletariado daba muestras de una cada vez mayor integración en el sistema⁷³².

Otro aspecto muy importante, relacionado con el anterior, es que sorprendentemente el capitalismo resurgió, ahora bien, con rasgos diferentes. Un autor perteneciente al Instituto, Frederick Pollock, analizó las características del nuevo capitalismo. En su artículo “State Capitalism: Its possibilities and limitations” (Capitalismo de estado: Sus posibilidades y limitaciones), describe los rasgos de este capitalismo resurgido. De este nuevo capitalismo afirma:

“Al mercado le son retiradas sus funciones de coordinar la producción y la distribución. Esta función ha sido retirada en pos de un sistema de control directo. Libertad de comercio, empresa y trabajo son sometidos a tal grado de intervención gubernamental que son prácticamente abolidos”⁷³³

Pollock muestra aquí el paso del capitalismo de libre concurrencia al capitalismo monopolista en el que el estado asume un rol activo, controlando la demanda, producción y precios. Se trata de las políticas keynesianas que caracterizarán al capitalismo de posguerra y que introducen la planificación dentro del desarrollo del capitalismo. Por otro lado, la estructura del capitalismo cambia en el sentido de que, por primera vez, los intereses de los capitalistas individuales aparecen subordinados a los de la clase capitalista en su conjunto. Dice Pollock:

“Regulaciones de precios, limitaciones a la distribución de los beneficios, inversiones obligatorias de beneficios en empresas gubernamentales las cuales los capitalistas no hubieran elegido voluntariamente y finalmente una taxación impositiva drástica. Todas esas medidas convergen en un mismo fin, literalmente, transformar a los capitalistas en una clase rentista cuyo grado de ingresos son fijados por el gobierno en tanto en cuanto estas inversiones tienen éxito pero que no tienen derecho a retirar”⁷³⁴

Llegados a este punto es inevitable preguntarse qué es exactamente lo que mueve a este capitalismo. En el capitalismo concurrencial el interés individual y la lucha frente a la competencia ejercen de motor. Ahora bien,

⁷³²Cf. E.M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, op.cit

⁷³³F. Pollock, “State capitalism: His possibilities and his limitations” en David C, Hoy, *Critical Theory*, Blackwell, Oxford, 1994. Vol 1, p.46

⁷³⁴*Ibid.* p.46

si la clase capitalista se convierte en una clase rentista parece como si la lógica del capitalismo se vaya desdibujando. Pollock eso piensa. Así dice:

“De ahora adelante desde donde nosotros estamos, nosotros somos incapaces de descubrir alguna fuerza inherente, “leyes económicas” del viejo o del nuevo tipo que pudieran predecir el funcionamiento del capitalismo de estado. El control del gobierno sobre la producción y la distribución le dota de los medios para eliminar las causas económicas de las depresiones y de los efectos destructivos de la acumulación del capital y del desempleo de los trabajadores. Nosotros podríamos decir que en un sentido amplio que bajo el capitalismo de estado la ciencia económica habría perdido su objeto”⁷³⁵

Lo que Pollock está intentando resaltar es la desaparición de las categorías económicas e incluso de las propias de la teoría marxista. Nos hallamos ante una teoría que expone el desarrollo del capitalismo keynesiano en forma de una dominación política de manera ya directa sobre los trabajadores. Hay que señalar que esta postura no es sustentada por todos los teóricos del capitalismo monopolista. M. Postone, en la obra citada en la primera parte del trabajo *Tiempo, trabajo y dominación social*, también le dirige críticas. Así dice:

“El concepto de capitalismo de Estado implica necesariamente que lo que está siendo políticamente regulado es el capitalismo, por tanto, requiere una definición del capital. Sin embargo, no encontraremos estas consideraciones en el tratamiento de Pollock. Su intención estratégica al utilizar el término “capitalismo de Estado” parece clara: enfatizar que la abolición del mercado y de la propiedad privada no es suficiente para la transformación del capitalismo en socialismo. Aún así, Pollock no puede asentar adecuadamente su caracterización de la sociedad antagonica postliberal como capitalista”⁷³⁶

La posición de Pollock se ve en serios problemas, en tanto en cuanto no es capaz ya de caracterizar el capitalismo de posguerra. Parece que quiere diferenciar el hecho de la dominación de clase de la propia dinámica capitalista. Esto conllevaría problemas porque habría dificultades en explicar cómo lograría el mantenimiento de la burguesía (que pasaría a ser una clase rentista) en vez de producirse una deriva hacia un estatalismo tecnocrático. Por otro lado, no parece claro cuál sería la orientación de los

⁷³⁵*Ibid.* p.47

⁷³⁶Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p.155

planificadores, ¿Satisfacer a la burguesía “rentista”? ¿Buscar equilibrios? En mi opinión, una situación así generaría orientaciones contradictorias y sería muy inestable llevando a una situación diferente en poco tiempo. De todas maneras, según Jay en su obra *La imaginación dialéctica*:

“El pesimismo de Pollock estaba, si embargo, atemperados por ciertas salvedades- lucha de clases, tasa decreciente de beneficio, que no estaban verdaderamente resueltas, como lo estarían en una sociedad socialista”⁷³⁷

Pese al optimismo que pudiera conservar Pollock, la idea que transmitió al Instituto era la existencia de un capitalismo dirigido que probablemente iba a durar por algún tiempo⁷³⁸. Estos comenzaron a deshacerse de la idea de un inminente colapso del capitalismo, haciéndose cargo de la posibilidad de una larga convivencia con el sistema. Por otro lado, comenzaron a disociar la cuestión de la emancipación de la cuestión de la propiedad de los medios de producción manteniendo una postura cada vez más escéptica respecto a la posibilidad de una emancipación de carácter positivo.

Por otro lado, estos autores experimentaron influencias intelectuales exteriores a la teoría marxista. Voy a centrarme en tres que resultaron extraordinariamente importantes: la filosofía de F. Nietzsche, la teoría psicoanalítica de S. Freud y el pensamiento de M. Weber.

Nietzsche, que influyó particularmente en Horkheimer, realizó a lo largo de su obra una crítica demoledora del proceso de modernización que interpretó de manera que puede señalarse como fisiológica. El advenimiento del hombre moderno habría sido resultado de un proceso de imposición de instintos debilitadores de la vida sobre aquellos que la afirman. Este autor desarrolló una crítica demoledora de la democracia tal como se daba en su tiempo, así como del liberalismo y del socialismo. Según J. Conill:

“Porque el verdadero poder de la política, el de la economía, según Nietzsche, deforma el desarrollo de la vida auténtica y no es capaz de garantizar un sano mundo vital. El poder de la economía (el secreto de la política), para el capitalismo y el socialismo, vincula a la humanidad alrededor de la seguridad y el bienestar, ya sea a través del mercado o del Estado (en realidad por medio de ambos). Pero en ningún caso se puede

⁷³⁷M. Jay, op.cit., p. 254

⁷³⁸Cf. *Ibid.* p. 255

garantizar el mundo de los valores vitales y los presupuestos radicales de la cultura”⁷³⁹

Nietzsche advierte que la democracia, junto con los ideales del liberalismo y el socialismo producen un tipo de ser humano vinculado al bienestar y a la seguridad, antes que a otro tipo de valores más fuertes de la cultura. Décadas más tarde de que Nietzsche escribiera acerca de esto, Hitler llegaría al poder sin apenas resistencia. De alguna manera la forma de reacción que se esperaba de la gente, en especialmente del proletariado, ya estaba siendo debilitada por el acceso a un cierto nivel de bienestar.

La teoría crítica insistirá, por otro lado, en los mecanismos de despersonalización que se producen en el capitalismo monopolista. Nietzsche ya había insistido décadas antes en el hecho de la despersonalización en la democracia moderna. Así, según J. Conill:

“En esta época encontramos en la obra de Nietzsche una crítica de las instituciones modernas, como el Estado, y sus formas democráticas, especialmente porque en las ideas modernas detecta un plebeyismo y una despersonalización”⁷⁴⁰

El gigantesco proceso de despersonalización que se produce en el capitalismo contemporáneo es señalado también por Weber, al que se aludirá más adelante. Así como la tesis de la pérdida de sentido de este autor. Nietzsche ya había detectado este hecho con la opción por el bienestar frente a los grandes valores. Así:

“El bienestar y la felicidad no son la meta ni el sentido de la tierra, según Nietzsche. Hedonismo y utilitarismo miden el valor por el placer y el, pero esto es un modo superficial de pensar. El bienestar no es una meta sino un “final”, una degeneración que vuelve al hombre pequeño y ridículo. No se encuentra ahí la grandeza del hombre.”⁷⁴¹

A los autores de la Escuela de Frankfurt les preocupaba los cambios antropológicos que se habían dado en el capitalismo de posguerra. La opción por el utilitarismo y el hedonismo les parecía una característica del capitalismo contemporáneo de una época en las que las ideologías iban disolviéndose. El “último hombre” parecía una profecía que se había cumplido.

⁷³⁹J. Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 175

⁷⁴⁰*Ibid.* p. 176

⁷⁴¹*Ibid.* p. 205

Por lo que se refiere a Freud, la teoría psicoanalítica fue siendo asimilada por los miembros de la Escuela de Francfort a lo largo de los años treinta y siguió siendo un elemento constante en los miembros de la misma (Habermas hará un frecuente uso de ella)⁷⁴². Por otro lado, el mismo Freud trabajó temas relacionados con la teoría social (lo que hacía más fácil la colaboración). Un hecho que motivó el acercamiento fue el auge del fascismo. Este acontecimiento conmocionó a estos autores. La pasividad con la que fue aceptado por la mayoría de la sociedad alemana el régimen nazi (mayoría entre la que se contaba gran parte del proletariado alemán), los estallidos de irracionalidad que se produjeron, supusieron un mazazo para estos autores. Según señala A. Honneth:

“Ya Horkheimer describe en sus primeros artículos la irracionalidad social con conceptos que están tomados de la teoría freudiana en tanto miden el grado de patología social por la intensidad de fuerzas impulsoras ajenas al yo;...”⁷⁴³

Así, los análisis sociales que se hacían sobre los acontecimientos sucedidos incorporaban ya el supuesto de un yo quebrado por diversas fuerzas que superaban la conciencia. Esto suponía la entrada del psicoanálisis dentro de la teoría social

Por otro lado, se estaba produciendo en aquel momento una controversia entre partidarios de Freud y teóricos marxistas en la que tomaron parte autores como W. Reich o Erich Fromm (que después colaboraría en el instituto). Según Ureña:

“El problema en torno al cual giraba la controversia venía a resumirse en la necesidad de una mediación entre las categorías sociológicas y las categorías psicológicas. Tanto los autores citados como otros atrincherados en uno de los dos extremos (marxismo o freudismo) no lograron encontrar una solución adecuada.(...) La toma de postura de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer y Marcuse) podría resumirse así: ni las categorías psicológicas pueden reducirse a categorías sociológicas, ni al revés, ya que detrás de esta imposibilidad categorial está la imposibilidad *de la cosa misma: individuo y sociedad* no están conciliados *en la realidad*, sino mediados por una tensión dialéctica”⁷⁴⁴

⁷⁴²Cf. E.M. Ureña, *op.cit.* p. 47

⁷⁴³A. Honneth; *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz Editores, Madrid, 2009, p.48

⁷⁴⁴E.M. Ureña, *La teoría crítica de Habermas*, *op.cit.*,p.47

Esto implicaba, como Ureña señala, la posibilidad de un proyecto de fusión entre Materialismo Histórico y Psicoanálisis⁷⁴⁵. El que llevó más lejos la idea, aunque inicialmente no proviniera de esta rama de investigación, fue Marcuse cuando en los años cincuenta propuso una reestructuración de las categorías psicoanalíticas. Más adelante se hará referencia a este proyecto.

La influencia de Freud, junto a la de Nietzsche, provocó un aumento del escepticismo acerca de las posibilidades emancipatorias desde el trabajo. La Metapsicología freudiana, que supone el estudio del aparato instintivo humano, no parecía ser muy optimista al respecto. Freud en su obra *El malestar de la cultura* al contraponer el instinto del placer a las constricciones que supone la cultura señala:

“Por fin, hallamos junto a estos dos mecanismos ((el autor se estaba refiriendo al mecanismo de sublimación)) un tercero, que nos parece el más importante, pues es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos.”⁷⁴⁶.

Freud contrapone la construcción de la cultura a la satisfacción del instinto del placer. Este punto choca con las concepciones de Marx en las que el hombre se realizaba esencialmente en las construcciones culturales. Para Marx la frustración cultural, el “malestar de la cultura” (por utilizar la expresión de Freud), radicaba en que los medios de producción no pertenecían a los productores, sin embargo para Freud las realizaciones culturales conllevaban un grado considerable de frustración, aunque fueran positivas (Freud compartió siempre los ideales de la ilustración⁷⁴⁷). J. M. Marinas señala a este respecto que Freud:

“Advierte-es un guía y lo sabe-de un riesgo mayor que el de la Gran Guerra, si cabe: el odio a la cultura que se inculca en la gente precisamente en un momento en que las posibilidades de logro (capitalismo de producción) y de disfrute (capitalismo de consumo) parecieran técnicamente posibles y socialmente deseables, según la ideología liberal-progresista”⁷⁴⁸

⁷⁴⁵Cf. *Ibid.* pp. 47 y 48

⁷⁴⁶S. Freud, *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid, 1996, p. 41

⁷⁴⁷Cf. C. Castilla del Pino, *Psicoanálisis y Marxismo*, Alianza, Madrid, 1969, p.51

⁷⁴⁸J.M. Marinas, “El Malestar en la cultura del consumo”; *Política y sociedad*, Vol 39, Num I (2002), Madrid, (pp.53-67), p59

Más allá de si fuera capitalismo de producción o, incluso, socialismo, el riesgo que advierte y que le posiciona frente a Marx es que a un grado mayor de realizaciones técnicas no le correspondan idénticas posibilidades de felicidad. Frente a Marx, el ser humano parecería tener un destino trágico que no le permitiría desplegar su “esencia genérica”, utilizando terminología, sino que le condenaría a vivir enajenado de sus propias creaciones culturales.

Esta postura ambivalente ante las realizaciones culturales influirá en los autores de la Teoría Crítica (Marcuse para volver a un carácter más positivo de cultura tuvo que emprender una revisión del mismo Freud en su obra *Eros y civilización*).

Freud ataca otro de los puntos más importantes que Marx había sostenido, el de la emancipación como conllevando una convivencia armónica entre los seres humanos. En su artículo “Más allá del principio del placer” de 1917, *Eros y Tánatos*⁷⁴⁹. Sin voluntad de entrar más en este tema se puede decir que Eros es un instinto que procura la agregación en colectivos mayores, mientras que Tánatos supone un instinto destructivo⁷⁵⁰. Esto se refleja en la psicología social de Freud, en la obra que se viene citando, de la siguiente manera:

“La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le presenta únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo”⁷⁵¹

Este pesimismo antropológico de Freud aparece también en autores como Horkheimer y Adorno (Marcuse, como se ha dicho antes, intentará dar una definición más positiva de cultura). La idea de convivencia armónica en una sociedad de corte socialista, parecerá cada vez más irreal. El sistema productivo adquirirá un aspecto más negativo. Ya no será necesariamente el fruto del despliegue de la esencia genérica del ser

⁷⁴⁹Cf. S. Freud, *Más allá del principio del placer* en *Psicología de las Masas*, Alianza, Madrid, 2000

⁷⁵⁰Cf. *Ibid.* p. 123 y sig.

⁷⁵¹S. Freud, *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 52 y 53

humano, sino que podrá serlo de sus instintos agresivos (como corolario estaría la misma industria bélica).

En resumen, Freud fue un autor esencial dentro del desarrollo de la escuela de Francfort. Los estudios acerca de la personalidad autoritaria y el fascismo como fenómeno de masas, parten de la obra de éste e influyó imprimiendo una visión pesimista acerca de aspectos antropológicos centrales, como la relación de los seres humanos entre sí y con la cultura.

Otro de los autores que influyeron de manera decisiva en el desarrollo de la escuela de Francfort fue Max Weber, considerado uno de los padres de la sociología, pero que traspasa este ámbito. La recepción de Weber en la tradición marxista ya había comenzado en los años veinte en autores como G. Lukacs⁷⁵², pero donde fue decisivo fue en los autores de la Teoría crítica. Como se señalará más adelante los autores de la escuela de Francfort, en concreto, empezaron a preocuparse por la cuestión acerca de los resultados del proceso comenzado en la ilustración⁷⁵³. En ese sentido empezaron a interesarse por la obra de Weber, pues éste había realizado una teoría de la racionalización que atraía a los francfortianos. Según A. Cortina en *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*:

“Ésta es, en definitiva, la entraña del pensamiento que marcó una inflexión en el pensamiento de los francfortianos emigrados en Estados Unidos: el descubrimiento de que la facultad en que la Ilustración confió para liberar a los hombres de poderes extraños, realizando su aspiración no sólo ha fracasado en la empresa sino que la ha hecho inviable. Y, lo que es más extraño, esta dialéctica estaba ya entrañada en el concepto de *ilustración*”⁷⁵⁴

En cierto sentido, Weber y los autores de la escuela de Francfort tenían preocupaciones parecidas, en concreto, acerca de si el proceso de racionalización, acababa en un callejón sin salida, en un vaciamiento de sentido. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde estudia como el ascetismo de corte calvinista favoreció el desarrollo de la racionalización realizó un diagnóstico que ya se ha hecho célebre:

“Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder

⁷⁵²Cf. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, op.cit. p. 62

⁷⁵³Cf. A. Cortina, *Crítica y Utopía: La escuela de Frankfurt*. op.cit, p.80

⁷⁵⁴*Ibid.*

creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente.”⁷⁵⁵

Weber señala cómo los valores que habían impulsado el nacimiento del capitalismo habían triunfado e, irónicamente, habían desaparecido al triunfar, dejando tras de sí al individuo en un mundo desencantado, vacío de sentido, con una naturaleza controlada por la ciencia pero despojada de todo valor.

Los autores de la Teoría Crítica se acercaban, en mayor o menor grado, a este diagnóstico. Las experiencias históricas que iban acumulando les hacían preguntarse con mayor o menor fuerza si no era el mismo proceso de racionalización que comportaba la modernidad lo que estaba llevando a la situación que se experimentaba. Ello produjo la inflexión que se ha señalado dentro de la misma teoría hacia una teoría de la racionalidad⁷⁵⁶. Weber ofrecía una teoría de la racionalización sobre la que se podía partir. Se pueden distinguir en este autor dos tipos de racionalidad, la “racionalidad teleológica”, que versa acerca de los medios acerca de cómo conseguir un fin dado, y “la racionalidad axiológica” que versa acerca de la consistencia interna de los valores que orientan la acción. La acción afectiva se caracteriza por tener un bajo grado de racionalidad⁷⁵⁷. El tipo de racionalidad que saldrá triunfante en el proceso de modernización será la racionalidad instrumental. Así señala A. Cortina:

“A juicio de Weber, la evolución de Occidente consiste en un proceso de racionalización, que no refleja sino el progreso en la vigencia de la racionalidad medios-fines, que se va extendiendo a todos los sectores del sistema socio-cultural, sobre todo, a la esfera de la economía y la burocracia.”⁷⁵⁸

A la pérdida de sentido y al omnipresente dominio de la racionalidad instrumental, le sucede la tesis de la burocratización inevitable de las sociedades modernas (que será de suma importancia para Habermas)⁷⁵⁹. La importancia de esta tesis de cara a la presente investigación es que se trata de una burocratización que se da también en la esfera económica y que no

⁷⁵⁵M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op.cit. pp. 258 y 259

⁷⁵⁶Cf. E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*; op.cit. pp. 58 y 59

⁷⁵⁷Cf. A. Cortina, *Crítica y Utopía: La escuela de Frankfurt*, op.cit., p. 81

⁷⁵⁸Cf. *Ibid.* p. 84

⁷⁵⁹Cf. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, op.cit., p. 57

distingue entre una sociedad capitalista y una sociedad socialista. En el artículo titulado “El socialismo” Weber señala:

“Lo característico de nuestra situación actual es que la economía privada, unida a una organización burocrática también privada y, por tanto, con separación del obrero de los medios de producción, se ha apoderado de un sector que en toda la historia hasta ahora jamás ostentado con tal claridad ambas características a la vez, el sector de la producción *industrial*. Eso, por un lado; por otro, también es característico que este desarrollo coincide con la introducción de la producción mecánica en la fábrica, es decir, con una concentración masiva de los obreros en un mismo espacio local, con una sujeción a la máquina y con una común *disciplina* de trabajo dentro de la sala de máquinas o de la mina. Es, sobre todo, esta disciplina la que le otorga a la forma actual de “separación” del obrero de los medios de producción su nota peculiar.

De estas condiciones de vida, surgidas a partir de la disciplina del trabajo fabril, ha nacido el socialismo moderno. En todas partes, en todo tiempo y en todos los países del mundo, ha habido socialismo de las más diversas clases. Pero el socialismo moderno, en su peculiar singularidad, sólo es posible sobre esta base.”⁷⁶⁰

La idea que subyace en este texto es la de que una economía moderna solo puede serlo mediante un alto grado de burocratización y especialización. Esta idea choca frontalmente con Marx, para el cual la burocratización y especialización vienen impuestas por un tipo concreto de modernización, la modernización capitalista. No obstante, la concepción de Weber caló profundamente en los francfortianos que comenzaron a ver el sistema económico como un gigantesco aparato burocrático inmodificable⁷⁶¹. La cuestión de la propiedad de los medios de producción iba perdiendo interés. La consigna, de ahora en adelante hasta Habermas (con la excepción de Marcuse), pasará por poner barreras a este aparato burocrático, para aumentar el grado de libertad del hombre. Por otro lado, según A. Honneth:

“Al fusionar a Weber y a Marx los miembros de la Escuela de Frankfurt llegan a la convicción compartida de que el potencial racional del ser humano se despliega en procesos de aprendizaje históricos en los que las

⁷⁶⁰M. Weber; *El socialismo*, en *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.), Alianza, Madrid, 1991, pp 320 y 321

⁷⁶¹Cf. M. Jay; *La imaginación dialéctica*, op.cit, pp. 204 y 205

soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber”⁷⁶²

Así, la cuestión de la emancipación se va desplazando cada vez más hacia cuestiones relativas a la teoría de la racionalidad, a la idea de un frustrado desarrollo de la racionalidad ilustrada.

Se ha visto cómo las condiciones históricas e intelectuales llevarán a los miembros de la escuela de Francfort a una relativización de los postulados clásicos del marxismo, a un mayor pesimismo respecto al proyecto ilustrado (que no significa renuncia), a un mayor interés acerca del desenvolvimiento de los mecanismos ideológicos que velan la opresión. Ello les llevará a incorporar elementos teóricos de otros autores que tuvieron una actitud más cauta hacia el proceso de racionalización como Weber⁷⁶³.

1.2 Horkheimer y Adorno: Dialéctica de la ilustración y crítica de la razón instrumental

En este punto se va a tratar uno de los momentos más importantes de la primera generación de la Escuela de Francfort. Se trata de obras producidas sobretodo por M. Horkheimer y Th. Adorno a partir de los años cuarenta en los que la crítica al capitalismo va dando paso a la crítica de la razón instrumental. El interés de este momento es clave de cara a los objetivos de esta investigación. Es en este momento cuando se va a rechazar por completo la idea del trabajo que había propuesto Marx y es este rechazo el que más adelante va a heredar Habermas.

En los años treinta y cuarenta del siglo pasado el pensamiento de la escuela de Francfort va a experimentar un cambio importante. Según Jay:

“Después del establecimiento del Institut en Columbia University, sin embargo, este tono sufrió un cambio sutil en una dirección pesimista. Los artículos de la *Zeitschrift* evitaron escrupulosamente emplear palabras como “marxismo” o “comunismo”, sustituyéndolas por expresiones como “materialismo dialéctico” o “la teoría materialista de la sociedad”. La cautela editorial impidió el énfasis sobre las implicaciones revolucionarios de su pensamiento.(...) Fueron también un reflejo de su aversión

⁷⁶²A. Honneth, *Patologías de la razón*, op.cit. p. 40

⁷⁶³J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, op.cit., p. 62

fundamental al tipo de marxismo que el instituto equiparaba con la ortodoxia del campo soviético. Pero además expresaban una pérdida progresiva de esa confianza básica que los marxistas habían sentido tradicionalmente en el potencial revolucionario del proletariado”⁷⁶⁴

Es en este contexto de derrota de las esperanzas de emancipación del proletariado donde va a emerger la cuestión de la racionalización. Como se ha dicho antes, la teoría de la racionalización va a pasar a primer plano. Por otro lado, tras un primer momento en el que, como marxistas, buscaban la fuente de explotación en el modo de producción capitalista, ahora se va a buscar una fuente de opresión en un lugar más profundo. Señala Jay:

“El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecería probable después del capitalismo”⁷⁶⁵

En este sentido, el desplazamiento hacia la teoría de la racionalidad supone buscar en la racionalidad un principio de opresión de igual o mayor fuerza que el capitalismo. Para ellos la racionalidad occidental y, en concreto, el proceso de ilustración desencadenado en el siglo XVIII habrían sido los causantes de un proceso de destrucción y manipulación sin precedentes en la naturaleza, incluida la naturaleza humana⁷⁶⁶ (aunque esto no sirvió para que Horkheimer y Adorno renunciaran al proyecto ilustrado).

Un aspecto que ejerció también una serie de consideraciones en contra del proceso de racionalización fue el vaciamiento de la denominada “razón sustancial”⁷⁶⁷. Por tal entendían un tipo de racionalidad que posibilitaba el razonamiento acerca de las cuestiones morales, estéticas y de sentido en general. En ese sentido Horkheimer acusaba la influencia de Weber. De todas maneras, como apunta Jay, a principios de los años cuarenta no llegaban a ser tan pesimistas como este último⁷⁶⁸. De alguna manera pensaban que existía la posibilidad de “emancipación” de la naturaleza oprimida.

⁷⁶⁴M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974, p.87

⁷⁶⁵*Ibid.* p.143

⁷⁶⁶Cf. Th. Adorno y M. Horkheimer; “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la ilustración.*, Trotta, Madrid, 1997

⁷⁶⁷Cf. E. M. Ureña; *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, op.cit. p. 59

⁷⁶⁸Cf. M. Jay; *La imaginación dialéctica*, op.cit. p.419

La actitud frente a la racionalidad tiene otro punto de interés de suma importancia que los autores desarrollaron con fuerza en obras como la *Dialéctica de la ilustración* y es la posición de la ilustración frente al mito. Tradicionalmente en la historia de la filosofía, entre la ilustración y el mito hay una relación de contraposición: el proceso de ilustración (entendido como proceso de racionalización) tiene como resultado la eliminación del mito. Los franfortianos vieron que en realidad el proceso era de una mayor complejidad. Si el proceso de racionalización estaba desembocando en procesos como el fascismo, es que el proceso de racionalización contenía ambivalencias internas. Señala Jay:

“En efecto, estaban ansiosos por destacar lo poco “racional” que se había vuelto realmente el mundo. La razón, como indicaba el título del libro de Horkheimer (en inglés *Eclipse of reason*), estaba casi totalmente eclipsada. En efecto, la ilustración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado la confusión mitopoiética mediante la introducción de un análisis racional, se había en víctima de un nuevo mito”⁷⁶⁹

Mito e ilustración habían continuado manteniendo una relación de carácter sumamente compleja que, por paradójico que parezca, no evitaba la recaída de la ilustración en mito⁷⁷⁰. Uno de los rasgos centrales de la forma del proceder de la ilustración consistía en:

“La tendencia epistemológica fundamental de la ilustración, sin embargo, consistía en la sustitución de conceptos por fórmulas, que no acababan de ir mas allá, de la inmediatez no dialéctica”⁷⁷¹

Adorno y Horkheimer insistían en denunciar el carácter identificador del pensamiento ilustrado que, en su grado más extremo, había sustituido la identificación mediante el concepto de la metafísica (que aún contenía un resíduo de la metafísica), por el formalismo extremo del propio sujeto. Esta actitud identificadora por un lado poseía un elemento dominador del propio sujeto que en la formula identitaria negaba la alteridad de lo otro que quedaba conceptualizado como lo “irracional”. Ahora bien, de otro lado este elemento disolutorio del mito por el pensamiento identificador lo que llevaba era a una recaída en la barbarie, forma de venganza de la naturaleza, pues la disolución de la metafísica y, por tanto, el triunfo de la

⁷⁶⁹M. Jay, *La imaginación dialéctica*, op.cit.,p. 420

⁷⁷⁰Cf. J. M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional: la teoría crítica de M. Horkheimer*, Mensajero, Bilbao, 1979

⁷⁷¹*Ibid.* p. 421

racionalidad instrumental al cegar la racionalidad de los fines, propiciaba la caída en lo arbitrario, esto es, en la facticidad que implica la naturaleza en su venganza⁷⁷². El imaginario de la obra de Sade (al que dedicarán una parte importante de su obra *Dialéctica de la ilustración*) revela el carácter a la vez brutal pero hiperracional del lado sombrío de la ilustración en esta rebelión de la naturaleza dominada⁷⁷³. El fascismo será visto como un corolario, el más brutal corolario, del proceso de la ilustración y como “venganza” de la naturaleza oprimida así como del instinto de poder y de las relaciones de violencia en las que se desenvolvían las relaciones sociales⁷⁷⁴.

El trabajo, en la modernidad, no puede evadirse de este carácter opresor. La relación entre sujeto trabajador y objeto trabajado nunca pasa de ser la relación de la conciencia con un reflejo de sí misma, a diferencia de Marx o incluso en Hegel donde se producía una interpenetración entre sujeto y objeto. En este sentido, lo que más bien se ha dado con la racionalidad ilustrada y los procesos de trabajo asociados a ella es un proceso de autoafirmación total que ha llevado paradójicamente a la idea de un sacrificio total. En el artículo titulado “Razón y autoconservación” de 1942⁷⁷⁵. Horkheimer señala aludiendo al proceso de interiorización del ascetismo que supuso la reforma protestante lo siguiente:

“Pero la religiosidad protestante es hostil a las imágenes. Hundió el instrumento de martirio en el alma del hombre, convertido en un impulso indestructible bajo el cual el hombre produce los instrumentos de apropiación del trabajo y del espacio vital. Se rompió con la perversa veneración de las cosas y la cruz fue interiorizada, pero el orden que surgió en su lugar depende por primera vez verdaderamente de las cosas. En el lugar de las obras por mor de la bienaventuranza surgió la obra por mor la obra, el beneficio por mor del beneficio, la dominación por mor de la dominación; el mundo entero en un simple material”⁷⁷⁶

La constitución del sujeto trabajador moderno pasa por una brutal constricción de los impulsos internos y por una relación con la naturaleza

⁷⁷²A. Carretero, “Jürgen Habermas y la primera teoría crítica: Encuentros y desencuentros”; *Cinta de moebio*, 27, 11-26

⁷⁷³Cf. M. Horkheimer y Th. Adorno, “Juliette, o Ilustración y moral” en *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1997

⁷⁷⁴J. M; Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional*, op.cit. p. 65

⁷⁷⁵M. Horkheimer, “Razón y autoconservación” en *Teoría tradiciaoal y Teoría crítica*, Paidós, Barcelona, pp 100 y 101

⁷⁷⁶*Ibid.* p. 101

exterior de dominio. Es preciso recordar que aquí se está hablando de las tendencias constitutivas del sujeto trabajador moderno que preceden al modo de producción capitalista. Es consecuente con este modo de pensar, aceptar que la emancipación no pase precisamente por el trabajo. Según Jay en la obra ya citada:

“Cuando en los *Manuscritos económico filosóficos* Marx pareció ir mas lejos al definir las categorías de la autoproducción humana, Horkheimer se retrajo. (...) En *Dämmerung* Escribió: “Hacer del trabajo una categoría trascendente de la actividad humana es una ideología ascética”⁷⁷⁷

Horkheimer rechazaba hacer del trabajo una categoría trascendental por lo que suponía de refuerzo precisamente a una racionalidad instrumental que ya dominaba el mundo, constituyendo un elemento ya de brutal represión de la naturaleza humana. Más adelante Jay señala:

“El antagonismo de Horkheimer hacia la fetichización del trabajo expresaba otra dimensión de su materialismo: la exigencia de una felicidad sensual humana”⁷⁷⁸

Para Horkheimer parece claro que existía un antagonismo entre felicidad y trabajo. A mi entender, se podría trazar desde los mismos *Manuscritos económico filosóficos* una respuesta a la exigencia de Horkheimer desde el párrafo del tercer manuscrito donde Marx señala las consecuencias antropológicas de la abolición de la propiedad privada:

“La supresión de la propiedad privada es por tanto la *emancipación* completa de todos los sentidos y propiedades humanos pero precisamente porque estos sentidos y propiedades se han hecho *humanos* tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo *humano*, que proviene del hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho por tanto *teóricos* en su propia praxis.”⁷⁷⁹

De alguna manera a Horkheimer o Adorno no les debieron convencer estos párrafos de Marx en los que trabajo y sensoriedad aparecen tan ligados. En mi opinión, lo más probable es que pensaran que dado el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo tecnológico se hicieran imposible la ligazón entre trabajo y sensoriedad y así prefirieran separarlas

⁷⁷⁷M, Jay, *La imaginación dialéctica*, op.cit. p. 107

⁷⁷⁸*Ibid.* p. 108

⁷⁷⁹K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op.cit, p. 148

drásticamente para defender, eso sí, la segunda como un espacio de libertad para el ser humano.

Resumiendo, se puede señalar cómo el desarrollo de los autores de la primera generación de la Teoría Crítica tendieron a trasladar la crítica al capitalismo hacia una crítica a la racionalización. En esta crítica el trabajo quedará asociado ya con racionalidad instrumental y con la dimensión más opresiva del desarrollo racional humano (Marcuse no les seguirá en este punto). Esta decisión teórica tendrá grandes consecuencias en Habermas que tomará la misma desconfianza respecto de las posibilidades emancipatorias desde las fuerzas productivas.

1.3 Marcuse: Hacia un nuevo marco cultural

El objeto de este capítulo es hacer un breve repaso del pensamiento de este autor de la Teoría Crítica. La razón de no haberlo incluido en el capítulo dedicado a los autores de la primera generación de la Escuela de Francfort, con Horkheimer y Adorno tiene explicación. Compartiendo gran parte de los análisis que los anteriores autores habían realizado sobre las sociedades industriales avanzadas, Marcuse intenta por contra proponer una alternativa en la que de alguna manera el trabajo no alienado y la técnica no alienada tenga una función cultural importante. M. Jay señala a este respecto lo siguiente:

“En ciertos aspectos, sin embargo, Marcuse reveló un grado de independencia de la influencia de Horkheimer. La diferencia en su actitud hacia la centralidad del trabajo significó que Marcuse vacilaba en implicar a Marx en su crítica a la racionalidad instrumental en la forma en que iban a hacerlo Horkheimer, Adorno y miembros más recientes de la escuela de Francfort”⁷⁸⁰

De todas maneras esta actitud fue, como señala Jay, una actitud excepcional que no tuvo continuidad en autores de la segunda generación. Habermas, al que parece aludir Jay y que mantuvo una relación muy

⁷⁸⁰M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974, p.141

estrecha con Marcuse hasta su muerte, no estuvo de acuerdo en este punto⁷⁸¹.

Marcuse, por otro lado, refleja diferencias de trayectorias biográficas e intelectuales que lo diferencian de los otros dos. A nivel biográfico hay que destacar el hecho de que tras la Segunda Guerra mundial no volviera a Alemania y se estableciera definitivamente en los Estados Unidos de América. Por otro lado, la segunda parte de la vida de Marcuse se caracterizó por un grado considerable de compromiso político (a diferencia de Horkheimer y Adorno) que le llevó a implicarse de lleno en la revolución de 1968.

Marcuse refleja también diferencias en su desarrollo intelectual. En primer lugar, este autor provenía de la fenomenología (había sido también discípulo de Heidegger)⁷⁸². Más adelante se incorporó al grupo de Francfort. No fue de los primeros autores de la Escuela de Francfort en trabajar acerca del psicoanálisis, sin embargo, en la segunda etapa de su vida teórica, la conjunción del psicoanálisis y marxismo resultaría central.

El interés de Marcuse por el psicoanálisis provenía, como en otros miembros de su grupo, de la voluntad de hallar una explicación al proceso de integración de las clases trabajadoras dentro del capitalismo, a todas luces irracional. El proceso de desarrollo de la producción excedía con mucho las necesidades a cubrir de la población. Esto planteaba la cuestión acerca de la posibilidad en la que la producción se adecuase a las necesidades reales de los seres humanos, con lo que se plantearía una disminución masiva del tiempo de trabajo necesario y un aumento sin precedentes del tiempo libre. Ante esta posibilidad se alzaba la cuestión: ¿Qué es lo que frena esta posibilidad?

En este punto es donde entra el componente freudiano del pensamiento de Marcuse. Este autor realiza una reinterpretación de carácter sociohistórico de la metapsicología de Freud. La metapsicología, dentro de la teoría psicoanalítica, tiene como punto central de estudio los procesos inconscientes del ser humano⁷⁸³. Tomando como base la distinción freudiana entre el instinto de placer (por el cual la psique humana busca la mayor cantidad de placer posible) y el principio de realidad (por el cual el

⁷⁸¹Cf. Th. Mc.Carthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 39 y ss

⁷⁸²Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, op.cit. p.63

⁷⁸³Cf. A. De Mijoilla y S. De Mijoilla, *Fundamentos de psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2003, p. 255

individuo ajusta la búsqueda de placer a la voluntad de autoconservación) Marcuse reprocha a Freud el hecho de que este no tuviera en cuenta que el desarrollo del aparato instintivo se inscribe dentro de un determinado contexto sociológico que, a su vez, contiene elementos represivos (patriarcado y sociedad de clases)⁷⁸⁴. Así, la teoría del desarrollo cultural desarrollada por Freud, a la que se ha aludido antes, es sometida a una severa crítica.

Marcuse es especialmente crítico con Freud en los aspectos más pesimistas de su teoría de la evolución cultural. Como se ha visto antes, Freud era profundamente escéptico acerca de la posibilidad de construcción de una sociedad de carácter emancipada, cosa que expresó con contundencia en *El malestar de la cultura*, como ya se vió antes. Marcuse se preguntará si en realidad buena parte de la represión instintiva podría provenir de una combinación del principio de realidad sumado a los elementos opresivos de una sociedad clasista (con su último reflejo en la sociedad capitalista). Así, buena parte de la represión podría ser considerada “represión sobrante”, en la terminología de *Eros y civilización*⁷⁸⁵. Marcuse abogará por un cambio de civilización que rompa con los esquemas del aparato instintivo invirtiendo las jerarquías principio de realidad- principio de placer, basándose en el aumento masivo del tiempo libre y proponiendo un cambio civilizatorio.

Así, Marcuse parte-como Horkheimer y Adorno-también de un concepto de dominación que intenta ir más allá del concepto de dominación capitalista, de la misma manera que pensaban Horkheimer y Adorno. En su obra *El marxismo soviético* señala lo siguiente:

“La maquinaria moderna es susceptible de una utilización tanto capitalista como socialista. Esto equivale a decir que el capitalismo maduro y el socialismo tienen la misma base técnica, y que la decisión histórica acerca de la forma de utilizar esa base constituye una decisión política”⁷⁸⁶

Nos volvemos a encontrar con la idea que se irá haciendo cada vez más fuerte en la escuela de Frankfurt, en la que el hecho de quién sea propietario de los medios de producción no es tan relevante⁷⁸⁷. Marcuse remarca aquí el hecho de que la decisión de poner fin a la opresión es una

⁷⁸⁴Cf. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968, p.44 y ss.

⁷⁸⁵Cf. H. Marcuse, *Ibid.* p.45

⁷⁸⁶H. Marcuse, *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1984, p.193

⁷⁸⁷Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, op.cit. pp. 413-415

decisión puramente política, es decir, que no depende de la dialéctica interna del sistema económico. Marcuse está queriendo señalar que las luchas socialistas concebidas al modo tradicional no llevan por sí mismas a la emancipación.

Llegados a este punto cabe ya preguntarse qué es lo que se opone a la emancipación. En este punto Marcuse se muestra muy influido por el psicoanálisis. En su célebre obra *El hombre unidimensional* señala:

“De nuevo nos encontramos ante uno de los más molestos problemas de la civilización industrial avanzada: El carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión del alma y cuerpo del hombre hace dudosa hasta la misma noción de alienación”⁷⁸⁸

Lo que hace confuso la situación cultural que describe este párrafo es la situación de aparente racionalidad que subyace a ésta. Es aquí donde Marcuse hace intervenir las categorías del psicoanálisis. La sociedad es irracional porque desde su aparente racionalidad está constreñida por una compulsión de carácter productivista, de carácter completamente irracional. Así dice Marcuse:

“La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación mejor creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, mente y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo”⁷⁸⁹

Marcuse, en definitiva, propugnará un cambio civilizatorio que tenga por base un cambio del aparato instintivo. Ese es uno de los objetivos de su obra *Eros y civilización* en los que emprende una revisión en profundidad de la metapsicología de Freud. El objeto de Marcuse es mostrar cómo es posible una cultura en la que la relación hombre con los demás hombres y la naturaleza. Marcuse llegará a plantear la posibilidad de una técnica no dominadora, propuesta que tendrá en cuenta Habermas, aunque criticándola en el célebre artículo titulado “Ciencia y técnica como ideología”.

⁷⁸⁸H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Joaquín Moritz editores, México D.F. 1968, p.31

⁷⁸⁹*Ibid.* p. 40

CAPÍTULO SEGUNDO

LA POSTURA DE HABERMAS SOBRE EL TRABAJO EN SU PRIMERA ETAPA DE PRODUCCIÓN TEÓRICA

El objeto de este segundo capítulo es abordar la posición de Habermas respecto a la concepción marxiana en tanto que concepción que hace del trabajo una instancia central en la cultura. Para esto se va a dividir la obra de Habermas en dos fases. El criterio de división utilizado sitúa el punto de inflexión en la obra de Habermas en los textos posteriores a *Conocimiento e interés*,⁷⁹⁰ en concreto, a su epílogo de 1973. Es en este momento cuando Habermas asumirá el giro lingüístico llevado a cabo por la filosofía analítica del lenguaje ordinario y la hermenéutica. Este capítulo tiene por objeto obras que no han incorporado dicho giro. La motivación es estudiar la crítica habermasiana a Marx en la cuestión del trabajo en aras a la comparación, poniendo énfasis en la cuestión de trabajo que está manejando Habermas por si la utilización de diferentes conceptos de trabajo pudiera haber supuesto un malentendido añadido a la cuestión.

La decisión consistente en tratar en dos capítulos separados el pensamiento de Habermas viene motivado fundamentalmente por el cambio de categorías y de esquema conceptual que comienza a utilizar en una fase más avanzada de su desarrollo en el que resitúa la cuestión en un marco teórico distinto con una terminología diferente.

Habermas comienza a abordar temas relacionados con la tradición teórica marxista desde el comienzo de su carrera académica. Discípulo de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt-que mantenía una fuerte orientación marxista- persiste en esa orientación aún durante bastante tiempo aunque pronto va a tomar distancia con Marx, precisamente, en una misma cuestión que los teóricos de la primera generación habían planteado: el rechazo al concepto marxiano de trabajo⁷⁹¹. Enrique M. Ureña señala en *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*

⁷⁹⁰J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1968

⁷⁹¹E. M. Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 2008, p.24

“Es precisamente aquí, en la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la acción revolucionaria, en donde toma pie la crítica central a Marx de la Escuela de Frankfurt en su recepción del Materialismo Histórico. Igual que ocurre en el caso de Hegel, aún cuando esa crítica a Marx es común a los cuatro autores francofurtenses, Habermas la ha desarrollado con una profundidad y extensión que deja muy por detrás a la de sus predecesores(...). La problemática que se esconde detrás de esta crítica de Habermas a Marx constituye el tema central de toda la obra de Habermas”⁷⁹²

Ureña señala cómo en Habermas, la crítica al concepto de trabajo que utiliza Marx adquiere una importancia mucho mayor de la que le habían dado los autores de la primera generación (teniendo en cuenta la compleja postura de Marcuse). Ureña le da a esta crítica el rango de “tema central” de la obra de Habermas. Ciertamente, pese a las apariciones de otras temáticas como la controversia con el funcionalismo o la crítica a la filosofía de la conciencia, en mi opinión, es perceptible, sobre todo en los primeros escritos, cómo Habermas tiene como punto de contraposición este aspecto.

Por otro lado, hay una diferencia frente a sus antecesores (sobre todo Adorno y Horkheimer) que es conveniente señalar. Habermas va a intentar llevar adelante el proyecto emancipatorio de la ilustración. Habermas considera que la Teoría Crítica podría perder su potencial crítico-utópico si se quedara en una “crítica a la razón instrumental”⁷⁹³. Y como no le convence la salida que se está dando desde la teoría marxista tradicional (que mantiene la centralidad del trabajo, punto que rechaza Habermas compartiendo el punto de vista de Horkheimer y Adorno) intentará buscar otra salida. La salida que en mi opinión Habermas está buscando reside en buscar la emancipación en el ámbito normativo de alguna manera o de otra. Por ámbito normativo entenderá un espacio en el cual los actores coordinarán sus acciones de tal manera que se de el asentimiento de todos los afectados⁷⁹⁴. Habermas ya no tiene confianza en la esfera productiva. Según Macarthy- en su obra dedicada al estudio del pensamiento de Habermas y titulada *La teoría crítica de Jürgen Habermas-* Habermas:

⁷⁹²*Ibid.*, p.45

⁷⁹³Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, 2 Vols, Vol I p. 497

⁷⁹⁴*Ibid.* Vol. I, 127 y 128

“Habermas está de acuerdo en general con la necesidad de una crítica de la razón instrumental que devuelva a la teoría crítica su dimensión filosófica”⁷⁹⁵

Más adelante señala:

“La respuesta adecuada radica entonces, no en una ruptura radical con la razón técnica, sino en situar adecuadamente ésta dentro de una teoría comprensiva de la racionalidad. Como primer paso en esta dirección Habermas descompone el concepto marxista de “actividad humana sensible” en dos componentes, que, aunque interdependientes en la práctica, son, sin embargo, analíticamente distinguibles y mutuamente irreductibles: trabajo o acción racional con respecto a fines, e interacción social o acción comunicativa”⁷⁹⁶

Habermas va a proseguir el proyecto de emancipación con la idea de una ampliación del concepto de racionalidad que supere las estrecheces del planteamiento de Marx de la misma manera que una forma de llevar la Teoría crítica, que él considera que debe ser superada, la de Horkheimer y Adorno⁷⁹⁷.

Otro punto sobre el que cabe llamar la atención, si tenemos en cuenta lo dicho sobre Marx en la primera parte, es la concepción que mantiene Habermas sobre la tradicional distinción entre infraestructura y superestructura. Habermas se sigue moviendo dentro de este modo de entender la concepción marxista. Así, a modo de ejemplo, en *La reconstrucción del materialismo histórico* señala:

“Mientras que Marx ha localizado los procesos de aprendizaje evolutivamente trascendentales, aquellos que desatan los impulsos evolutivos que marcan época, en la dimensión del pensamiento objetivante, del saber técnico y organizacional, de la acción instrumental y las *fuerzas productivas*, existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social”⁷⁹⁸

⁷⁹⁵Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, p.40

⁷⁹⁶*Ibid.*, p.42

⁷⁹⁷Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. pp. 497-500

⁷⁹⁸J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, p.12

Es decir, Habermas parte de la idea de que ha quedado un vacío en la explicación marxista de la evolución histórica. Dicho vacío aludiría al hecho de que Marx no habría tratado de manera suficiente los aspectos de desarrollo normativo. A este respecto D. García Marzá señala.

“Estrictamente hablando son los individuos los únicos capaces de aprender un sistema reglas y aplicarlos en la resolución de problemas teóricos o prácticos. Pero esta capacidad suele quedar depositada normalmente en las imágenes con que interpretamos el mundo circundante, pudiendo llegar a plasmarse en instituciones. En este sentido decimos también que las sociedades aprenden.”⁷⁹⁹

Los problemas prácticos que resuelven los seres humanos van sedimentándose en las imágenes que las sociedades tienen de sí misma. No sólo aprendemos como especie a golpes de desajustes entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino que aprendemos de nuestros conflictos sociales e individuales y de las soluciones que les damos a los mismos.

A mi entender, lo que de alguna manera está intentando hacer Habermas es una inversión de los postulados usuales del materialismo histórico (en tanto la superestructura aparece determinada por la infraestructura), intentando dar a la superestructura una autonomía que no le había dado el marxismo tradicional condicionado por las lecturas de la Segunda Internacional. Ya sea en el par trabajo-interacción o en la oposición interés técnico e interés emancipatorio, el esquema tradicional infraestructura/ superestructura permanece detrás.

Si se altera la concepción que se tenga del pensamiento de Marx, que es lo que se ha intentado hacer en la primera parte, todos estos esquemas que se basan en la oposición rígida entre infraestructura y superestructura se tambalean. Esto es, a mi juicio, lo que le va a pasar a Habermas y que se intentará mostrar de ahora en adelante. Pero, ¿Acaso Habermas no era consciente de alternativas en la lectura de Marx? Sí que lo era, pero optó por leer a Marx desde este esquema:

1. El objetivo del primer punto-tomando una reseña bibliográfica acerca de diversos autores marxistas escrita en 1957- lo incluyó en una de sus primeras obras *Teoría y praxis*. Habiéndonos hecho con

⁷⁹⁹V.D.García Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p.23

la lectura de fondo de Marx se avanzará hacia dos obras de los años sesenta en las que ya formulará su separación de la concepción marxiana del trabajo.

2. Abordará un artículo central en la cuestión, “Trabajo e interacción”.
3. Tratará uno de los artículos clásicos donde arremete contra la ideología productivista siendo, además, uno de los momentos donde ataca la teoría del valor y así aparece en “Ciencia y técnica como ideología”.
4. Se acudirá a la que es probablemente la obra más importante de Habermas de los años sesenta, Conocimiento e interés, donde la crítica a Marx juega un papel fundamental.
5. En una obra de los años setenta, pero aún muy ligada a las anteriores, La reconstrucción del materialismo histórico, pone en cuestión la concepción materialista de la historia.

2.1 El posicionamiento de Habermas dentro de la teoría marxista en Teoría y Praxis

El objeto del presente punto es señalar como punto de partida la lectura que Habermas hace de Marx, para ello se parte de un escrito de juventud titulado “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”. El objeto de este análisis es mostrar cómo Habermas se aleja deliberadamente de las lecturas ontologizantes del marxismo, y, al hacer esto, va a reproducir en sus esquemas conceptuales la división infraestructura-superestructura, lo que puede haber influido en aspectos claves de la crítica a Marx en momentos posteriores de su obra.

El escrito titulado “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”⁸⁰⁰ data de 1957 y está incluido en una de sus primeras obras, *Teoría y praxis*. Este es un repaso de la bibliografía en torno a Marx en un espacio de tiempo que abarcaría lo escrito durante la etapa de posguerra. El contexto en el que se mueven los artículos es el de la crítica de la “escolástica” marxista del “Diamat” y el redescubrimiento del

⁸⁰⁰J. Habermas, “Reseña bibliográfica: la discusión en torno a Marx y el marxismo” en J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1963

Marx joven de los *Manuscritos*⁸⁰¹. El objeto del mismo es una crítica tanto a la ortodoxia marxista que profesaba una visión científicista del marxismo (que arranca en las lecturas de Marx de la II internacional), como a lecturas de Marx de carácter ontologista (Hay que recordar que en la posguerra aparecieron diversas lecturas de Marx de carácter existencialista y que, tras la muerte de Stalin en 1953, aparecieron lecturas alternativas a la ortodoxia del “Diamat”).

El elenco de autores reseñados es amplio: J. Hommes, Langrebe, Popitz, Metzke, Sartre, Merleau-Ponty, Bloch. Muchos de ellos proceden del ámbito de la fenomenología o del existencialismo. Habermas observa que poseen una tendencia común. Se trataría de no asumir con suficiente radicalidad el “fin de la filosofía” propugnado por Marx que Habermas considera central. Así, señala:

“Todo intento de examinar el marxismo, de modo inmanente en términos de la contribución de sus planteamientos a la solución de los problemas filosóficos clásicos, ha de tomar seriamente en consideración la tesis de la realización de la filosofía.(...)”⁸⁰²

El fin de la filosofía está relacionado con la conversión de la filosofía en teoría transformadora de la realidad (tal como Marx había señalado en las tesis sobre Feuerbach) y ello ha de tenerse en cuenta cuando se utiliza el pensamiento de Marx dentro de los problemas clásicos de la filosofía. Habermas tiene que realizar una doble maniobra. Por un lado, evitar la lectura científicista, y por otro evitar una recaída del marxismo en la metafísica. Habermas considera clave en este sentido la inversión de corte materialista que Marx realiza sobre el pensamiento de Hegel. Sobre este aspecto señala R.Gabás en *J.Habermas: Dominio técnico y dominación lingüística* lo siguiente:

“Ya en su tesis doctoral *El absoluto y la historia* (1954), Habermas señala con énfasis que la crítica antihegeliana de Marx tiende a la defensa de la libertad del individuo frente al absoluto como sujeto mítico en Hegel y frente a su táctica de resolver todas las dificultades por reducción a una necesidad natural.”⁸⁰³

⁸⁰¹*Ibid.* p. 360

⁸⁰²J. Habermas, op.cit. p. 377

⁸⁰³R. Gabás, *J.Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 120

Gabás resalta cómo desde un inicio Habermas se fijó en el carácter antimetafísico del pensamiento de Marx en su rechazo del Absoluto como sujeto. Esta misma actitud le lleva a atacar algunos elementos residuales de la filosofía de la historia:

“Por otra parte, Habermas censura en Marx los siguientes “restos ontológicos”: Primero, el *marco total de la historia* con principio y fin, la unidad del mundo, la evolución irreversible (todo lo cual sería en el fondo un resto de teología de la historia). Segundo, la *unidad* y *factibilidad* de la historia”⁸⁰⁴

Lo que Habermas está cuestionando es la concepción metafísica de la filosofía de la historia que él cree ver en Marx. Esta concepción, que más bien pertenece al marxismo de la Segunda Internacional, hace de la historia un proceso con un final determinado y asegurado y con unos actores muy delimitados de ese proceso, las clases sociales.

Con esta inversión, siguiendo el modo de razonar de Habermas que termina en el rechazo del absoluto como sujeto, la autarquía filosófica (cuyo ejemplo más extremado es la entronización del Saber absoluto por Hegel y la posibilidad de una filosofía de la historia) se desmorona. La filosofía, a partir de aquí, debe considerarse como una actividad inmanente que no se realiza “fuera” ni “sobre” la historia, sino dentro de éstas junto a las demás actividades del hombre⁸⁰⁵. El peligro de las lecturas fenomenológicas o existencialistas consistiría en hacer retroceder a Marx hacia una situación ontológica pre-marxista.

Este señalar el peligro de ontologizar a Marx es lo que nos proporciona el gozne con la temática del trabajo. Esto es así porque las lecturas de corte ontologista o fenomenológicas hacen del trabajo y de la alienación respecto del mismo un punto esencial de su desarrollo. De ahí el interés que puede revestir de cara al objeto de la presente investigación.

La advertencia contra la recaída ontológica la podemos observar en el siguiente párrafo en el que, al hilo de la interpretación del concepto marxiano de alienación y oponiéndose a lecturas científicas del marxismo, se afirma lo siguiente:

⁸⁰⁴*Ibid.* p. 123

⁸⁰⁵J. Habermas, *Teoría y Praxis*, op.cit. p. 383

Segunda Parte. Capítulo II

La postura de Habermas sobre el trabajo en su primera etapa de producción teórica

“Por otra parte, sin embargo, la interpretación genuinamente filosófica parece a su vez constreñir el marxismo de modo característico suprimiendo precíamente de él todo aquello que sobrepase la “pura” filosofía”⁸⁰⁶

Ya se ha dicho en la primera parte del trabajo que uno de los puntos en que Marx se separaba de Hegel era que este último hacía culminar su pensamiento en el “Saber absoluto”, en la autocomprensión filosófica del espíritu. Marx quería rebasar es modo teórico de terminar la filosofía⁸⁰⁷. Es esto lo que Habermas hace notar en este párrafo. Por lo que se refiere a la alienación replicando a J.Hommes dice lo siguiente:

“De acuerdo con Marx, no se da todavía alienación en el mero hecho de que los hombres se exterioricen en su trabajo, objetivando y desplegando a la vez sus fuerzas esenciales en las cosas elaboradas; la alienación se funda sólo en que lo hacen y en cierto modo tienen que hacerlo, de forma falseada. Las “fuerzas esenciales originariamente exteriorizadas” , bajo las condiciones de la propiedad privada y el trabajo asalariado, se coagulan en una realidad extraña, no susceptible de apropiación; lo que son en sí, lo que son en adelante sólo para otros y no para mí. La errónea ontologización del trabajo tergiversa este sentido elemental de la alienación”⁸⁰⁸

No se trata de averiguar si Habermas está haciendo o no una lectura correcta de Marx. El caso es que, en este párrafo, pueden verse dos cosas: Una es el alejamiento de la concepción del trabajo del trabajo como despliegue de las fuerzas esenciales del ser humano (lo que califica de “errónea ontologización del trabajo”); otra es cómo va desplazando la noción de alienación del trabajo a los productos del mismo. Lo que se aliena son los productos del trabajo, no el trabajo mismo. Esto tiene interés en tanto en cuanto sitúa la alienación en el final del proceso productivo, por lo que todas las fases intermedias de elaboración del producto quedan libres de ser enjuiciadas como “alienadas” o no “alienadas”.

Habermas se siente más a gusto en una lectura del marxismo que se apoye en nociones como “ideología” o “fetichismo de la mercancía” (interpretado de una manera diferente a la que se ha hecho en la parte primera parte del trabajo). Como muestra de lo que podría ser una lectura habermasiana de Marx:

⁸⁰⁶*Ibid.* p. 371

⁸⁰⁷Cf. Punto 4º del Capítulo 1º de la primera parte del presente trabajo dedicada a la crítica de Marx al pensamiento de Hegel.

⁸⁰⁸*Ibid.* p.375

Segunda Parte. Capítulo II

La postura de Habermas sobre el trabajo en su primera etapa de producción teórica

“El proceso capitalista de producción, en todos sus grados, transforma las categorías económicas en un En Sí platónico bajo la forma fetichista de la mercancía, el dinero y el capital, generando esa apariencia objetiva de la ideología que garantiza su funcionamiento: sin fetichismo de la mercancía no hay circulación de mercancías. Una vez más las ciencias de la sociedad, y sobre todo la economía política burguesa, reflejan este proceso que aparece ya como ideológico en sí mismo”⁸⁰⁹

En este párrafo se muestran los elementos que Habermas asume (en esta fase de su evolución teórica) de Marx. La forma en que se produce la alienación viene determinada por la noción marxiana del “fetichismo de la mercancía” que ya fue abordada en la primera parte del trabajo. Habermas extiende la noción a los elementos claves de la producción capitalista e, incluso, a las categorías de la ciencia económica. La Teoría Crítica iría así, por tanto, de la línea de crítica de las mistificaciones impuestas por el sistema económico capitalista. Ahora bien, es importante percatarse cómo Habermas va desplazando la categoría de fetichismo de la mercancía. Tal como se había estado señalando en la primera parte, la categoría de fetichismo de la mercancía era tan importante en Marx porque definía la forma en que el ser humano se relacionaba con toda la realidad⁸¹⁰. Habermas le da un sentido más restringido, asociándolo a la ideología productivista:

“Marx apela a la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas porque cree poder descubrir en aquéllas la compulsión natural del trabajo en su contingencia histórica, y en las últimas, sin embargo, el momento que apunta más allá de la configuración que adopta en cada caso el trabajo enajenado, junto con sus formas de dominación. (...). La dialéctica consumada prácticamente es al mismo tiempo la dialéctica suprimida, es decir, la supresión de la lógica como un sistema compulsivo y la limitación de la misma a su ámbito racional”⁸¹¹

Y continúa citando a Marx:

“En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda,

⁸⁰⁹*Ibid.* p. 415

⁸¹⁰Cf. El punto 4 del capítulo 3 de la primera parte de la presente tesis

⁸¹¹*Ibid.* p. 416

pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material”⁸¹².

Donde está apuntando Habermas es a la idea de asumir la teoría marxista como un intento de superar la ideología productivista, la compulsión del hombre hacia la producción. Así, no tiene cabida ninguna apelación al trabajo alienado. Lo que se “enajena” son los productos del trabajo.

Por otro lado, de la lectura de estos textos queda claro que Habermas persiste en una visión de Marx que mantiene una rígida separación entre “infraestructura” y “superestructura” que va a mantener a lo largo de su obra y que marcará la concepción del trabajo en uno de los dos lados.

2.2 Trabajo e interacción en Habermas

El presente punto tiene por objeto mostrar cómo Habermas establece por primera vez la dualidad entre trabajo e interacción en el artículo que lleva el mismo nombre, “Trabajo e interacción: notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”⁸¹³. El interés que ofrece el artículo es que queda establecida para Habermas la dualidad entre trabajo e interacción, trabajo y acción comunicativa, estableciendo una separación entre ambas instancias que no cerrará ya. La ruptura con el concepto de trabajo en Marx se da ya en este momento, al mismo tiempo que la carga emancipatoria se va desplazando del trabajo (que sufre una importante degradación filosófica) a la interacción entre sujetos. Por otro lado, será necesario el análisis de las diferencias entre las definiciones de ambos autores pues el debate posterior queda condicionado por éstas.

Es necesario señalar que para realizar esta ruptura había un móvil de carácter político. El hiperdesarrollo de la racionalidad instrumental (al que se dedicará el próximo punto) provocó que Habermas recelara cada vez más de la esfera productiva a la hora de depositar la confianza de cara a una perspectiva emancipatoria. En ese sentido señala R. Gabás:

⁸¹²K. Marx, *El Capital*, Libro III p. 873 citado en J. Habermas, *Teoría y Praxis*, p. 216

⁸¹³J. Habermas, “Trabajo e interacción: Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” en J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1999

“Habermas repite hasta la saciedad que lo ideológico y lo opresor del nuevo estado es la eliminación de la diferencia entre praxis y técnica”⁸¹⁴

Entrando ya en el artículo, su motivo central es el siguiente: Habermas está tanteando en la evolución del pensamiento filosófico de Hegel una serie de categorías que permitan trascender el monologismo tradicional de la filosofía de la conciencia. En ese sentido tanto Kant como Fichte presentan problemas en tanto buscan una fundamentación autónoma del yo. Por el contrario, para Hegel:

“La dialéctica de la autoconciencia que desarrolla Hegel, sobrepasa la relación de la reflexión solitaria en la dirección de la relación complementaria de los individuos que se conocen.”⁸¹⁵

Habermas está señalando la superioridad del planteamiento intersubjetivo de Hegel frente a Fichte, el cual intentaba una autofundamentación de la conciencia desde sí misma. La categoría hegeliana de Espíritu lleva a sobrepasar el monologismo fichteano:

“El espíritu no es entonces el fundamento que subyace a la subjetividad del sí mismo en la autoconciencia, sino el medio en el que un yo comunica con otro yo y a partir del cual, como de una mediación absoluta se forman ambos sujetos reciprocamente”⁸¹⁶

Por lo tanto, la fundamentación del yo cae fuera de sí mismo, en el espíritu. Habermas se está percatando de que Hegel está sobrepasando los límites de la filosofía de la conciencia. Ahora bien, ¿Cómo plantea Hegel esta intersubjetividad? Habermas va a buscar, en primer lugar en el Hegel del período de Jena, las formas primitivas de interacción dialéctica:

“Las categorías lenguaje, instrumento y familia designan tres modelos básicos, igualmente primitivos, de relaciones dialécticas. La representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción que tiene lugar sobre la base de la reciprocidad establecen una mediación entre el sujeto y el objeto, cada una de ellos a su manera”⁸¹⁷

Estos tres elementos en interacción dialéctica conforman de hecho para Habermas la función que más tarde realizará el espíritu. Es importante

⁸¹⁴R. Gabás, *Jürgen Habermas; Dominio técnico y comunicación lingüística*, op.cit. p. 119

⁸¹⁵J. Habermas, *Trabajo e interacción*, op.cit., p.15

⁸¹⁶*Ibid.* p. 16

⁸¹⁷*Ibid.* p.16

resaltar que por lo que respecta al presente trabajo que la categoría de “trabajo” representa un papel importante del Hegel de Jena que lo acerca a Marx⁸¹⁸. De todas maneras estos tres elementos van a ser substituidos por la categoría de Espíritu en el Hegel de la *Fenomenología*. Esto va a tener consecuencias de cara a la conceptualización del trabajo:

”El modelo de la *exteriorización* ha de ser substituido, pues, por el modelo del *desgarramiento* y del extrañamiento, y el resultado del movimiento no es la *apropiación* de lo objetivado, sino la *reconciliación* el restablecimiento de la amistad destruida”⁸¹⁹

El modelo del trabajo supone un modelo de exteriorización por el que el hombre se objetiva en un objeto externo; ahora bien, no se desgarran sino que sigue siendo el que es, afirmándose. Por el contrario, en el modelo de la *Fenomenología* sí que hay un desgarramiento que genera la alteridad y una reconciliación con lo extrañado.

Esto supone, como señala Habermas, que en cierta medida hay dos modelos heterogéneos: el Espíritu y la Naturaleza (dando rango a la naturaleza de cuasi-sujeto). Ahora bien, la situación de diálogo entre sujetos no se da en el caso de la Naturaleza:

“La relación del espíritu absoluto con la naturaleza, de la que se distingue, sin embargo, como de su otro, no puede ser pensada al fin y al cabo según el modelo de la intersubjetividad de los sujetos que actúan y que hablan, modelo que fue de donde Hegel obtuvo el concepto de yo como identidad de lo universal y lo particular”⁸²⁰

Llegamos así a la postura de Hegel definitiva, que es la que recibirá la crítica de Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*. Esto significa que el modelo del trabajo como forma de constitución dialógica del ser humano ha sido bloqueado en el Hegel maduro. Habermas, aludiendo precisamente a la reacción de Marx en los *Manuscritos*:

“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 razón instrumental”⁸²¹

⁸¹⁸Cf. Punto 2 del capítulo 2º de la primera parte de esta tesis, dedicada a la exposición del concepto de trabajo en Hegel

⁸¹⁹*Ibid.* p.43

⁸²⁰*Ibid.* p. 44

⁸²¹*Ibid.* p. 44

Lo que está indicando Habermas es que Marx ha absorbido en la categoría de trabajo la categoría de acción comunicativa. Ahora bien, esta absorción se habría hecho con el coste de mutilar la acción comunicativa. En orden de introducir el concepto de acción comunicativa de manera provisional señalaré que se trata de un proceso cooperativo de la interpretación en que los participantes se refieren tanto al mundo de los objetos, al mundo social o al mundo subjetivo y, en caso de desacuerdo, relativizan así sus interpretaciones en aras de obtener un acuerdo⁸²². En la acción estratégica los que interactúan tienen en cuenta al otro pero sin buscar el acuerdo.

Lo que le está llevando a Habermas a desconfiar cada vez más del trabajo como lugar donde centrar la emancipación, es el hecho constatado por los frankfurtianos de que el progreso de las fuerzas productivas no conlleva necesariamente la emancipación⁸²³. Al final del texto emerge la cuestión:

“Aunque el hambre todavía pesa sobre dos tercios de la población del planeta, la eliminación del hambre no es ya una utopía en el sentido negativo del término. Pero el desencadenamiento de las fuerzas productivas técnicas, incluyendo la construcción de máquinas capaces de aprender y de ejercer funciones de control, que simulan al entero círculo funcional de la actividad instrumental muy por encima de las capacidades de la conciencia natural y sustituyen el trabajo del hombre, no se identifica con la formación de normas que pudieran consumir la dialéctica de la relación ética en una relación de libre dominio sobre el fundamento de una reciprocidad que se desarrollara sin coacciones. La *emancipación con respecto al hombre y la miseria* no converge de manera necesaria con la *emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción”⁸²⁴

En este párrafo quedan por completo separados trabajo e interacción. El concepto de interacción cobra sentido desde el horizonte de un mundo común donde actúan los individuos⁸²⁵. Habermas está señalando cómo es necesario algo más que el desarrollo de las fuerzas productivas para el logro de la emancipación. En el caso del hambre es menester una decisión política, es decir, una decisión que se sitúe en lo normativo. Pero añade,

⁸²²Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols, Taurus, Madrid, 1988, Vol. II. p.171

⁸²³Cf. Capítulo 1º de la presente parte dedicada a los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt

⁸²⁴*Ibid.* p.51

⁸²⁵Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit., Vol. I, pp.30 y 31

hay algo más que la liberación del hambre y la miseria. Se trata de la emancipación respecto a la servidumbre y la humillación. Habermas, en mi opinión, parece estar indicando que servidumbre y humillación sólo son captables desde la interacción y la emancipación respecto a éstas sólo puede provenir de ahí.

Por lo tanto, Habermas ha separado trabajo e interacción apoyándose en los desarrollos del pensamiento hegeliano. Esta separación es ya definitiva en la obra de Habermas, aunque se va a presentar con diferentes ropajes. Según McCarthy lo que habría detrás de esta decisión teórica es el miedo de reducir la *praxis* a la *techne*:

“El problema real no es la razón técnica como tal sino su universalización, la pérdida de un concepto mas progresivo de razón a favor de la validez exclusiva del pensamiento científico y tecnológico, la reducción de la *praxis* a la *techne*, y la extensión de la acción racional con respecto a fines a todas las esferas de decisión”⁸²⁶

El hecho de concebir de manera separada *praxis* y *techne* le lleva, en primer lugar, a romper con el planteamiento del pensamiento marxiano que tendía a unirlos. Los seres humanos no sólo se reproducen mediante actividades teleológicas orientadas a un fin, sino mediante procesos cooperativos de interacción⁸²⁷. Hay que tener claro que esta separación le va a obligar a rebajar fuertemente el significado de trabajo (que perdería todo el carácter de *praxis* que en Marx pudiera tener), frente al que había dado Marx. Una definición completa de lo que entiende por trabajo la va a dar en “Ciencia y técnica como Ideología” donde señala:

“Por “trabajo” o *acción racional con respecto a fines* entiendo, o bien la acción instrumental, o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por *reglas técnicas* que descansan sobre el saber empírico. Estas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales. Estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias* que descansan en un saber analítico. Estas implican deducciones a partir de reglas de preferencia (sistemas de valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien o mal deducidos. La acción racional con respecto a fines realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Pero mientras que la acción instrumental organiza

⁸²⁶T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, p.42

⁸²⁷J.A. Noguera, “La Teoría Crítica. De Frankfurt a Habermas, una traducción de la teoría de la acción comunicativa a la sociología”, *Papers*, nº50, 1996, p.139

medios que resultan adecuados según un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de una valoración correcta de las alternativas posibles de comportamiento, la cual sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas”⁸²⁸

De lo que se puede deducir de este párrafo, es que el trabajo es meramente “razón instrumental”, se orienta o bien por “reglas técnicas”-en el caso del enfrentamiento acerca de un actor o un grupo de actores hacia el mundo- o en el caso de dos o más enfrentados entre sí, de manera “estratégica”. Los valores orientan la acción, pero estos se dan fuera de la acción. Esto significa que los valores están fuera del proceso de trabajo, lo único que cuentan son las reglas técnicas o estratégicas.

Se puede comparar esta definición con un párrafo de los *Manuscritos de París* donde se ven las características que Marx da al trabajo y observar las diferencias:

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con él mismo como su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal también produce, se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se reproduce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto de el animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza”⁸²⁹

Habermas ha restringido de una manera radical el concepto de trabajo que sostiene Marx. En primer lugar, se produce una durísima restricción ontológica. En Marx el trabajo es el medio por el cual se constituye un mundo (“la producción práctica de un *mundo objetivo*) y la producción misma de la especie. Por el contrario, en Habermas, el mundo está ya dado,

⁸²⁸J. Habermas; “Ciencia y Técnica como ideología en J. Habermas” en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 68 y 69

⁸²⁹K.Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1972, p. 112

es el escenario en el que se produce la acción. Así mismo los actores ya están dados, cosa que no sucedía en Marx.

En realidad Habermas lo que hace es presentar de una manera separada los elementos que Marx presenta integrados. Por un lado, los actores; de otro lado, el mundo; en tercer lugar, los valores que orientan las acciones y que aparecen separados y por otro lado, las reglas empíricas, que pertenecen a la ciencia y a un mundo aparte.

Las concepciones de Marx del trabajo integran, por el contrario, estos elementos. El trabajo es el proceso por el que se genera la realidad: por un lado, los productos; por otro lado, las mismas condiciones de trabajo son producidas por el propio trabajo. En tercer lugar, los valores mismos están dentro de los procesos de producción de realidad que conforman el trabajo.

Pero un aspecto muy importante en el que se muestra la diferencia de Marx con Habermas es el concepto que tiene el primero de “producción universal”. Por producción universal se puede entender aquella que rompe con el radio de las necesidades individuales en tanto organismo y se da a sí misma fines universales. Por esta razón la producción abarca al conjunto del género humano e incluye la belleza.

Por lo que corresponde a las reglas empíricas o técnicas es necesario decir lo siguiente: La ciencia y la técnica no pueden abstraerse en Marx del proceso de trabajo, sino que, por el contrario, están enraizadas con él. La ciencia forma parte del metabolismo de ser humano y naturaleza. No se puede hablar de ciencia o técnica sin hacer referencia a los procesos sociales involucrados en el proceso productivo.

No es que Habermas excluya estos elementos del proceso, sino que no los considera esenciales, como así le parecen a Marx. El hecho tiene su importancia en tanto en cuanto manejar más restricciones teóricas en una descripción fenomenológica del trabajo le va a cegar al primero las interrelaciones entre todos los elementos de la realidad cuando haga divisiones tan taxativas entre trabajo e interacción y más adelante entre sistema y mundo de la vida.

Se puede ya, por tanto, realizar un primer tanteo crítico que la división entre trabajo e interacción comporta, en mi opinión, una serie de supuestos que hacen imprescindible hacer las siguientes consideraciones.

Es quizá ahora el momento para comenzar a realizar la crítica al planteamiento de Habermas. Este se basa- como se ha dicho- en la separación de Trabajo e interacción. Esto supone que es posible separar el aspecto de carácter instrumental de una acción (que es el correspondiente al trabajo) de los componentes interactivos de la misma.

Además de la crítica a un hipotético reduccionismo del trabajo a la racionalidad instrumental (que ciertamente se da en Habermas en la lectura que hace de Marx) sería quizá interesante recabar cómo caracterizamos la acción misma. Habermas insiste en que es posible separar los elementos cognitivo-instrumentales (los que permiten modificar el mundo en una dirección determinada), normativos (los que permiten coordinar las acciones de los individuos incluyendo los intereses de los afectados) o estético- expresivos, pues es necesario resaltar que habla y acción instrumental se suelen dar entremezclados⁸³⁰⁸³¹⁸³². Ahora bien ¿Qué comporta una acción? Al formular la pregunta así quisiera focalizar la atención en el núcleo de una acción con sentido. Mi impresión respecto a esto es que Habermas, a la hora de deslindar los tres tipos de acciones, no está teniendo en cuenta suficientemente que las acciones se agrupan en conjuntos que las hacen inteligibles. Ciertamente Habermas es consciente de que las acciones se dan en grupos. Lo que es importante señalar es que más allá de si en una acción simple podemos aislar su componente cognitivo-instrumental de su aspecto normativo e incluso expresivo que pueda tener, hay que situar la acción en una totalidad que le de sentido a la misma.

Por acudir a un ejemplo, piénsese en un obrero que traslada una vagoneta a lo largo de una vía dentro de una fábrica. Un análisis “atomista” de la acción no descubriría aquí más que una acción de carácter instrumental. Ahora bien, podrían darse “cursos de acción” diferentes: En uno, el obrero realizaría la acción al recibir la orden del capataz de la fábrica. En otra, arrastraría la vagoneta después de haberse repartido el trabajo con sus compañeras y compañeros con los que gestiona la fábrica. La misma acción recibe un sentido diferente en contextos sociales

⁸³⁰J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit., p.126

⁸³¹*Ibid.* p.129

⁸³²J. A. Noguera; “La teoría crítica de Frankfurt a Habermas. Una “traducción” de la teoría de la acción comunicativa a la sociología”, op.cit.

diferentes y en este caso se ha visualizado atendiendo al contexto socioeconómico y a acciones colaterales.

Todo ello conllevaría, a mi parecer, a la conclusión consistente en que sólo desde la totalidad social (el conjunto de actores, instrumentos, normas, valores entrelazados entre sí) se puede aclarar el sentido de una acción. El plantear las acciones desde ese ángulo e intentar deslindar los diferentes tipos de acción involucrados en ésta podría llevarnos a un planteamiento de la acción abstracta fuera de la totalidad social que le estaría dando sentido.

Así, respecto a la acción cognitiva instrumental tendría una consecuencia. A mi entender no se podría hablar de evolución de la esfera cognitivo-instrumental o técnica sin aludir a otras acciones. Lo contrario es una abstracción. Habermas puede hacer un planteamiento de la racionalización cognitiva instrumental, precisamente porque parte de un planteamiento que abstrae el aspecto cognitivo instrumental de otros aspectos, cosa que no se puede hacer sin que las acciones aisladas pierdan su sentido. En el punto en el que se aborda el análisis de “Conocimiento e interés” se volverá a ver el problema del planteamiento de las esferas de racionalidad separadas y se volverá a encontrar el problema.

En resumen, “Trabajo e interacción” supone la primera obra en que Habermas plantea la separación dentro de la acción humana de estos dos aspectos. El resultado de esto es una merma del significado del concepto de trabajo, que pierde con esto los aspectos normativos y expresivos que poseía en el pensamiento de Marx. Todo ello aboca a una crítica de la concepción rígida y atomística que tiene el trabajo en el pensamiento de Habermas, buscando encuadrar de nuevo el mismo en una totalidad que le de sentido y por lo tanto involucre otros aspectos que los cognitivo-instrumentales.

2.3 La crítica de Habermas al paradigma del trabajo en *Ciencia y Técnica como ideología*

El presente punto aborda la crítica que se da en *Ciencia y técnica como ideología*, uno de los textos más importantes de la primera etapa de Habermas, a algunos elementos centrales en el marxismo y, a su vez,

fuertemente relacionados por el paradigma de producción como son la teoría del valor o la dualidad entre fuerzas productivas y relaciones de producción, así como el intento de recurrir a su esquema dual trabajo e interacción en su sustitución.

El problema sobre el cual gira este escrito de Habermas, escrito en 1968, es el papel de la ideología tecnocrática en el desarrollo del capitalismo tardío. Más allá de las páginas iniciales del texto, dedicadas al estudio del carácter modificable o no de la técnica y su estatuto antropológico, el núcleo del texto aborda los cambios acaecidos en el capitalismo al entrar en su fase monopolista y de fuerte intervención estatal y en la ideología de esta fase del capitalismo. El capitalismo estaba realizando una transformación decisiva en su ideología lo que hace estallar el liberalismo y hace que el estado busque una salida legitimatoria en la ideología productivista y tecnocrática⁸³³. *Ciencia y técnica como ideología* es un texto de denuncia de la ideología tecnocrática y productivista, muy en la línea de Marcuse, en concreto de obras como *El hombre unidimensional* o *Eros y civilización*⁸³⁴.

El interés que para el presente trabajo tiene esta obra reside en el cuestionamiento de muchos elementos de la teoría marxista que son de importancia fundamental para la concepción del trabajo mantenida por Marx. Uno de los primeros en recibir los ataques de Habermas es la teoría del valor de Marx. Señala Habermas:

“Con la investigación industrial a gran escala, la ciencia, la técnica y la revalorización del capital confluyen en un único sistema.(...) De este modo, 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 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 los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia”⁸³⁵

⁸³³Cf. R. Gabás, *Jürgen Habermas: Dominio técnico y comunicación lingüística*, op.cit. p. 107; Cf. E.M. Ureña; *La teoría crítica de la sociedad*, Tecnos, Madrid, 2008, p.81

⁸³⁴Cf. E.M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, op.cit., pp. 71 y 72

⁸³⁵J. Habermas, “Ciencia y técnica como ideología” en *Ciencia y Técnica como ideología y otros escritos filosóficos*, Tecnos, Madrid, 1999, pp.86 y 87

¿Qué consecuencias tiene el desechar la teoría del valor trabajo de Marx? La teoría del valor es la pieza central sobre el edificio en el que se asientan la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, asimismo como la teoría del fetichismo de la mercancía⁸³⁶. Si cae esta teoría, en mi opinión, toda la crítica que Marx realiza al capitalismo se derrumba así como el paradigma del trabajo. La distinción entre valor de cambio y valor de uso que conlleva la teoría del valor van de la mano de la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, por lo que los elementos del paradigma del trabajo se vendrán abajo⁸³⁷.

Ahora bien, cabe hacerse la pregunta de si Habermas está en lo cierto al declarar inaplicable la teoría del valor al capitalismo monopolista. Habermas hace bascular este aserto sobre la idea de la imposibilidad de computabilizar las aportaciones de la fuerza de trabajo y de la ciencia a la producción. Sobre esta afirmación cabe decir dos cosas:

En primer lugar, Habermas, en mi opinión, habría sucumbido a la tentación del marxismo de la Segunda Internacional al asumir la versión ricardiana de la teoría del valor. El problema del cómputo de la aportación refleja esto pues es una argumentación que refleja la idea de que el valor es algo cuantitativo antes que cualitativo. Desde la visión marxiana se parte desde el punto de vista de lo cualitativo y de la totalidad para pasar después a la esfera de lo cuantitativo.⁸³⁸

La Teoría del valor está esencialmente ligada al hecho de que el trabajador no es dueño de sus medios de trabajo (cosa que de manera general sólo ocurre en el capitalismo). El capitalismo monopolista, que es al que se está refiriendo Habermas, no ha experimentado ninguna innovación respecto a la fase anterior del capitalismo. El hecho de que el trabajador no sea dueño de los medios de producción repercute en que la producción no se ajuste a sus necesidades, manteniendo así la distinción dentro del trabajo entre trabajo concreto y trabajo abstracto, que es esencial a la Teoría del Valor.

Por otro lado, Habermas va extraer consecuencias muy importantes de cara a la concepción materialista de la historia. En ese sentido señala lo siguiente:

⁸³⁶Cf. El capítulo 3 de la primera parte de la presente tesis

⁸³⁷Cf. Punto tercero del capítulo 1º de la presente tesis dedicado a la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

⁸³⁸Cf. A. Arteta, *Valor, Forma social y alienación*, Ed. Libertarias, Madrid, 1992

“Si se confirmara esta relativización del ámbito de aplicación del concepto de ideología y de la teoría de las clases, también sería menester reformular el marco categorial en el que Marx desarrolló *los supuestos fundamentales del materialismo histórico*. La conexión de fuerzas productivas y relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción.(...) Por otra parte no cabe duda de que las fuerzas productivas, en las que los sistemas de acción con respecto a fines acumulan procesos de aprendizaje organizados, han sido desde el principio el motor de la evolución social, pero, en contra de lo que Marx supuso, parece que *no en todas las circunstancias* representan un potencial de liberación ni provocan movimientos emancipatorios-(...)”⁸³⁹

Antes de proseguir es necesario hacer una aclaración sobre el concepto de trabajo, en aras a entender el concepto tal como lo entiende Habermas. En una obra posterior, como es *La reconstrucción del materialismo histórico*, señala que lo esencial en el trabajo es la transformación de materia con arreglo a fines y según las reglas de la acción instrumental (es importante insistir de nuevo en la concepción marxiana de trabajo).⁸⁴⁰

Habermas en este párrafo está poniendo en cuestión la teoría materialista de la historia, cuestionando el planteamiento de Marx y proponiendo su sustitución por el esquema de trabajo e interacción y esto por la razón de que entiende que el trabajo, entendido como razón instrumental, no es generador *per se* de condiciones más emancipadas de vida.

En mi opinión, Habermas ha esquematizado en exceso el célebre esquema marxiano consistente en el par fuerzas de producción- relaciones de producción. Dentro de la tradición marxista ha habido una tendencia a exagerar el potencial explicatorio de este esquema marxiano, basándose en el célebre “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*”⁸⁴¹. La explicación tradicional del movimiento histórico que surge de estas lecturas consiste en que el motor del mismo lo constituye el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que es lo que provoca un cambio en las relaciones de producción. Contra esta explicación ya protestaba Engels en una carta escrita a J. Bloch (habiendo muerto Marx) señalando

⁸³⁹J. Habermas, *Ciencia y técnica como “Ideología”*, op.cit. p.100

⁸⁴⁰J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, p. 132

⁸⁴¹Cf. N. Kohan, *El Capital. Historia y método*. Universidad Popular de las Madres de la Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2003, p. 27

que los factores ideológicos también ejercían su influencia en el proceso histórico y que el factor productivo era determinante sólo en “última instancia”⁸⁴². De esto se sigue una imagen mucho más coherente con la imagen que se ha venido dando aquí del pensamiento de Marx, que pone en conexión el trabajo con el conjunto de manifestaciones culturales e ideológicas. De hecho esta imagen del pensamiento de Marx impide una separación rígida entre “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”.

Habermas parece encontrar inapropiado el esquema rígido basado en el determinismo de las fuerzas de producción sobre las relaciones de producción. Sin embargo, Habermas da por buena la lectura. Lo que hace, en cambio, es sustituir las fuerzas productivas por el trabajo (entendiendo, además, este como racionalidad instrumental, como racionalidad acerca de los fines para un determinado fin) mientras que todo lo referente a las relaciones de producción lo hace pasar como interacción (donde rige una racionalidad completamente diferente). En mi opinión, acentúa el aislamiento entre las diferentes esferas de la cultura, si bien es cierto logra dar a la interacción un papel mucho mayor (como se verá en *La reconstrucción del materialismo histórico*).

En definitiva, Habermas se ha visto afectado por una visión sumamente pesimista del trabajo, acentuando los aspectos del mismo (haciéndolo coincidir con la racionalidad de carácter instrumental) y quitándole los elementos emancipadores. Al hacer del trabajo racionalidad instrumental, hace que todos problemas generados por la hipertrofia de la tecnificación recaigan sobre el trabajo, lo que hará que piense en términos de “emancipación respecto del trabajo” en vez de en términos de “emancipación del trabajo”.

2.4 La postura de Habermas sobre el trabajo en *Conocimiento e interés*

El objeto del presente epígrafe es mostrar cómo se muestra la confrontación entre Marx y Habermas en una de las obras más importantes de este, *Conocimiento e Interés*, donde se ve con claridad como esa confrontación es clave en la conformación del pensamiento de Habermas.

⁸⁴²Cf. F. Engels, “Carta a Joseph Bloch” del 21 de Septiembre de 1890 en, L. Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*, 3 Vols, Alianza, Madrid, 1980, Vol I. p. 340

El interés en detenerse en la obra reside en primer lugar que el par “trabajo e interacción”, que ya había aparecido con anterioridad, aquí vuelve a aparecer pues tratándose de una obra sumamente ambiciosa, aparecen como constantes en la conformación de la especie. Por otro lado, aquí se ve cómo la carga emancipatoria se separa ya por completo del concepto de trabajo. Todo esto hace que la comparación con el concepto de trabajo en Marx se complique todavía más.

Conocimiento e interés nace como una obra destinada a restablecer una Teoría del Conocimiento evitando su reducción a Teoría de la ciencia realizada por el positivismo lógico. En palabras de Th. McCarthy:

“...el libro, como Habermas subraya en el prefacio, es un prolegómeno histórico, una tentativa de entender el proceso de “disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia”, “y de remontarse a través de etapas abandonadas de la reflexión”. Tiene, pues, que ser leído como un esfuerzo por abrir- o mejor por reabrir- ciertas avenidas a la reflexión que quedaron bloqueadas debido al ascendente adquirido por el positivismo durante los últimos cien años”⁸⁴³

La obra tiene por objeto estudiar el proceso mediante el cual la teoría del conocimiento pasa a ser una teoría del conocimiento de corte reflexivo, es decir una teoría del conocimiento que estudie las diversas formas del conocimiento humano situando en su lugar propio a las ciencias empírico analíticas y a la epistemología contemporánea (es necesario resaltar que las preguntas que se hace la epistemología contemporánea es más reducido y no cuestiona la situación de las ciencias empírico analíticas). El objetivo de esta recuperación de la teoría del conocimiento sería ponerla al servicio de la teoría social. Habermas a este respecto señala refiriéndose a un estadio anterior de la teoría del conocimiento y en concreto a la concepción kantiana:

“La crítica del conocimiento se concebía aún en referencia con su sistema de facultades cognoscitivas, que incluían la razón práctica y el juicio reflexivo tan obviamente como la crítica misma, es decir, se trataba de una razón teórica que podían verificar dialécticamente no sólo sus límites sino su propia idea. La racionalidad comprensiva de la razón que deviene

⁸⁴³Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, p.77

transparente a sí misma no se había convertido en conjunto de principios metodológicos”⁸⁴⁴

En aquel momento, la teoría del conocimiento no se concebía separada de otras facultades humanas sino como una autorreflexión que bien podría llamarse “antropológica” y que incluía un proceso autorreflexivo sobre el conocimiento mismo y sus relaciones con otras facultades. La teoría del conocimiento así concebida se diferencia de la moderna epistemología, sobre todo, a partir del positivismo y de la moderna teoría de la ciencia, centrada en el carácter metodológico de la misma y de establecer un criterio de demarcación entre lo que es ciencia y no lo es.

Como se ve, la concepción de la teoría de conocimiento de Habermas remite a Kant y es que con éste autor comienza un verdadero proceso reflexivo del conocimiento. La reflexión de corte trascendental que abre Kant tiene por objeto la organización del sistema de los saberes entre los cuales se encuentran las ciencias de la naturaleza, adecuándolos a los objetos que tratan.⁸⁴⁵

Hegel hace caer el proyecto kantiano, entre otras razones, porque el idealismo absoluto que preconiza rechaza los planteamientos de corte epistemológico⁸⁴⁶. La reflexión acerca de las ciencias empírico-analíticas deja de tener un carácter “epistemológico” a un carácter más bien “ontológico” con los que el valor de la reflexión de los usos de los diferentes modos de conocimiento desaparece. Es por ello, por lo que este modelo deja de ser interesante para el proyecto en que trabaja Habermas. Por otro lado, señala Habermas:

“Con Hegel surge el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de una filosofía que se presenta ahora, igual que antes, como una ciencia de carácter universal”⁸⁴⁷

Hegel atribuye a las ciencias particulares el ser producto del “entendimiento”. Esto las coloca por debajo del saber reflexivo racional,

⁸⁴⁴J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1981, p.12

⁸⁴⁵Cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.79 y 80

⁸⁴⁶Cf. Habermas, *Conocimiento e interés*, op.cit., p. 14

⁸⁴⁷Cf. *Ibid.* p.32

encarnado por la filosofía, que constituye un saber superior para éste. Habermas repudia el hecho de que su concepción de la filosofía eche de lado las ciencias particulares lo que la invalida para una teoría del conocimiento que quiera estar a la altura del desarrollo de los conocimientos de la modernidad, cosa en que Marx le superará⁸⁴⁸. De todas maneras, un aspecto importante es la superación del paradigma trascendental de Kant encarnando el sujeto cognoscente en el proceso histórico⁸⁴⁹ haciendo así que las categorías mediante las que el sujeto cognoscente estructura la realidad adquieran movimiento, encarnándose en el proceso histórico.

Habermas pasará a ver la segunda oportunidad de llevar a cabo este proyecto en el pensamiento de Marx. La razón de estudiar a Marx es que este también superaría la forma del sujeto trascendental pero, a diferencia de Hegel, naturalizaría el proceso espiritual⁸⁵⁰. Esta naturalización sería ideal para el propósito de Habermas por el hecho de posibilitar, ahora sí, una reflexión sobre el conocimiento de carácter histórico-social, que superara el planteamiento lógico trascendental kantiano y que, por tanto, abriera una reflexión filosófica sobre la ciencia y los intereses del ser humano como especie⁸⁵¹.

Pero Marx (en la lectura particular que vamos a ver y que realiza Habermas, en mi opinión, bastante cuestionable) daría al traste con el proyecto de una reflexión sobre el conocimiento de la manera que se pretende al autoconcebir su proyecto como estrictamente científico en el sentido de las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza. En ese sentido Marx seguiría preso del paradigma de la conciencia⁸⁵². Este hecho rompería la barrera frente al positivismo, sobre todo al instaurar una visión científica de la propia teoría marxista.

Frente a este fracaso, Habermas va a trabajar tres autores que tienen, dentro de una serie de limitaciones de carácter positivista, la importancia de haber roto con el modo esquemático de ver el conocimiento: Ch. Peirce, P. Dilthey y S. Freud. Estos tres autores le servirán para estudiar que tras los

⁸⁴⁸Cf. *Ibid.*

⁸⁴⁹Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.80

⁸⁵⁰Cf. Habermas; *Conocimiento e interés*, op.cit. pp.30 y 31

⁸⁵¹A. Carretero, "Jürgen Habermas y la primera teoría crítica: Encuentros y desencuentros"; *Cinta de Moebio*, op.cit

⁸⁵²Cf. J.A. Noguera, "La teoría crítica: De Frankfurt a Habermas una traducción de la teoría de la acción comunicativa a la sociología"; *Papers*, 50, 1996, 133-153

intereses fundamentales del conocimiento (que se mostrarán más adelante) hay tres actitudes subyacentes correlativas:

El caso de Peirce sirve para ilustrar la actitud correspondiente a las ciencias empírico analíticas. Peirce se distinguió por no aceptar el objetivismo acrítico del positivismo⁸⁵³. El filósofo, de carácter pragmatista, estableció un modelo epistemológico en el que la ciencia es vista como un proceso de acercamiento gradual a “la cosa en sí” por definición inalcanzable⁸⁵⁴. Uno de los aspectos que señala Habermas es que el experimento científico consiste en un acercamiento a la cosa basado en una creencia constatable de manera experimental. El experimento científico tiene como virtud el producir el ajustamiento del ser humano respecto al resultado del experimento, basado en el aumento de capacidad de predicción. Esto nos lleva a pensar que detrás del conocimiento empírico analítico hay una actitud que revela un determinado interés, en este caso, el interés por la modificación del mundo, de carácter instrumental.⁸⁵⁵

El caso de Dilthey le sirve para ilustrar la actitud de conocimiento de carácter hermenéutico. El caso de la hermenéutica es un episodio singular pues se trata de un paradigma de conocimiento científico muy diferente (y con ambiciones diferentes) al del modelo positivista de ciencia. Dilthey parte de un modelo de comprensión del ser humano de carácter “biográfico” que hace que los hechos vayan adquiriendo su sentido a medida que se van anudando con otros. Ahora bien, este modelo, incluso en el caso de una biografía de un ser humano que haya vivido en otro momento es siempre inconcluso porque la cantidad de hechos es inagotable. Por otro lado, nuestra actitud ante el otro sujeto, basada en el entendimiento, permite que el propio lenguaje del otro revele hechos cargados de sentido que muestran cómo el otro sujeto reacciona ante nuestra actitud.⁸⁵⁶ Así pues, con lo que nos encontramos es con un tipo de ciencia o saber que está orientado al entendimiento de los individuos, esto es, a un tipo de saber que más que intervenir técnicamente en la realidad se interesa por los motivos e intenciones que subyacen a las acciones de otros.

En el caso de Freud, Habermas lo utiliza como elemento corrector del propio Marx, en concreto de la noción de “ideología”. En ese sentido,

⁸⁵³Cf. F. Requejo Coll, *Teoría crítica y estado social*, op.cit. p.30

⁸⁵⁴Cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.82 y sig

⁸⁵⁵Cf. *Ibid.* pp. 142 y ss

⁸⁵⁶Cf. *Ibid.* pp. 91 y ss.

las tareas del psicoanálisis freudiano son vistas como la tarea de romper los nexos aparentemente naturales pero que en realidad constituyen una “pseudonaturaleza” en el caso humano. Habermas trata de llevar lo que Freud trabaja a nivel individual a un nivel colectivo, esto es, a la noción de ideología como mistificaciones de carácter social. Por otro lado, el énfasis de Freud en cuestiones de interactivas (p.ej. La familia) parece que llevó a Habermas a tomar en serio el tema de la interacción⁸⁵⁷. En este caso, a Habermas le parecerá importante resaltar que a este tipo de saberes, como el psicoanálisis y la crítica de las ideologías, le corresponden un rol crítico con las constelaciones ideológicas que gobiernan al ser humano.

La idea de Habermas en esta obra constituye un proyecto muy ambicioso en la línea de estudiar el conocimiento en relación con los intereses fundamentales del ser humano. Los autores escogidos suelen tener en común haber planteado una noción de ciencia que sale fuera de la concepción positivista de la misma. Es la lectura de estos autores lo que le permite establecer la célebre teoría de los tres intereses del conocimiento, a saber: el interés técnico, propio de las ciencias empírico-analíticas; el interés pragmático, propio de las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipador, propio de las ciencias de orientación crítica. Según la definición que da el autor en una conferencia publicada con el mismo título en 1965:

“...las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados”⁸⁵⁸

De lo que tratan las ciencias empíricas es de ampliar el radio posible de la acción humana estableciendo conexiones legaliformes que permitan la adopción de técnicas que aumenten dicho radio de acción.

Por su parte, respecto a las ciencias guiadas por el interés práctico-hermenéutico, señala lo siguiente:

“...la investigación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión de sentido dirige su estructura

⁸⁵⁷M. Milovic, “Freud, Habermas y la cuestión de la política”, *El genio maligno-Revista de Humanidades y ciencias sociales*, nº1, septiembre de 2007, p.3

⁸⁵⁸J. Habermas, “Conocimiento e interés” en J. Habermas. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 170

hacia el consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. A esto lo llamamos, a diferencia, el interés práctico del conocimiento”⁸⁵⁹

La investigación hermenéutica tiene por objetivo aumentar las posibilidades de entendimiento, buscando ante todo el consenso entre interprete e interpretado. Habermas sigue aquí la idea proveniente de la hermenéutica del carácter dialógico de las ciencias del espíritu (en concreto, de Gadamer).

Por último, sobre las ciencias críticas o emancipatorias señala:

“Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuando captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio. Mientras éste sea el caso la *crítica de las ideologías* cuenta- del mismo modo por lo demás, que el *psicoanálisis*- con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado...

....Esta (reflexión) libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por interés cognitivo emancipatorio”⁸⁶⁰

El interés de este tipo de ciencias radica en que no aceptan que todo tipo de conexión legaliforme lo sea por naturaleza. Por el contrario, muchas de esas conexiones lo que enmascaran es un carácter opresivo que es necesario criticar.

Sobre este interés se ha señalado cómo Habermas lo convierte en un interés de carácter especial:

“En una primera aproximación podemos decir que, así como el interés técnico se correspondía con la dimensión técnica (relación hombre/Naturaleza) y el interés práctico con la dimensión social (relación de los hombres entre sí) del proceso de autoconstitución del hombre, el interés *emancipativo* se corresponde con *ese proceso histórico de autoconstitución en cuanto tal*”⁸⁶¹

Ahora bien, dado esto, es importante recordar el interés de tratar a Marx dentro de una obra de teoría del conocimiento. Según habíamos visto

⁸⁵⁹*Ibid.* p. 171

⁸⁶⁰*Ibid.* p. 172

⁸⁶¹E. M. Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, op.cit. p. 123

previamente al estudio de Marx, Habermas ha estado previamente tanteando el terreno que ofrecía la metacrítica de la teoría del conocimiento de Hegel en esta reflexión antropológica sobre el conocimiento que Habermas está realizando. Según McCarthy, Hegel plantea un problema en tanto que disuelve la ciencia de la naturaleza en una fase del autoconocimiento del espíritu, lo cual resulta inadecuado en un proyecto que intentaría enfrentarse la ciencia, precisamente en una fase en que está en plena autoconcepción positivista⁸⁶². Habermas piensa que Marx plantea más ventajas. Dice McCarthy:

“Marx representa para Habermas una segunda oportunidad perdida de radicalizar el proyecto epistemológico. En su metacrítica de Hegel, Marx argumenta que las formas de conciencia surgen y se transforman no idealísticamente, a través del automovimiento del Espíritu Absoluto, sino en términos materialistas, a través del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases sociales. Esas formas son, por así decirlo, representaciones cifradas de la autorreproducción de la especie, un proceso bajo condiciones materiales contingentes.”⁸⁶³

De todas maneras, a medida que Habermas va considerando la posibilidad de tomar el modelo de Marx, emergen todas las dudas respecto del trabajo, en tanto que el lugar central que ocupa en la reproducción de la sociedad, se va haciendo manifiesto. Así dice Habermas:

“En este marco la “naturaleza objetiva” se da, en cada caso, a un determinado sujeto social. Pero en este marco mismo se modifica históricamente dependiendo una “naturaleza subjetiva” que a su vez ha sido conformada por los resultados del trabajo social. La célebre frase de que la constitución de cinco sentidos ha sido un trabajo de toda la historia de la humanidad, debe entenderse literalmente”⁸⁶⁴

Aquí se muestran, en mi opinión, ya las objeciones que Habermas plantea a Marx sobre la cuestión del trabajo. El trabajo es lo que regula la reproducción de la sociedad humana, pero Habermas plantea una disociación entre la naturaleza subjetiva y trabajo. La naturaleza subjetiva es presentada de manera pasiva, los cinco sentidos son conformados literalmente por el trabajo humano⁸⁶⁵. Da la impresión que la lectura que

⁸⁶²Cf. Th. McCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.16

⁸⁶³*Ibid.* p. 77

⁸⁶⁴J. Habermas; *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1973, p.38

⁸⁶⁵Cf. *Ibid.* p. 38

Habermas plantea de Marx establece una disociación entre trabajo y conciencia, entre un trabajo que parece trascender al hombre y una conciencia pasiva que parece no tener capacidad de maniobra. Más adelante señala:

“La síntesis en sentido materialista (...) no es la realización de una conciencia trascendental, ni el ponerse de un yo absoluto, ni menos todavía el movimiento de un espíritu absoluto, sino la realización en igual medida, empírica que trascendental, de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente”⁸⁶⁶.

Mi interés al hacer referencia a esta cita es mostrar cómo Habermas está leyendo a Marx como si este hablará de un sujeto hipostasiado, la especie humana, que de una manera no del todo consciente se reproduciera a sí misma. Es más, parece que Habermas piensa que ese sujeto que se reproduce a sí mismo lo hace prácticamente sin referencia a la dimensión simbólica:

“Pero, si en contraposición a todo ello, la síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el substrato en el que encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos. El punto de referencia para la reconstrucción de las relaciones simbólicas no es la lógica, sino la economía.”⁸⁶⁷

Habermas parece volver a proyectar la imagen del Marx de la Segunda Internacional en su lectura. Insiste en la idea de un sujeto material: la especie humana, que se reproduce y produce a sí misma, incluso de manera asimbólica. En la lectura que Habermas está haciendo de Marx, lo simbólico viene después y depende de la reproducción material. Habermas repite el esquema infraestructura-superestructura, que en la lectura de Marx que está haciendo, se corresponde bien con la escisión herramienta-símbolo y esta, a su vez, con el par trabajo-interacción.

Si se sigue esta lectura que Habermas está haciendo de Marx, se tiene la impresión de que, para Habermas Marx estaría separando la conciencia del productor frente a lo producido. De la misma manera la relación con la naturaleza es exterior al mundo del ser humano. Así señala:

⁸⁶⁶*Ibid.* p.38

⁸⁶⁷*Ibid.* p.39

“Como correlato del trabajo social, la naturaleza objetivada conserva tanto su autonomía como su exterioridad en relación con el sujeto que dispone sobre ella”⁸⁶⁸

A mi entender, parece que Habermas está sugiriendo que el ser humano- en tanto que produce y se reproduce- está siguiendo pautas que no son del todo internas a sí mismo, precisamente por la expulsión de lo simbólico en los procesos de producción. Ahora bien, ¿Qué lógica seguirían los procesos productivos? La siguiente cita muestra la idea que Habermas tiene de Marx al respecto:

“Lo kantiano en la concepción marxista del conocimiento es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza, que es su entorno y que sido establecido mediante la esfera funcional de la acción instrumental-(...)- Las condiciones de la acción en la evolución natural de la especie humana, pero al mismo tiempo reinarían, sin embargo, con una necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales”.⁸⁶⁹

Por lo que se refiere al párrafo citado lo interesante del mismo radica en la atribución de una facultad “innata” en el hombre o, según su terminología, “trascendental” gracias a la cual se le permitiría adquirir un dominio mayor de la naturaleza (aunque luego se viera con problemas para aclarar qué significa “trascendental”⁸⁷⁰). Bajo esta facultad se situaría la técnica, las ciencias de la naturaleza y por supuesto, el trabajo. Por lo tanto vemos que Habermas ha situado el trabajo, la actividad productiva de Marx, dentro de la facultad técnica de control de la naturaleza en la cual es dominante la razón instrumental. Ya en “Trabajo e interacción” había trabajado sobre esta hipótesis. Lo interesante ahora es que Habermas está señalando cómo la actitud de dominio y transformación del mismo tiene una base antropológica. Haciéndose eco de las teorías de A. Gehlen, señala:

“La objetividad de la experiencia se constituye dentro de un esquema perceptivo, determinado por estructuras de una acción profundamente enraizadas antropológicamente, y que es igualmente vinculante para todos los sujetos que se mantienen vivos merced a su trabajo”⁸⁷¹

⁸⁶⁸*Ibid.* p. 41

⁸⁶⁹*Ibid.* p.41

⁸⁷⁰T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, pp.115 y ss.

⁸⁷¹J. Habermas, *op.cit.* p. 44

En mi opinión, el pensamiento de Marx no va por esta línea. Concebir el trabajo como lo está haciendo Habermas supone un reduccionismo desde el punto de vista de Marx en tanto que supone la reducción a racionalidad instrumental y a la esfera de la técnica. M. Postone señalará a este respecto en *Tiempo, trabajo y dominación social*:

“Llegados a este punto, a la luz de mi exposición, debería quedar claro, sin embargo, que su crítica de la concepción marxiana de la síntesis a través del trabajo se basa en una concepción del trabajo concreto per se, es decir, como “trabajo”. No se enfrenta al análisis marxiano del carácter dual del trabajo”⁸⁷²

Lo que Postone está criticando es que Habermas utiliza una concepción “trahistórica” del trabajo y que no esté contando con que para el propio Marx el trabajo recibe una concreción diferente según la época histórica en que nos movamos (en concreto alude a la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto en el capitalismo). Pero para Postone el problema se complica todavía más cuando Habermas plantea el esquema como el modo de enfrentamiento hombre –exclusivamente– con la naturaleza:

“El trabajo que Marx analiza no sólo regula el intercambio material con la naturaleza, como es el caso en todas las formaciones sociales, sino que también constituye esas relaciones sociales que caracterizan el capitalismo. Es a causa de este peculiar carácter dual por lo que el trabajo en el capitalismo- no el “trabajo”- sirve de fundamento para una dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El mundo constituido por este trabajo no es sólo el entorno material, conformado por el trabajo social concreto, sino también el mundo social.”⁸⁷³

Postone está advirtiéndole que en el Marx que analiza y critica, la sociedad capitalista dentro del trabajo está también inserta la interacción y que en realidad es imposible separar un aspecto del otro. La propia forma de sociabilidad del hombre está entremezclada en la producción material por lo que no es posible hacer un corte entre los tres intereses que Habermas propone.

Así, suponer que en el ser humano hay una facultad trascendental de dominio e intervención sobre la naturaleza implica, desde el punto de vista

⁸⁷²M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2006 p.307

⁸⁷³*Ibid.* p. 308

Segunda Parte. Capítulo II

La postura de Habermas sobre el trabajo en su primera etapa de producción teórica

marxiano, escindir y aislar un tipo de acción humana como es la instrumental. Esto fuera de la interacción con otro tipo de acciones, gracias a lo cual consigue privilegiar la acción instrumental en la lectura que hace de Marx. Habermas insiste en esta idea, además uniendo a Marx esquemas darwinistas:

“Ya antes de Darwin, Marx estaba familiarizado con una interpretación gnoseoantropológica de la filosofía trascendental concebida instrumentalmente”⁸⁷⁴

Personalmente, creo que es arriesgado afirmar que esta sea la intención de Marx. La alusión a Darwin puede crear la asociación de Marx con la idea de Darwin de supervivencia de las especies que se adaptan a la naturaleza. Marx no estaba interesado en aplicar el concepto de naturaleza de las Ciencias de su época a su descripción de lo social.

Una vez realizada esta separación tan tajante entre trabajo y todo lo que comporte una actividad con elementos simbólicos, Habermas entiende que no es posible que desde esta facultad se llegue al nivel de autorreflexión suficiente para las actividades orientadas al entendimiento y para las actividades orientadas a la emancipación. Por “actividades orientadas al entendimiento” se entendería aquellas actividades hacia el consenso de los actores en el marco de una autocomprensión transmitida⁸⁷⁵. Por “actividades orientadas a la emancipación” se entendería aquellas acciones que tienden a liberar a los seres humanos de sujeto hipostasiados⁸⁷⁶. Por eso señala:

“Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental. Al reconducir la autoposición del yo a la producción más tangible de la especie humana, desaparece la reflexión en general como un movimiento de la historia, aunque conserve el marco de la filosofía de la reflexión.”⁸⁷⁷

Y más adelante remarca:

“Marx concibe la reflexión según el modelo de producción. Al partir tácitamente de esa premisa, es consecuente que no distinga entre el *status* lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica.”⁸⁷⁸

⁸⁷⁴J. Habermas; *Conocimiento e interés*, op.cit. p.50

⁸⁷⁵*Ibid.* p.170

⁸⁷⁶*Ibid.* p. 171

⁸⁷⁷*Ibid.* p.53

⁸⁷⁸*Ibid.*

Ahora bien ¿Es cierto que Marx no lo ha distinguido? La obra en la que Marx trata un tema que puede acercarse a lo que Habermas está aludiendo es *Tesis sobre Feuerbach*. En ella se plantea, como se vio en la parte primera, la posibilidad de un modo nuevo de teoría. En la tesis número 11 (“Los filósofos sólo han *interpretado* diferentemente el mundo, se trata de *cambiarlo o transformarlo*”) se planteaba precisamente un tipo de teoría así que, por otro lado, era transformadora, por lo que constituía a la vez el nivel más radical de Praxis, en tanto que era actividad que transformaba las propias condiciones de existencia (y por lo tanto era autorreflexiva).

Puede que el problema radique en una confusión de fondo acerca del tipo de racionalidad científica que Habermas cree que Marx está utilizando. A modo de hipótesis sugeriría que Habermas está proyectando el modelo de ciencia propio de las ciencias de la naturaleza como el método propio de Marx. El mismo está sugiriendo:

“Para mostrar la científicidad de su análisis, Marx ha recurrido a su analogía con las ciencias de la naturaleza. No deja entrever en ningún lugar que haya revisado su posición primera, según la cual las ciencias de la naturaleza: “En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre, y a la vez será subsumida bajo ésta: no habrá mas que una ciencia””⁸⁷⁹

La cita de los *Manuscritos económico-filosóficos* parece que es interpretada por Habermas como una apuesta de Marx por una extensión del método de las ciencias naturales a las ciencias humanas. Creo, por el contrario, que se puede hacer una lectura alternativa que vaya en la línea de una co- determinación entre ser humano y naturaleza que evite la hipótesis de lectura que Habermas mantiene. De todas maneras, Habermas insiste en aplicar a Marx una metodología científicista:

“Como ha quedado dicho, esta abreviada autocomprensión metodológica es sin duda alguna, consecuencia coherente de un sistema de referencia limitado a la acción instrumental”⁸⁸⁰

No es necesario, en mi opinión, insistir en la cuestión de qué tipo de racionalidad, según Habermas, utiliza Marx. Queda también claro qué clase de racionalidad sostiene Habermas que domina en la actividad productiva:

⁸⁷⁹*Ibid.* p. 55

⁸⁸⁰*Ibid.* p. 56

la racionalidad instrumental. Recordemos que por racionalidad instrumental lo que Habermas está señalando es aquella forma de racionalidad en el que se establecen conexiones legaliformes entre sucesos acaecidos en el mundo en aras a un dominio instrumental del mismo. Ahora bien, otra pregunta que es quizá importante hacer, consistiría en las conclusiones que se derivarían de esto.

Por un lado, el trabajo va a separarse cada vez más del hombre, constituyendo una esfera propia, cerrada en sí misma y sujeta a un proceso de racionalización constante que empuja a su progresiva autoabolición. Según Habermas:

“El acto de autoproducción de la especie humana encuentra su culminación tan pronto como el sujeto social se ha emancipado del trabajo necesario y se coloca, por así decir, junto a una producción de carácter científico.”⁸⁸¹

Esta separación de la esfera productiva de lo social conllevará un predominio de la acción comunicativa como columna vertebral de la interacción y de la reproducción de las sociedades. En los otros dos intereses rectores del conocimiento, el interés pragmático y el interés emancipatorio, el predominio de la acción comunicativa o acción mediada simbólicamente es total. En ese sentido es importante precisar más el concepto de interés que, en el caso de esta obra, conformaría los intereses rectores del conocimiento, tal como realiza en “Epílogo” de 1973 a *Conocimiento e interés* según el cual:

“Los intereses rectores del conocimiento protegen, frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencia de que se trate en cada caso. Mantienen una referencia latente del saber teórico a la acción más allá de la transformación de opiniones en proposiciones teóricas y más allá de la retrotransformación de esas opiniones en saber orientador de la acción, pero no eliminan en modo alguno la diferencia entre las experiencias afirmadas en el contexto de acción, por un lado y los enunciados afirmados en el contexto de la acción por otro”⁸⁸²

Los intereses rectores del conocimiento consiguen unificar la experiencia y las acciones con la teoría. Hace que se puedan mantener enlaces entre teoría, experiencia y acción evitando la dispersión de la

⁸⁸¹J. Habermas; *Conocimiento e interés*, op.cit. p.58

⁸⁸²J. Habermas, “Epílogo” (1973) de *Conocimiento e interés*, op.cit, p.324

misma que en el fondo acabe con la total subordinación de la misma a la teoría sin que, por otro lado, disuelva la propia teoría en acción.

Llegados a este momento en el que Habermas está haciendo de la esfera productiva una esfera cerrada en sí misma regida por un interés cuasi-trascendental de conocimiento de carácter instrumental y teniendo en cuenta, además, que esto lo está haciendo precisamente al realizar una lectura de Marx, quizá sea conveniente hacer una mención a dos aspectos relativos al trabajo que Marx ha tratado y que pueden que rebajen estas posturas de Habermas:

En primer lugar, quizá sería conveniente recordar los capítulos referentes a las formaciones sociales precapitalistas en los *Fundamentos de la Crítica a la Economía política* o a los capítulos del Libro I de *El Capital* (así como lo dicho en esta parte en el punto dedicado al estudio de *Trabajo e interacción*). En estas obras el proceso de desarrollo histórico de la economía dista mucho de ser un proceso lineal y autopropulsado, como sugeriría Habermas si hemos de tener en cuenta que detrás del proceso hay un interés de conocimiento de carácter cuasi-trascendental. Por el contrario, la imagen que transmiten estos capítulos es la de un desarrollo irregular un tanto azaroso del proceso económico. Por poner un ejemplo, en el proceso que da lugar al origen del capitalismo en Inglaterra concurren una serie de factores en los que lo casual no está exento, tales como la expulsión de los campesinos por el cercamiento de tierras comunales o la generación de grandes fortunas por otro lado. Además, dentro de estos procesos es difícil aislar lo que es producto del desarrollo científico técnico de lo que es producto de hechos que aluden a elementos normativos (p.ej. la expulsión de los campesinos alude a verdaderos conflictos políticos) si por otro lado tenemos en cuenta que el modo de producción capitalista reposa sobre un hecho político (y por tanto normativo) como es la existencia de seres humanos sin más posesión que su propia fuerza de trabajo.

Por otro lado, hay que señalar que quizá no sea tan fácil separar el desarrollo técnico de los elementos de valor o normativos, como ya se apuntó en el punto dedicado a *Trabajo e interacción*. En ese sentido cabe hacer una consideración sobre el desarrollo técnico dentro del capitalismo. El concepto de subsunción del trabajo asalariado en el capital muestra cómo es el deseo de aumentar la tasa de plusvalor el que va provocando la introducción progresiva de la técnica de cara a aumentar la plusvalía, que

es una noción cargada de elementos normativos (como la apropiación en unas pocas manos de los medios de producción). Esto puede sugerir la cuestión, refiriéndonos al desarrollo de la racionalidad técnica dentro del sistema capitalista, de hasta qué punto está el proceso de racionalización técnica condicionado por el modo de producción capitalista

En resumen, la lectura que Habermas está realizando de Marx está llevándola a una lectura del segundo en términos de un autor en el que predomina la razón instrumental. En *Conocimiento e interés*, además, se sustentan los intereses de dominación de la naturaleza y la racionalidad instrumental en forma de constante antropológica constituyendo así las fuerzas productivas un bloque dentro del sistema cultural cerrado en sí mismo, disociado de los elementos de carácter simbólico. La reproducción de las sociedades, así como el grueso de la interacción, se desplaza hacia la interacción simbólica o acción comunicativa, hacia donde se desplazan los elementos de carácter emancipatorio

2.5 Hacia *La reconstrucción del Materialismo histórico*

El objeto del presente capítulo es el análisis del concepto de trabajo tal como aparece en una de las últimas obras en las que Habermas continúa dentro de una temática marxista, *La reconstrucción del materialismo histórico*⁸⁸³, de cara a la temática del trabajo. El interés de abordar la cuestión del trabajo en esta obra reside en el carácter sumamente ambicioso de la misma, a saber, la reconstrucción de lo que se consideraba desde la perspectiva del *Diamat*, el centro de la teoría marxista, a saber, la concepción materialista de la historia. Asumiendo este enfoque del marxismo, Habermas intentará la reconstrucción del mismo, para lo que intentará dar la vuelta al tradicional enfoque infraestructura-superestructura (del *Diamat*) utilizando las teorías del desarrollo de la identidad y del desarrollo moral de Piaget y Kohlberg. Así, intentará rescatar el aspecto normativo sin salirse del esquema interpretativo del *Diamat*. A partir de aquí ya puede considerarse como definitiva la postura de Habermas sobre el trabajo.

⁸⁸³J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992

Por otro lado, puede llamar la atención de esta obra en el capítulo segundo, al lado de obras como *Ciencia y técnica como ideología* o *Conocimiento e interés*, tratándose de una obra posterior a la asunción por su parte del giro lingüístico (esta obra data de 1976, tres años después del epílogo de *Conocimiento e interés*). He optado por agrupar este texto con los de la primera etapa porque presenta los elementos clásicos de ésta, a saber la contraposición con Marx en el par trabajo-interacción. En el texto clásico de la segunda etapa, como es la *Teoría de la acción comunicativa*, el panorama teórico variará bastante y ya no podremos encontrar tan fácilmente el par trabajo-interacción, sino que tendremos que fijarnos en la dualidad sistema-mundo de la vida que Habermas establece⁸⁸⁴.

Antes de entrar en el aspecto del trabajo debemos detenernos en los objetivos que se planteaba esta obra. Según Habermas:

“Se trata de diversas acometidas para elaborar un enfoque teórico que yo entiendo como reconstrucción del materialismo histórico. (...) *Reconstrucción* significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.”⁸⁸⁵

El objetivo de la obra es claro, se trata de recomponer la teoría del materialismo histórico. Ello implica por un lado la continuidad del aspecto interpretativo del *Diamat*, con todo lo que ello conlleva, tal y como veremos más adelante. Por otro lado, el aspecto reconstructivo implica la utilización de una serie de teorías con la que se pretendería dar fuerza y movimiento propio a la superestructura, las teorías de la evolución de la identidad personal y del aprendizaje moral de J. Piaget y de L. Kohlberg.

Uno de los motivos que se pretendía era dar un carácter más general a la teoría marxiana de las crisis. Habermas se había introducido en la temática de las crisis del capitalismo en una obra anterior *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*⁸⁸⁶,. Habermas quería darle una mayor generalidad. Según McCarthy:

⁸⁸⁴J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, Vol. 2 “Interludio segundo: sistema, mundo de la vida”, pp. 161 y ss.

⁸⁸⁵J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992

⁸⁸⁶Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999

“Por qué no limitarnos a un análisis del capitalismo? Por una razón: la teoría marxista del capitalismo es una teoría de las crisis; trata de identificar las contradicciones estructuralmente integrantes a la organización capitalista de la sociedad. Pero como sugerimos en nuestra discusión de la teoría de sistemas, la identificación de tales contradicciones comportará un elemento de arbitrariedad mientras no seamos capaces de especificar las estructuras esenciales para la subsistencia de este sistema y de y de distinguirlas de otros elementos que pueden cambiar sin que el sistema pierda su propia identidad. Y esto solo podrá hacerse, a juicio de Habermas dentro del marco general de una teoría de la evolución social”⁸⁸⁷

Es decir, Habermas se plantea hacer una teoría más amplia de las crisis. Esto encuadra bastante bien con el esquema evolutivo de las crisis sociales tal como el *Diamat* lo plantea. Para estos planteamientos la sucesión de épocas históricas se plantea en forma de sucesión de modos de producción. Dentro de la terminología del *Diamat* la crisis se produce cuando la infraestructura social entra en contradicción con la superestructura⁸⁸⁸.

Ahora bien, aquí Habermas veía dificultades internas en la teoría. El problema radicaba en cómo se realizaban los procesos de aprendizaje en la superestructura, pues no entendía cuando se daba la crisis qué era lo que cambiaba en la superestructura, qué rellenaba ese vacío⁸⁸⁹. Es aquí, en ese vacío en la superestructura, donde entra el estructuralismo genético de Piaget y la Teoría del aprendizaje moral de Kohlberg.

Lo que va a proponer Habermas es una teoría de la evolución social. Esta teoría pretenderá la visión de la historia como un proceso de aprendizaje. A diferencia del marxismo del *Diamat* que ve ese aprendizaje a nivel infraestructural (transmitiéndose después a la superestructura), Habermas plantea lo siguiente: Utilizando las mencionadas teorías del aprendizaje de Piaget y Kohlberg va a llegar una teoría de la evolución social en la que el cambio no se va a dar en la dirección de infraestructura a superestructura, sino en ambas (los aprendizajes en la superestructura posibilitarán, por ejemplo, adelantos técnicos).

En conjunto, el desarrollo del proceso evolutivo puede ser descrito como un proceso de desarrollo donde se produce un aumento de la

⁸⁸⁷Th. McCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit, pp. 274 y 275

⁸⁸⁸Cf. K. Marx, “Prólogo a la *Crítica de la economía política en La ideología alemana (I)* y otros escritos filosóficos”, Losada, Madrid, 2005

⁸⁸⁹Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, p.10 y 11

complejidad y una progresiva diferenciación de las visiones del mundo. En este proceso de aprendizaje las crisis adquirirán un papel crucial. En ellas, bajo la amenaza de un proceso de desintegración social, el ser humano (tanto a nivel individual como a nivel de especie) extraerá recursos tanto técnicos como morales, como políticos, que posibilitarán un paso adelante.

Un aspecto muy importante de este proyecto de programa de investigación (el aspecto programático de esta investigación debe ser destacado porque no estamos ni mucho menos ante una obra cerrada) es la utilización de teorías de aprendizaje evolutivo. Entre ellas llama la atención la teoría del aprendizaje moral de L.Kohlberg. Esta, es necesario insistir, es una teoría enfocada al aprendizaje moral del individuo. Resumiendo, mucho se puede decir que la niña o el niño pasan por tres niveles de aprendizaje:

1. Nivel preconvencional- Es la más primaria de las etapas. En esta en el niño se se da un hedonismo instrumental así como una orientación a la obediencia y al castigo a nivel moral.
2. Nivel convencional- En esta etapa el individuo se rige para conseguir la aprobación de los otros. También se rige por los principios de obediencia a la autoridad y el mantenimiento del orden social.
3. Nivel posconvencional- Orientación según principios universalistas, ya de carácter abstracto.

Lo interesante es que Habermas hace una traslación del nivel individual, que es el enfoque que adopta Kohlberg al nivel de grandes conjuntos sociales. Así se pueden establecer correlaciones entre los diferentes estadios. Dicho establecimiento de correlaciones no necesita ser exhaustivo. Por ejemplo, a la etapa preconvencional no le corresponde nada como contraparte histórica.

Otro aspecto al que es preciso aludir es que, pese a que se trata de una evolución de los grandes sujetos sociales, ésta no es posible entenderla sin la evolución del individuo dentro de ella, sin su aprendizaje. La crisis de una sociedad es una crisis por partida doble, del individuo y de la sociedad en que vive y afecta tanto a niveles infraestructurales como superestructurales.

Entrando ya en lo referente al trabajo, dentro de esta obra estamos por tanto en la línea de una lectura crítica por parte de Habermas de la Teoría Marxista tradicional y un intento de revisión de la misma. Ahora bien, ¿Desde qué perspectiva se va a realizar esta crítica? Habermas, cuando señala un poco más adelante los problemas de falta de fundamentos normativos de la teoría de la sociedad, dice:

“Poco clara estuvo desde el principio la cuestión de los fundamentos normativos de la teoría marxiana de la sociedad. No debía ésta ni renovar las pretensiones ontológicas del derecho natural clásico ni redimir las pretensiones, en este caso descriptivas, de las ciencias nomológicas, sino ser una teoría social “crítica”, pero sólo en la medida en que pudiera librarse de las falacias naturalistas de unas teorías que implícitamente estuvieran formulando valoraciones. Marx pensaba, por lo demás, que ya había resuelto de un golpe, concretamente con una apropiación declarada materialista de la lógica hegeliana”⁸⁹⁰

Se ve cómo la crítica se aproxima a las críticas dirigidas al propio Marx que se han visto en obras anteriores. Vemos cómo la crítica se dirige sobretudo contra el fundamento normativo. De nuevo reaparece el problema de la dualidad entre trabajo e interacción. Un poco más adelante, cuando aclara más detenidamente en qué sentido va a ir su propuesta de reforma, señala:

“Mientras que Marx ha localizado los procesos de aprendizaje evolutivamente trascendentales, aquellos que desatan los impulsos evolutivos que marcan época, en la dimensión objetivante, del saber técnico y organizacional, de la acción instrumental y estratégica, en resumen: en la dimensión de las *fuerzas productivas*, existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social, en nuevas *relaciones de producción*, y que hacen posible el empleo de nuevas fuerzas productivas. Con ello, las estructuras de racionalidad, que se encuentran su expresión en imágenes de mundo, representaciones morales, y formaciones de identidad, que adquieren eficacia práctica en movimientos sociales y que en definitiva toman cuerpo en los sistemas institucionales, cobran una importante posición desde el punto de vista de la teoría”⁸⁹¹

⁸⁹⁰*Ibid.* p.12

⁸⁹¹*Ibid.* p.12

Así pues, Habermas, como se ha señalado cuando se ha especificado el plan general de la obra, va a centrar su atención en un intento de ampliar la estructura teórica de tal manera que se pueda incluir en la misma no solo los avances en fuerzas de producción sino que pueda asumir también los cambios en las configuraciones ideológicas que puedan producir avances a nivel normativo. Como se habrá podido observar (y ya he hecho referencia a este párrafo al comienzo del capítulo), Habermas se está basando otra vez en el esquema marxista tradicional de infraestructura-superestructura, fuerzas productivas-relaciones de producción, que se ha criticado en la primera parte de esta investigación. Las innovaciones que Habermas va a proponer, suponen, como ya hemos visto, la asimilación y la integración de teorías como la psicología del desarrollo cognitivo y moral de J. Piaget y L. Kohlberg (a una escala macro) o teorías del desarrollo de la identidad de G. H. Mead, se levantan sobre esa división.

Por otro lado, un elemento de gran importancia en la cuestión del trabajo que se abordará en esta obra es la cuestión del trabajo como factor en el proceso de hominización. Recuérdese que esta aseveración era central en la formulación de Marx. Así en *La ideología alemana* señalaba:

“Se puede diferenciar a los seres humanos de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a diferenciarse de los animales en cuanto comienzan a *producir* sus subsistencias, un paso que obedece a su organización corporal. Al producir sus subsistencias, los seres humanos producen indirectamente su vida material misma.(.....)

....Este modo de producción no hay que considerarlo sólo en el sentido de que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es más bien ya un determinado modo de exteriorizar su vida, un determinado modo de vivir”⁸⁹²

He considerado conveniente hacer esta cita pues Habermas considera que Marx podría haberse equivocado al hacer del trabajo el eje central de la hominización. Desde los hallazgos de la moderna teoría antropológica Habermas sostiene que el trabajo es previo a la misma hominización. Así, señala:

“Si se considera el concepto de trabajo social en relación con los conocimientos antropológicos más recientes, puede verse que aquel arranca

⁸⁹²K. Marx, *La ideología alemana* en *La ideología alemana y otros textos filosóficos*, op.cit, pp.36 y 37

Segunda Parte. Capítulo II

La postura de Habermas sobre el trabajo en su primera etapa de producción teórica

desde muy abajo en la escala evolutiva: son los homínidos- y no los seres humanos- los primeros en distinguirse de los antropoides, debido a que se adaptan a la reproducción por medio del trabajo social y a que constituyen una economía: a- los machos adultos crean hordas cazadoras que disponen de armas y herramientas b- cooperan de acuerdo con el principio de división del trabajo (organización cooperativa), y c- se reparten colectivamente el botín (reglas de distribución)⁸⁹³

De esta manera Habermas cree insuficiente el principio del trabajo para establecer un criterio de hominización y señala:

“Podemos comenzar a hablar de la producción de la vida *humana* alcanzada por el *homo sapiens* una vez que la economía de la caza es complementada con una estructura social familiar”⁸⁹⁴

De toda esta discusión creo que lo que se le puede objetar a Habermas es el hecho de mantener a toda costa que Marx mantiene una definición de trabajo ligada a la acción instrumental⁸⁹⁵ y leer desde ese ángulo ese párrafo de *La ideología Alemana*. De la cita de Marx queda claro que la producción de las formas de vida incluyen todas las manifestaciones del ser humano. En mi opinión Habermas interpreta de manera sumamente restrictiva el párrafo cuando lo asocia únicamente a la producción y distribución de alimentos

Por otro lado, el capítulo 6 de la obra, que lleva por título el mismo que el de la obra “La reconstrucción del Materialismo histórico” ahonda más en los argumentos que dirige en contra de la concepción tradicional del materialismo histórico. Señala Habermas:

“Si lo que se quiere, sin embargo, es comprender lo específico del modo humano de vida, resulta importante describir la relación entre el organismo y el medio desde la perspectiva de los procesos de trabajo. En su aspecto físico, estos procesos implican un gasto de energía humana y la transformación de energías en el ámbito de la naturaleza exterior. Lo decisivo es, por lo demás, el aspecto sociológico de la transformación de la materia con arreglo a fines y según las *reglas de la acción instrumental*.”⁸⁹⁶

Este párrafo muestra que Habermas insiste en algo de lo que a lo largo de su obra no se ha apartado: la inclusión del trabajo en la

⁸⁹³J. Habermas, *La reconstrucción del Materialismo Histórico*, op.cit. p. 135

⁸⁹⁴*Ibid.* p.137

⁸⁹⁵*Ibid.* p. 135

⁸⁹⁶*Ibid.* p. 132 y 133

racionalidad instrumental. Es interesante, además, mostrar cómo la descripción del proceso de trabajo se hace de una manera seca. Términos como “organismo”, “medio”, “gasto de energía humana”, “transformación de energías” son expresivos, a mi entender, de un modo de concebir el trabajo que ya prescinde de cualquier aspecto cualitativo y cuya racionalización solo puede llevar a su paulatina autoabolición. Por otro lado, Habermas intenta remarcar la importancia de la interacción a través del concepto de distribución:

“Ahora bien los medios de vida únicamente se producen con el fin de consumirlos. Al igual que el trabajo también la distribución de los productos del trabajo está organizada socialmente (...) el reparto de productos acabados requiere, por tanto, unas reglas de interacción que se puedan desligar de las situaciones concretas y establecer un carácter duradero como normas reconocidas o como reglas de la acción comunicativa en el nivel de la acción comunicativa en el nivel de la comprensión lingüística”⁸⁹⁷

Habermas está intentando situar en el nivel antropológico más básico la acción comunicativa al mismo nivel que el trabajo (por eso está adoptando una perspectiva filogenética en estos párrafos). Es interesante la alusión al concepto de distribución de los productos porque Postone basa, precisamente, las críticas al socialismo de la Segunda Internacional en centrarse sólo en los aspectos distributivos y no tanto en la cuestión de la producción. En realidad la toma de partido por los aspectos normativos, llevará precisamente a una concepción del socialismo que tiene más en cuenta estos aspectos.

En resumen, Habermas, en una obra que puede calificarse de madurez, asienta ya definitivamente la separación entre trabajo e interacción, desplazando ya todo el interés emancipatorio hacia el ámbito normativo y dejando definitivamente cerrada la posibilidad de algún tipo de interacción entre producción e interacción simbólica y normativa. Los intentos de crítica al rígido esquema del “Prólogo a la Crítica de la economía política” de Marx no le llevan por tanto a la superación del mismo sino a apoyarse en la denominada “superestructura” para, invirtiendo el esquema del marxismo del *Diamat*, permitir la formulación de una teoría de la evolución social alternativa.

⁸⁹⁷*Ibid* p. 133

CAPÍTULO TERCERO

EL CONCEPTO DE TRABAJO EN LA SEGUNDA FASE DE LA PRODUCCIÓN TEÓRICA DE HABERMAS

El objetivo de este tercer capítulo es estudiar la postura de Habermas en la segunda etapa de su producción teórica, cuyo texto central es la *Teoría de la acción comunicativa*⁵⁴³. El interés de hacer este estudio reside en la voluntad de analizar si persiste el eje central de la crítica de Habermas al concepto de trabajo en Marx, pese a los cambios conceptuales en esta etapa de la producción teórica de Habermas.

A partir del epílogo de 1973 a su obra *Conocimiento e interés*, Habermas va a iniciar un nuevo rumbo en su producción teórica. La entrada del giro lingüístico en su pensamiento filosófico y el progresivo abandono del paradigma de la conciencia harán que el autor siga un rumbo propio que lo diferenciará de la primera generación de la Escuela de Francfort. Ese será el objeto de estudio del primer punto del capítulo. En el segundo se estudiarán los cambios acaecidos por la superación del paradigma del sujeto. En el tercer punto se analizará cómo este nuevo rumbo culminará en la elaboración de la *Teoría de la acción comunicativa*, aunque también se hará alusión a otros textos en los apartados cuarto y quinto pertenecientes a esta fase tardía del pensamiento de Habermas (concretamente en el apartado cuarto, la de los pequeños escritos políticos y en el quinto, refiriéndonos a un texto tardío de Habermas como es *El occidente escindido*). En la *Teoría de la acción comunicativa* culmina el pensamiento de Habermas estableciéndose, además, la división que se ha hecho clásica entre “sistema” y “mundo de la vida”. Por último, en el sexto se abordará el tema de las objeciones que se le han planteado a Habermas acerca de la cuestión del trabajo desde otros teóricos.

⁵⁴³J.Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Taurus, Madrid, 1987

3.1 El giro de la filosofía de Habermas a partir de 1973: Hacia una teoría de la acción comunicativa

El presente punto tiene por objeto el hacer un breve repaso de los movimientos teóricos que se producen en Habermas en la década de los setenta y que desembocan en la elaboración de una teoría de la acción comunicativa.

A partir de la publicación de *Conocimiento e Interés* y a partir del conjunto de problemas que emergieron tras la obra, Habermas inició un proceso de reforma de muchos de sus esquemas conceptuales básicos. Varios eran los problemas que Habermas veía en la prosecución de la Teoría Crítica, pero aquí se va a aludir sólo a dos que eran particularmente importantes.

Uno de ellos venía por la concepción filosófica que se estaba manejando. Habermas comienza a ver problemático el postular un “macrosujeto” de la historia (cosa que la teoría marxista había venido venciendo y que arrancaba ya desde Hegel)⁵⁴⁴. Señala Th. McCarthy en su estudio sobre Habermas *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* escrito no muchos años más tarde:

“En sus escritos más recientes Habermas admite haber hecho anteriormente “un uso acrítico de la idea de una especie humana que se constituye a sí misma, como sujeto de la historia universal”, explicando que sólo cuando se puso a trabajar en su teoría comunicativa de la sociedad se percató “del alcance y de las implicaciones de hipostatizar la generación de intersubjetividad que tiene lugar en niveles superiores”. No existe una mera transferencia del nivel de la conciencia individual al nivel de la conciencia colectiva”⁵⁴⁵

Los problemas que detectaba Habermas en la elaboración de teorías acerca de “macrosujetos” (especie humana, clase) consistían en la negación de la pluralidad existente de estos “macrosujetos”. Por ello, una teoría con voluntad emancipatoria no podía ahogar esta pluralidad sin dejar de serlo.

El otro problema al que se va a aludir es el problemático rol que asumía la ciencia de carácter emancipatorio. En *Conocimiento e interés* el

⁵⁴⁴Cf. J. Habermas, “El sujeto de la historia” en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid

⁵⁴⁵Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002, p.160

proponía dos modelos: el de la crítica de las ideologías y el de la práctica del psicoanálisis⁵⁴⁶. Aquí el problema que va a encontrar Habermas es el del carácter asimétrico entre el crítico o el “terapeuta”, pues tanto el crítico de las ideologías o el terapeuta incorporaran a la crítica patrones ideológicos o culturales no cuestionados por su propio rol. Gadamer había hecho una crítica a la extensión del modelo psicoanalítico a la práctica política que recoge MacCarthy:

“Pero con esto se torna problemática la analogía entre la teoría psicoanalítica y la teoría sociológica. Pues, ¿Dónde encontrará esta última sus límites? ¿Dónde acaba aquí el papel del paciente y empiezan los derechos de miembro perteneciente a la misma comunidad social? ¿Frente a qué autointerpretación de la conciencia social- y toda eticidad es una interpretación de ese tipo- habrá que aplicar el método psicoanalítico (en forma por ejemplo de una tentativa de cambio revolucionario) y frente a cual no?...”⁵⁴⁷

La importancia de la crítica de las ideologías o de la práctica psicoanalítica en el esquema de *Conocimiento e interés* radicaba en que eran formas de teoría que sacaban a la luz intereses reprimidos normalmente por un acto originario de violencia. Según E.M: Ureña:

“Efectivamente, si se aplica a la sociedad la concepción autorreflexiva y crítica del Psicoanálisis, se pueden comprender la Historia de la humanidad como un proceso *a la vez* de dominio sobre la Naturaleza y de las instituciones sociales opresoras”⁵⁴⁸

El interés que Habermas tenía respecto al psicoanálisis, era que permitía mediante la práctica terapéutica sacar a la luz aquellos aspectos reprimidos que ejercían violencia sobre el sujeto. El intento de aplicar este esquema al conjunto de la sociedad planteaba una serie de problemas. La cita de Gadamer es expresiva de los problemas de simetría que la extensión social de la práctica psicoanalítica planteaba

Lo que Habermas está intentando en esos momentos es salvar el contenido crítico emancipatorio de estas dos disciplinas e insertarlo en un contexto de intersubjetividad real. Es en esa época cuando Habermas está asumiendo el giro lingüístico que le viene de dos frentes: de la

⁵⁴⁶J. Habermas, *Conocimiento e interés*; op.cit., p. 193 y ss.

⁵⁴⁷Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit., p. 244

⁵⁴⁸E.M.Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 2008, p.53

hermeneutica filosófica y de la filosofía analítica del lenguaje ordinario que surge a partir de la obra del segundo Wittgenstein (junto con autores como Austin o Searle). Previamente a esto, hay que decir que el proyecto que suponía *Conocimiento e interés* queda dejado de lado⁵⁴⁹.

La importancia de este giro dado, que supone la superación de la filosofía de la conciencia, es que permite a nivel teórico la superación de los grandes macrosujetos. Por otro lado permite superar la asimetría. McCarthy señala a este respecto aludiendo a la influencia de la hermeneutica de Gadamer en Habermas:

“El hermenéutico no puede adoptar una mera relación sujeto-objeto frente a su propia herencia cultural; no es un yo absoluto para el que todo lo demás- incluyendo su propia lengua y cultura- no representen sino otros tantos *cogitata*; tampoco es una conciencia trascendental equiparada originalmente sólo con un conjunto definido e invariable de formas de la intuición y de categorías del entendimiento. Es más bien un sujeto histórico concreto. Y sus conceptos, creencias, ideales, criterios, y normas tienen su origen en la misma tradición que el trata de interpretar. En este sentido, la relación con su herencia cultural es constitutiva de la situación del interprete hermenéutico; en cierto modo también él pertenece al ámbito objetual que trata de investigar”⁵⁵⁰

La hermenéutica filosófica, tal como Gadamer la ha estado planteando, ciertamente libera de ese carácter asimétrico que el modelo de la crítica de la ideología o el psicoanálisis tenía, en tanto que el intérprete se encuentra interpelado en su propio presente por el interpretado. Jesús Conill señala una serie de rasgos sobre la hermenéutica de Gadamer de los cuales se van a entresacar dos:

“A-La verdad no es totalmente independiente del intérprete, es decir, la intervención del que comprende no se puede excluir del proceso de *comprensión*. El comprender es “el movimiento básico de la existencia humana.

B-La *historicidad* deja de ser una restricción y se convierte en una fuerza impulsora del comprender: “La historicidad (...) constituye una condición positiva para el conocimiento de la verdad”. No va en contra de la razón y

⁵⁴⁹Cf. F.Requejo Coll, *Teoría crítica y estado social*, op.cit. p.43

⁵⁵⁰Th. McCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit, p. 216

de la verdad. De ahí que la historicidad y los prejuicios se presenten en Gadamer como condiciones del comprender”⁵⁵¹

Es interesante mostrar cómo frente a la idea del científico crítico (crítica de las ideologías, psicoanálisis) que, en cierto sentido, se coloca por encima del interpretado, en la hermenéutica por un lado el intérprete se ve interpretado (rasgo que se critica del rol de psicoanalista y del crítico de las ideologías) y por otro lado el intérprete adquiere conciencia de la historicidad de su interpretar, esto es, que no puede entenderse como intérprete puro que no lleve una carga cultural detrás. En el caso del psicoanálisis, por ejemplo, comprenderá cómo su aparato psíquico con el que enfrenta al paciente está irremediablemente condicionado por la historia. E irremediablemente, debe tomarse en serio evitando lo que podría, en el caso del psicoanálisis, establecer una crítica de carga ideológica al psicoanálisis mismo, como realiza Marcuse, sino entendiendo por contra que la constitución de un aparato psíquico está impregnada de historicidad.

De todas maneras Habermas estima que la hermenéutica de Gadamer puede adquirir un sesgo conservador debido a la primacía que otorga a la tradición. McCarthy señala:

“Desde un punto de vista metodológico, la cuestión principal es si el *Sinnverstehen* hermenéutico es o puede ser base única y adecuada para la investigación social. Y esta cuestión, a juicio de Habermas, ha de responderse negativamente. Congruentemente, en su respuesta a Gadamer, subraya las limitaciones de un planteamiento basado en la competencia normal de un hablante natural, para comprender los sucesos y objetos simbólicamente estructurados (...) Al hacer hincapié en la posibilidad de un análisis teóricamente fundado en los fenómenos estructurados simbólicamente, Habermas tiene *in mente* teorías del lenguaje natural que tratan de reconstruir la competencia lingüística (por ejemplo, Chomsky) o la competencia comunicativa...; teorías genéticas que tratan de explicar la adquisición de la competencia cognoscitiva (por ejemplo, Piaget), de la competencia moral (por ejemplo, Kohlberg), y de la competencia interactiva (por ejemplo, Mead);...”⁵⁵²

Este conjunto de teorías, que llevarán a Habermas a la formulación de una “pragmática universal”, ejercerán de elemento crítico y normativo

⁵⁵¹J. Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p.142

⁵⁵²*Ibid.* p. 227

con el que se podrían superar los peligros de recaída conservadora que la hermenéutica de Gadamer planteaba a Habermas. Acerca de la pragmática formal señala D. García Marzá:

“La *Teoría de los actos de habla* que Austin y Searle desarrollan siguiendo el concepto de “juego de lenguaje” de Wittgenstein, encuentra Habermas el punto de partida adecuado para este cambio de paradigma. En ella podemos encontrar los elementos necesarios para un análisis pragmático del lenguaje que, sin quedar reducido a un nivel puramente empírico, pueda explicitar las relaciones que guarda el lenguaje con aquellos que lo utilizan y, por tanto, con la praxis social. Es precisamente la relación entre el lenguaje y la acción el motivo que conduce a Habermas a la filosofía analítica”⁵⁵³

La *Teoría de los actos de habla* de Austin y Searle constituye una ligazón muy fuerte con la llamada “Filosofía analítica del lenguaje ordinario” que sitúa sus inicios en el llamado “segundo Wittgenstein” en su obra *Investigaciones Filosóficas*. En esta obra Wittgenstein rompe con la teoría positivista del significado (significado como verificación) a la idea de significado como uso. Austin y Searle agrupan los diferentes usos en diferentes tipos de “actos de habla”, que es lo que recoge Habermas.

Por otro lado, durante estos años Habermas va a desarrollar un debate con autores provenientes de la sociología acerca de los fundamentos de la teoría social⁵⁵⁴. Es importante hacer mención de este debate por la enorme importancia que adquirirá en la *Teoría de la acción comunicativa*. El problema que se planteaba en la teoría sociológica era cómo avanzar en la explicación, si a partir de una comprensión de las acciones de los sujetos (como deseaban algunas corrientes de la sociología influidas por la fenomenología) o a partir de una explicación de tipo causal de corte funcionalista. Apunta McCarthy:

“En la *Lógica de las ciencias sociales* Habermas criticaba los enfoques puramente hermenéuticos de la investigación social por varias razones. Hacía hincapié en el tipo de sentido expresado en la comunicación sistemáticamente distorsionada, pretendiendo que ese sentido sólo era explicable a través de una clase especial de comprensión “explicativa” o “cuasi-causal”^{555 556}

⁵⁵³V.D. García Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p.36

⁵⁵⁴Cf. Th. McCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit., p.154 y 155

⁵⁵⁵*Ibid.* p.251

⁵⁵⁶*Ibid.* p. 251

La misma posibilidad de una ciencia crítica hacía necesaria la existencia de explicaciones de carácter cuasi-causal. Esto obligaba a acercarse de alguna manera a los modelos de ciencia social de carácter empírico. De ahí el acercamiento al funcionalismo o a la teoría de sistemas de Luhmann⁵⁵⁷.

La controversia con el funcionalismo de T. Parsons o con la teoría de sistemas de N. Luhmann es de gran importancia porque es aquí donde se forjarán las grandes distinciones entre sistema y mundo de la vida, que serán de gran importancia en el Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa*.

En la década de los setenta, por tanto, se han producido cambios en el pensamiento de Habermas consistentes en la superación de los postulados clásicos de la filosofía de la historia, en la asimilación del giro lingüístico y en la confrontación con diversas corrientes de la sociología contemporánea. El marco conceptual tradicional de la primera generación de la Teoría Crítica se va desdibujando, como también la teoría marxista ante la aparición de nuevos referentes teóricos, aunque se mantenga el interés emancipatorio de la Teoría Crítica.

3.2 La superación del paradigma del sujeto en Habermas y su repercusión en la crítica del paradigma del trabajo

El presente capítulo se centra en la crítica al paradigma de la conciencia en particular, a su aplicación en la crítica que realiza Habermas de los grandes macrosujetos históricos con la intención de observar las repercusiones en la cuestión del trabajo.

Las objeciones que hasta ahora se han presentado en el presente trabajo por parte de Habermas hacia el concepto de trabajo de Marx consistían en la distinción tajante que Habermas establece entre trabajo e interacción, entre el trabajo y lo normativo. Ahora bien, hasta ahora, no hemos analizado el impacto que ha tenido en el pensamiento de Habermas uno de los aspectos que se han ido afianzando en el pensamiento del Habermas tardío: la sustitución del paradigma de la conciencia por lo que el llama “el paradigma de la comunicación”.

⁵⁵⁷Cf. *Ibid.* pp. 252 y 253

A mi entender, esto se acusa en uno de los argumentos contra el paradigma del trabajo en Marx que aparecen más tardíamente en Habermas. Lo hace en una obra tardía como es *Facticidad y validez* y de una manera totalmente colateral. Dentro de la discusión en torno a los modelos de democracia, aparece en una nota a pie de página:

“Es claro que la autonomía de la sociedad que se organiza a sí misma Marx se la representa como ejercicio del control consciente o de la administración planificada del proceso material de producción: en analogía con lo que acaece en el proceso de dominación de la naturaleza, el sujeto social “dispone” sobre el propio proceso de su vida convertido ahora en objeto. Pero con este concepto de autonomía, articulado en términos de “un disponer sobre algo” desaparece el núcleo del problema de la autoorganización social, a saber, la constitución y autoestabilización de una comunidad de libres e iguales, pues el núcleo de la “sociación” intencional no lo constituye un control ejercido en común de la cooperación social, sino una regulación normativa de la convivencia sostenida por el asentimiento de todos que asegure relaciones inclusivas de reconocimiento simétrico mutuo (y con ello la integridad particular)”⁵⁵⁸

El contexto en el que aparece este párrafo es el de la discusión acerca del modelo republicano o participativo de democracia frente al modelo liberal. Habermas se va a posicionar dentro de este debate mostrando su distancia respecto a ambos modelos de democracia proponiendo lo que denomina el modelo deliberativo de democracia. La diferencia, a la que alude en el texto, yace en la renuncia a la constitución de una voluntad colectiva que, lógicamente, tendría la característica de la autoposesión.

Por el contrario, el mundo sociopolítico presenta para Habermas una característica muy importante: no es reductible a la relación sujeto-objeto propia de la filosofía de la conciencia, sino a la de la relación sujeto-sujeto del paradigma del lenguaje. La relación dialógica pasa a primer plano como relación social, dejando la relación con los objetos en un segundo plano. Es muy importante hacerse cargo de lo que esto significa, esto es, a la renuncia a la centralidad del trabajo, debido a que el trabajo plantea una relación sujeto-objeto que aquí se trata de evitar.

Por otra parte, la asunción del paradigma lingüístico tiene como consecuencia el que la esfera del sentido de lo lingüístico abarque la

⁵⁵⁸J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2001, p.402 (nota al pie)

totalidad de lo social. Este desarrollo de la racionalidad comunicativa choca evidentemente con los elementos centrales del paradigma del trabajo en Marx. Es en lo lingüístico mismo, en lo que posee la característica de tener sentido lo central en lo social. Las ideas presentes en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de una humanización de la naturaleza se ven en entredicho porque la idea de un sujeto humano que pudiera humanizarla se ha desmoronado. Y, así mismo, la idea de autocreación del género humano a través del trabajo se complica todavía más.

Se podría objetar que los *Manuscritos de Economía y Filosofía* adoptan una terminología y un aparato conceptual de resonancias hegelianas, tendente a la construcción de grandes sujetos históricos. El problema reside en el hecho de que en el Marx posterior la problemática se reproduce. El concepto de “Fetichismo de la Mercancía” implica la interrelación entre género humano y los objetos materiales a través de una desposesión de estos por los primeros⁵⁵⁹. Sea como fuere, la relación de posesión hacia la naturaleza ha quedado tocada.

También queda afectada la idea de un sujeto humano que pudiera ser actor de la historia, dentro de un metabolismo constante con la naturaleza. J. Habermas en el artículo titulado “El sujeto de la historia” señala:

“La creciente complejidad del sistema social exige una continua ampliación de las *capacidades de control*. Por un lado, ello tiene como consecuencia una intensificación y extensión de la red de comunicación... Fruto de ello es la contradicción entre el creciente espacio de manipulación de las instancias planificadoras, por un lado, y, por otro, la objetividad no dominada, el carácter cuasi natural que cobran así las cadenas de efectos secundarios, como los nuevos riesgos que amenazan la existencia”⁵⁶⁰

Habermas está aludiendo a la creciente complejidad del sistema social. La incapacidad de control a la que alude, impide la constitución de un macrosujeto social que ejerciera la transformación de la naturaleza así como la autoconstitución como sujeta. En este párrafo se encuentran ecos de la disputa con Niklas Luhman en los años setenta y que él abordó en *La lógica de las ciencias sociales* en su “Discusión con Niklas Luhmann”.

⁵⁵⁹Cf. K. Marx, “El fetichismo de la mercancía” Cap. 4. Sección primera. Libro Primero de *El Capital. Crítica de la Economía*, Vol.I, Fondo de Cultura Económica, México. D.F. 2006

⁵⁶⁰J. Habermas; “El Sujeto de la Historia” en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, p. 444

El planteamiento que proponía Niklas Luhmann y que es criticado, era un planteamiento de Teoría social, que sugería superar el funcionalismo de la teoría sociológica contemporánea recogiendo elementos procedentes de la fenomenología por un lado y por otro lado de la cibernética y de la Teoría de Sistemas⁵⁶¹. La noción clave para entender este planteamiento teórico era la noción de sistema y su aplicación a la sociología. Un sistema, en sociología, vendría definido por una serie de instituciones o normas con sentido que para dotarse de consistencia interna erigirían una barrera con la pretensión de alcanzar una cierta estabilidad. El conjunto de lo social vendría definido por una cantidad de subsistemas cada uno dotado de un sentido. La sociedad es el sistema más universal en el que se coordinan los demás sistemas⁵⁶². La cantidad de subsistemas vendría determinada por el nivel de desarrollo social.⁵⁶³

La crítica que le lanza Habermas está relacionada con el común parentesco de ambos autores con la fenomenología. Es el fenómeno del sentido y su posible acorralamiento en una teoría de la sociedad de carácter tecnocrático como es la teoría de sistemas lo que le preocupa⁵⁶⁴. El argumento central que le lanza consiste en si ante el aumento de la complejidad de lo social mantiene la teoría de sistemas. El hecho es que Luhmann intenta hacerlo mediante un programa de reducción de la complejidad. Aquí es donde Habermas plantea la crítica más fuerte. Esta reducción unificadora de la complejidad ¿Es conceptualizada como un sistema? Si la respuesta fuera afirmativa se daría una conceptualización tecnocrática de la sociedad. El interés viene precisamente de la respuesta negativa que da Habermas a esta cuestión⁵⁶⁵. Señala Habermas:

“La unidad de las sociedades modernas se presenta de forma distinta desde las perspectivas de sus distintos subsistemas. Aunque sólo sea por razones analíticas, ya no puede darse algo así como la perspectiva central de una autonciencia del sistema, que abarque la sociedad entera”⁵⁶⁶

⁵⁶¹Cf. J. Habermas, “Discusión con Niklas Luhmann”: ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?” en J. Habermas; *La lógica de las ciencias sociales*, op.cit., p.312 y ss.

⁵⁶²R. Gabás, *Jürgen Habermas: Dominio Técnico y comunidad lingüística*, op.cit. p.65

⁵⁶³Cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p.263

⁵⁶⁴Cf. *Ibid.* p.268

⁵⁶⁵L. Leydesdorff, “Luhmann, Habermas, and the Theory of communication”; *Systems Research and Behavioral Science*, Nº 17 (3), 2000, pags 273-288

⁵⁶⁶J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p.440

Así, en el sentido del todo social no podría delimitarse con elementos provenientes del mundo de la vida, pero el grado de complejidad de lo social hace que la categoría de sentido supere el paradigma de la conciencia. Señala Habermas en la “Discusión con Niklas Luhmann”:

“La propia tentativa de Husserl (en las “Meditaciones Cartesianas”), de deducir de las operaciones monológicas del ego las relaciones entre sujetos que se reconocen en el entrelazamiento recíproco de sus perspectivas y desarrollan un horizonte común de mundo constituyó un fracaso (...). Pues la estrategia conceptual de la filosofía trascendental obliga a pensar el mundo social como *constitutum*, en los mismos términos que el mundo de los objetos de la experiencia posible. Al mundo de la vida hay que imputarle entonces un sujeto constituyente, mas esta vez un sujeto que no sólo tenga funciones cognitivas, sino que abrace el conjunto de la vida práctica a todo lo largo y ancho de los actos de comunicación y actividades de que ésta se forma- justo la praxis en el sentido de Husserl, y sobretodo en el sentido de aquellos discípulos suyos que piensan a Husserl conjuntamente con Marx (el primer Marcuse, Lefebvre, Kosik, Petrovic, entre otros)”⁵⁶⁷

El programa de Husserl fracasó en la dimensión cognitiva de las *Meditaciones Cartesianas* por su carácter monológico. Habermas parece referirse, en segundo lugar, al Husserl de la última etapa, el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que mantendría un sujeto trascendental. Al mismo tiempo, señala cómo se da un proceso de convergencia entre Marx y este último Husserl en lo que el denomina “marxismo fenomenológico” y que, precisamente, abarcan autores que han abrazado el concepto de praxis (concepto que se ha tratado ampliamente en la parte dedicada a Marx).

De todos modos, Habermas no se muestra satisfecho con este modo de comprender la acción social:

“Identidad del yo e identidad del grupo (individuo y sociedad en el lenguaje de la vieja sociología) son términos que no pueden desarrollarse como conceptos básicos de una teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de la experiencia, sino de una teoría comunicativa de la acción. Ambas dimensiones hemos de separarlas bien, antes de proceder a establecer de nuevo una conexión entre las relaciones comunicativas y la formación cuasi trascendental de ámbitos objetuales”⁵⁶⁸

⁵⁶⁷*Ibid.*

⁵⁶⁸*Ibid.* p.336

Aquí está presente, otra vez, la tradicional dicotomía trabajo-interacción que había caracterizado a Habermas desde su primera fase de producción teórica. Lo que es más interesante es que en el ámbito de la interacción aparece la acción comunicativa. Si se acepta, y es posible que Habermas tenga razones suficientes, que el paradigma de la conciencia, la interrelación trabajo-interacción se hará indudablemente más compleja. Habermas piensa que sí es posible presentar una crítica seria al paradigma de la conciencia:

“ Una teoría del lenguaje, y en especial una teoría de la comunicación en el lenguaje, para la cual Wittgenstein allanó el camino, es un planteamiento que compite con la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de objetos de la experiencia y que también la completa, y que, justo por quedar libre de las coerciones que a la filosofía trascendental impone su propio planteamiento, permite desarrollar la identidad la identidad de los sistemas de acción a partir de la relación de intersubjetividad entre sujetos que se reconocen entre sí, en lugar de falsificarla mediante una proyección del yo trascendental sobre el plano de los colectivos. Aunque en el concepto dialéctico de eticidad de Hegel- y por lo demás también en Humboldt-, puede encontrarse para el proceso de comunicación de los individuos socializados, el monologismo del yo trascendental, restablecido en el sujeto absoluto, dejó sus huellas en la teoría de Marx y en la de sus discípulos filosóficamente mas reflexivos”⁵⁶⁹

El paradigma del lenguaje supone una superación del paradigma de la conciencia que Habermas personifica en Kant. Habermas cree que la sustitución del monologismo de la filosofía de la conciencia, a través de la creación de un sujeto de carácter trascendental, incurre en el riesgo de acabar en una proyección ilegítima del paradigma de la conciencia a nivel de los sujetos. La alusión que hace de Marx y de algunos de los discípulos, que también se mueven dentro de la órbita de la fenomenología de Husserl, tiene por objeto romper con la idea de sujetos transhistóricos como antes se ha visto. Aquí Habermas vuelve a incidir en la cuestión señalando, al mismo tiempo que alude al Lukacs de *Historia y conciencia de clase*:

“Verdad es que los grupos sociales tienen una conciencia común, verdad es que pueden defender intereses colectivos, verdad es que son capaces de defender intereses colectivos, verdad es que son capaces de acción comunitaria, pero no como un individuo ni tampoco como un sujeto

⁵⁶⁹*Ibid.* p.337

trascendental. Antes bien, el sujeto individual sólo se convierte en tal en relaciones de intersubjetividad que ejercen un poder objetivo. Dificultades análogas se siguen del inconsistente sujeto-objeto, pensado en términos de filosofía de la historia”⁵⁷⁰

Aquí vemos cómo Habermas arremete otra vez contra la constitución de sujetos. En ese sentido cabría pensarse si de verdad Marx llegó a tal extremo en la conceptualización de los sujetos históricos. Aquí, la alusión a G. Lukacs y a su obra *Historia y conciencia de clase* parecería indicar que Habermas estaría aceptando la versión lukacsiana de las clases sociales, versión que cabe decir que no todo el marxismo acepta.

En mi opinión, Habermas habría señalado uno de los puntos más objetables del pensamiento de Marx: la concepción del sujeto histórico. Creo, a este respecto, que no sería aceptable despachar la crítica insinuando que Habermas se ha ceñido a la visión lukacsiana de los sujetos sociales. Esto es así porque en el texto que se ha tomado como expresión del “paradigma del trabajo”, los *Manuscritos de economía y filosofía* Marx utiliza esta conceptualización debido a que asume la concepción del sujeto de Hegel. Ideas que componen el núcleo del paradigma del trabajo, como la que el hombre toma al conjunto del género humano como destinatario del trabajo o como la que el género humano que se objetiva a sí mismo por medio del trabajo, dependen de alguna manera de las concepciones que mantienen sujetos de carácter colectivo

El problema que Habermas ha detectado en Marx es importante. Creo que Habermas tiene razón cuando niega la legitimidad de traspasar el sujeto trascendental del paradigma de la conciencia a colectivos de gran formato. Esto ciertamente pondría en peligro aspectos centrales del paradigma del trabajo. En realidad el carácter de remisión del mismo trabajo a la totalidad del género quedaría rota, en tanto que el ensamblaje de trabajo con el género se vería en serias dificultades ya que este reposaba en gran parte en la capacidad del del trabajo de generar una nueva realidad y esto supone la existencia de un sujeto colectivo.

En Habermas lo único que hay que admitir son los individuos desde los cuales construir la intersubjetividad, a partir del lenguaje. No obstante, sería posible detectar problemas en el pensamiento de Habermas en este

⁵⁷⁰*Ibid.* 338

respecto. ¿Cómo sería posible estructurar la acción colectiva sin sujetos de carácter colectivo? Ciertamente, Habermas contempla la acción colectiva. Ahora bien, la acción colectiva ¿Puede entenderse al margen de los objetos que ocupan el mundo de los que actúan? Y, en ese sentido, como afirma J.Acanda en “La problemática del sujeto y la teoría de la educación” los objetos envueltos en una trama de acción colectiva cobran sentido desde la subjetividad de los actuantes y del mundo construido por ellos desde su interacción⁵⁷¹. Es decir, en primer lugar no cabe hablar de objeto con un sentido propio fuera de los sujetos que son los que les dan sentido en sus tramas de acción con ellos y con su producción, y con ellos el mundo cobran sentido desde esta trama de acción y de producción de este sujeto que adquiere diversidad de formas.

De lo contrario, si vaciáramos la trama de la acción colectiva del mundo de los objetos, esta prácticamente se vuelve ininteligible cuando no francamente imposible. En ese sentido la separación drástica entre trabajo y acción comunicativa hace incomprensible esta última. La acción colectiva sólo es posible desde un horizonte de sentido en el que están involucrados los objetos del mundo material.

Una de las posibles ambivalencias que hayan aparecido en este debate es la causada por Habermas al hipostatizar el concepto de sujeto. Como señala J.Acanda en el artículo citado:

“Una primera cuestión apunta a la necesidad de diferenciar entre sujeto, subjetividad e individuo. Es un momento indispensable, si queremos evitar lo que más arriba denominé como “desmedulación del sujeto”. Todo individuo tiene subjetividad, pero no todo individuo es un sujeto. Una interpretación no positivista, sino dialéctica del sujeto, tiene que asumir el contenido de esta categoría como función y expresión de una totalidad (en este caso, la totalidad social), no como ente fijo, conformado de una vez, identificable con un conjunto rígido de características o propiedades, cosificado, asumido como substancia, sino como plasmación fluida y cambiante de un sistema de relaciones sociales caracterizada por su capacidad de acción y de autoproducción. Ni el sujeto es algo situado por encima del individuo y de la historia, ni es *el individuo*.^{572*}”

⁵⁷¹Cf. J. Acanda, “La problemática del sujeto y la teoría de la educación”, Revista Creemos, Universidad de San Juan de Puerto Rico; año 5, nr 2, 2001

⁵⁷²*Ibid.*

En ese sentido, quizá sería más apropiado, en vez de referirnos siempre a través de los *Manuscritos* a expresiones como “la esencia genérica humana”⁵⁷³, recurrir a formulaciones posteriores. Es conveniente recordar, como se vió en la primera parte, que Marx pasó de una concepción antropológica de la alienación a una concepción histórica de la misma, tal como recuerda E. Mandel⁵⁷⁴. Por ello, quizá para comprender la conceptualización, sería más interesante recurrir a la formulación de las *Tesis sobre Feuerbach* según la cual:

“Tesis 6ª- Feuerbach disuelve la esencia religiosa *humana*. Pero la esencia humana no es algo inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de relaciones sociales”⁵⁷⁵

De cara al asunto que nos ocupa, el recurrir a esta concepción relacional del ser humano, tiene la ventaja de superar el carácter en exceso substancialista de lo social o lo colectivo que pueden tener las concepciones de los *Manuscritos de economía y filosofía* para posibilitar un carácter más pluralista en su formulación en torno a relaciones sociales. Un carácter que podría incluir la intersubjetividad. Así, señala Acanda:

“Establecer con claridad el perfil de la autonomía del sujeto constituye un tercer desafío a tener en cuenta. Ello sólo es posible si se toma el principio de la intersubjetividad - tal como se apuntó más arriba - como elemento rector de la reflexión sobre el sujeto. Es preciso romper con un pensamiento de corte “identificador”, que busca definir al sujeto identificándolo con un correlato ontológico dado, fijo, transhistórico (el individuo, el espíritu absoluto, la etnia, la nación, etc.), y aprehenderlo - desde una perspectiva dialéctica - como un sistema de relaciones *sociales*. La esencia *social* de las relaciones en las que existen los individuos viene dada porque estas son relaciones con objetos y relaciones con otros individuos *a la vez*. Este *a la vez* no significa una mera coincidencia espacial y/o temporal, sino una *unidad orgánica*. Los individuos se relacionan entre si no en forma directa, sino mediada. Mediada por las relaciones que establecen con objetos. Objetos que no son cosas (aunque las apreciemos como tales) sino el producto de la actividad de los individuos, y en tanto tales expresan la subjetividad socialmente existente y no son más que la cristalización del sistema de relaciones sociales que condiciona esa subjetividad social. Esos objetos, expresión de la intersubjetividad social, funcionan a al vez como

⁵⁷³Cf. K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, p.112

⁵⁷⁴Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México D.F., 1974

⁵⁷⁵K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op.cit. p. 17

elementos mediadores y condicionadores de esa intersubjetividad y de las subjetividades individuales.”⁵⁷⁶

Hacia lo que apunta Acanda es hacia una concepción mucho más compleja de los sujetos históricos. En primer lugar, se acentúa el carácter de “constructo” que tienen los sujetos colectivos, acentuando el papel de la “subjetividad autónoma”. Por otro lado, se hace entrar a la intersubjetividad, elemento que no aparecía de manera expresa en Marx (aunque nada negaba en realidad que su pensamiento pudiera albergarla). Y todo ello, manteniendo la centralidad de los objetos como instancias mediadoras, rasgo central del paradigma del trabajo. Esto es así porque - como señala el texto- los sujetos no se relacionan entre sí de manera inmediata sino teniendo entre sí los objetos, objetos que se producen *entre* seres humanos, seres humanos que utilizan objetos *para* algo determinado... el objeto está siempre en el núcleo de la interacción humana.

En conclusión, se puede señalar que Habermas ha detectado serios problemas en planteamientos en el paradigma del trabajo por su carácter excesivamente monológico, en la versión de los *Manuscritos de economía y filosofía*. De todas maneras, tal como se aprecia en lo dicho por J. Acanda, el pensamiento de Marx no tiene que ser llevado necesariamente en esa dirección, pues existe la posibilidad, si no la necesidad, de hacer una lectura abierta a la intersubjetividad y a una concepción mucho más compleja del sujeto. Esto puede resultar de suma importancia, pues abre la posibilidad en la Teoría Crítica de la apertura de un espacio de conjunción del pensamiento de ambos autores, Marx y Habermas. La posibilidad de mantener los elementos del paradigma de racionalidad comunicativa junto a los del paradigma del trabajo se va abriendo ahora ya desde una perspectiva integradora.

3.3 El trabajo en la Teoría de la acción comunicativa

El objeto de este punto es el análisis de la postura de Habermas respecto del concepto de trabajo en la *Teoría de la acción comunicativa*. La razón de este análisis es que Habermas durante los años setenta realiza una profunda revisión del marco teórico. Se trata de ver si la posición sobre el

⁵⁷⁶J. Acanda; “La problemática del sujeto y la teoría de la educación” op.cit

trabajo, que ya se ha visto cómo se mantenía constante a lo largo de la primera etapa, se mantiene en la que con seguridad es la obra de mayor importancia en esta segunda etapa de Habermas. Por otro lado, la obra tiene para el presente estudio interés en tanto en cuanto se muestran dentro de un contexto de reflexión teórica sobre los fundamentos de la Teoría social la cuestión acerca de la reproducción de la vida social y el papel del trabajo dentro de ésta.

El objetivo central de nuestra aproximación a esta obra es el estudio de la resituación del trabajo dentro de la teoría social. Este aparece precisamente al final de la obra como resultado de un largo proceso de trabajo en el que Habermas va haciendo alusión a una gran diversidad de temáticas para llegar a ese punto. Por esta razón, el modo de proceder dentro de la misma, será el realizar una panorámica general de su contenido para, al final, tener contextualizado dentro el tema del trabajo. En este sentido abordaremos los siguientes puntos:

- 3.3.1. El contexto del surgimiento de la obra y su planteamiento general.
- 3.3.2. La teoría de la racionalización de Weber y su repercusión en el desarrollo del marxismo occidental.
- 3.3.3. La problemática de la sociología clásica y La introducción de la racionalidad comunicativa.
- 3.3.4. La introducción de la temática de la diferenciación entre sistema y mundo de la vida.
- 3.3.5. La colonización del mundo de la vida y la problemática inserción del marxismo en la Teoría de la acción comunicativa.

3.3.1 El contexto de surgimiento de la obra y su planteamiento general

La *Teoría de la acción comunicativa* supone la que es, con toda probabilidad, la obra más ambiciosa de Habermas. Este señala como objetivo de su obra:

“Se trata en primer lugar de desarrollar un concepto de racionalidad comunicativa, que he desarrollado con el suficiente escepticismo, pero que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo instrumentales que se hacen a la razón, en segundo lugar, de un concepto de sociedad en dos

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

niveles, que asocia los paradigmas de mundo de la vida y sistema y no sólo de forma retórica. Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez mas visibles...”⁵⁷⁷

La Teoría de la acción comunicativa fue publicada en 1981. El texto con que se abrió el presente apartado resume, a grandes rasgos y por el propio autor, los problemas teóricos a los que intentaba responder esta obra y que, por tanto, constituían el contexto del que partió la obra.

En primer lugar, se estaban acumulando una serie de problemas en teoría social acerca tanto de las mismas teorías como tales, como acerca de sus fundamentos. Durante las décadas anteriores Habermas había llevado fuertes discusiones con diferentes concepciones de las teorías sociales: hermenéutica, funcionalismo y teoría de sistemas.

De la polémica con la hermenéutica y con las teorías funcionalistas ya se ha hablado en capítulos anteriores. A ese respecto podemos mencionar los problemas que atenazaban a las ciencias sociales. Uno, el individualismo metodológico, que no había sido superado y que él va a tratar de superar aquí introduciendo el concepto de acción comunicativa⁵⁷⁸.

Otro de los problemas que arrastraban las ciencias sociales era el lograr un modelo de explicación teórica que incluyera la “comprensión”, clásica de los enfoques hermenéuticos, con la explicación de corte causal (que predominaban en los enfoques de tipo funcionalista). Por otro lado, Habermas insistía en el carácter evolutivo de la explicación sociológica⁵⁷⁹ insistiendo en que la teoría sociológica adquiriera la forma de una teoría de la evolución social como ya había intentado en *La reconstrucción del materialismo histórico*.

Desde un punto de vista más cercano a la política, estaba la cuestión de la crisis del capitalismo tardío que había abordado algunos años antes en *La crisis de legitimación del capitalismo tardío*. En este punto es sumamente importante señalar el compromiso del autor con el proyecto de la ilustración que, en aquel momento, estaba ya cuestionado por el surgimiento de la posmodernidad filosófica. Habermas, filósofo convencido de que el potencial emancipatorio de la ilustración todavía no estaba agotado, colocaba en el centro la cuestión acerca del por qué se

⁵⁷⁷J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, Vol I, p.10

⁵⁷⁸Cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit., p.461

⁵⁷⁹Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. Vol I, p.466

había producido la distorsión en el proceso de modernización. El problema de las patologías de la modernidad quedaba en el centro del debate⁵⁸⁰.

Esta serie de cuestiones está relacionada con la cuestión relativa a la teoría marxista. Pese a apartarse bastante del núcleo de la teoría marxista, Habermas ha continuado sintiéndose continuador en cierta medida del marxismo (prueba de ello es su obra *La reconstrucción del materialismo histórico* donde señala su voluntad de reconstruir la teoría marxista). En esta obra Habermas volverá a intentar reintegrar elementos de la teoría marxista.

3.3.2 La teoría de la racionalización occidental de Weber y su repercusión en el desarrollo del marxismo occidental

Uno de los problemas que ha afrontado Habermas ha sido, como miembro de la Escuela de Frankfurt y como continuador de la teoría crítica, el intentar evitar los graves escollos en los que se había enredado ésta debido a los desarrollos teóricos de sus predecesores de la primera generación, Th. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse (debida a la herencia del pensamiento de Weber a través del marxismo de G. Lukacs) Al inicio de abordar esta temática señala Habermas sobre el desarrollo de la teoría crítica:

“La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukacs pero sin asumir las consecuencias (que aquí nos hemos limitado a apuntar) de una filosofía objetivista de la historia. En esta tentativa, Horkheimer y Adorno se ven envueltos por su parte en aporías, que pueden ser muy instructivas y de las que podemos obtener *razones en favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad. (...) De ahí que Horkheimer y Adorno se vieran en la necesidad de buscar en un nivel más hondo los fundamentos de la crítica a la cosificación por detrás del origen capitalista del mundo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización(3). Pero con ello los contornos del concepto de razón amenazan con desvanecerse; por un lado, la teoría adopta los rasgos de una contemplación de tipo más bien tradicional”⁵⁸¹

⁵⁸⁰Cf. *Ibid.* p. 467

⁵⁸¹J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. Vol. I, pp 465 y 466

Como se vio en el capítulo dedicado a los autores de la primera generación de la Teoría Crítica, éstos (Horkheimer y Adorno) realizaron un desplazamiento dentro de la teoría marxista en tanto en cuanto pasaron de una teoría sobre la dominación del capital a una teoría acerca del dominio de la racionalidad instrumental. En este texto Habermas está recordando que esta asunción no fue totalmente original sino que dependía de la recepción de Weber en el marxismo occidental a través de la figura de G. Lukacs. En consecuencia Horkheimer y Adorno (y también Marcuse con los rasgos diferenciales de éste) heredaron problemas que lastraron su concepción de la Teoría Crítica, sobre todo a partir de sus desarrollos de 1940⁵⁸². El principal problema que tenían era el seguir lo que llama Habermas “una filosofía objetivista de la historia” que les encadenaba a una crítica de la racionalidad de tipo instrumental. Al no haberse ensanchado el concepto de racionalidad (que es lo que realiza Habermas en esta obra) en lo referente a valores morales, políticos y estéticos, lo que les queda es una actitud contemplativa que bloquea la acción racional en los ámbitos referentes a valores morales o estéticos.

La herencia más importante que recibieron de Weber fue una conceptualización de la racionalización bajo dominio de la racionalización instrumental. Esto, pasado por las concepciones de Lukacs (con la resonancia fuertemente hegeliana que éste tenía), les llevó a ontologizar la idea del dominio de la racionalidad instrumental. Una vez ontologizada, Habermas señala cómo la teoría crítica entra en un proceso de “autoanulación” que bloquea la función de la teoría crítica en tanto que crítica⁵⁸³. Marcuse mismo tampoco se libraría de este proceso pues éste autor se vería envuelto en una crítica de la racionalidad instrumental, de la tecnología, sin poder, en cambio dar una alternativa a la tecnología.

Habermas mantiene que lo que ha llevado a la teoría crítica a este callejón sin salida ha sido el mantenimiento del paradigma de la conciencia cuya forma de estructura sujeto-objeto privilegiaba el desarrollo de una racionalidad de corte instrumental⁵⁸⁴. Pese a que desde Hegel y Marx se era

⁵⁸²Fracisco Requejo Coll, *Teoría Crítica y Estado social*, op. cit. p.45

⁵⁸³Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* op.cit. Vol. I; pp. 487 y 488; Cf. M. Boladeras, *Comunicación, ética y política*, Tecnos, Madrid, 1996, p.79; Cf. A. Carretero, “J. Habermas y la primera Teoría Crítica: encuentros y desencuentros; *Cinta de Moebio*; N° 27, diciembre, pp. 11-26

⁵⁸⁴Cf. J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. Vol I, p.494

consciente del carácter social de la conciencia, la filosofía no pudo desarrollar su carácter intersubjetivo hasta llegado el giro lingüístico.

En Weber se daban las condiciones que le predispusieron a dotar de predominio a la racionalidad de corte instrumental. Si bien Weber distinguía diferentes esferas de racionalidad a parte de la racionalidad instrumental con diferentes grados de racionalidad (como la ética o la expresiva), era claro que mantenía un dominio de la razón instrumental que, además, no establecía ningún tipo de conexión entre los diferentes tipos de racionalidad entre sí.

El intento de Habermas de sacar a la filosofía del paradigma de la conciencia, se debe pues, al intento de sacar a la filosofía y a la teoría de la racionalidad de esas aporías. En estadios anteriores de la filosofía, en la época de la metafísica bajo el predominio de lo que Horkheimer llamaría “Razón objetiva”, el componente intersubjetivo queda integrado en el elemento de Razón, si bien sublimado. En su lugar Habermas quiere proponer un paradigma de racionalidad comunicativa en la que se exprese el elemento de Razón a través de una intersubjetividad real, a través del lenguaje. Así, Habermas propondrá una teoría de la acción comunicativa que mantendrá tres esferas de racionalidad, intentando superar así el carácter instrumental de la filosofía de la conciencia.

3.3.3 La problemática de la teoría sociológica y la introducción de la teoría de la acción comunicativa

Ya se ha aludido al comienzo a los problemas que Habermas había detectado en las diferentes corrientes de la ciencias sociales contemporáneas. Se ha señalado la necesidad de superar el enfoque individualista, por otro lado estaba también la necesidad de superar el funcionalismo sistémico⁵⁸⁵ y, por último, también es necesario aludir a la necesidad de insistir en un enfoque evolutivo, esencial para Habermas en tanto que él entiende la explicación sociológica en términos de aprendizaje y evolución social.

Intentando superar estas cuestiones, Habermas en el Volumen II se interna en el diálogo con la teoría sociológica contemporánea (teniendo en

⁵⁸⁵M. Boladeras; *Comunicación, ética y política*, Tecnos, Madrid, 1996

cuenta que además no está cerrada la cuestión planteada en el volumen I acerca de las aporías que atraviesan a la Teoría Crítica). Dos autores con los que entra en diálogo son G. H. Mead y E. Durkheim. El interés que revisten ambos autores es que han proporcionado herramientas que habrían podido llevar cerca de la superación de este.

G. H. Mead atrae a Habermas por el proceso de constitución dialógica de la identidad del individuo dentro de lo que se denomina “interaccionismo simbólico”. Esto le interesa de cara a la interacción, en tanto en cuanto en Mead aparecen ya críticas al paradigma de la conciencia, además de una ruptura con el individualismo metodológico, en aras al estudio de cómo los organismos se constituyen interactivamente.

Por otro lado, en Durkheim sí que hay una base para el consenso normativo en la idea de lo sacro⁵⁸⁶. Por otro lado sí que hay un proceso de evolución que va del paso de una solidaridad mecánica (por yuxtaposición de los miembros de la misma) a una solidaridad orgánica (por especialización funcional de los miembros de la comunidad). Durante el transito, se produce la instauración de una sociedad organizada bajo normas (derecho, moral). Este proceso, que llama “lingüístización de lo sacro”, constituye el proceso de evolución social de modernización del mundo de la vida.

Introduciendo el proceso de evolución del mundo de la vida estamos ya introduciendo nociones centrales de la teoría de la acción comunicativa. Por un lado estamos introduciendo la noción de acción comunicativa. En segundo lugar estamos introduciendo la distinción entre las tres esferas de validez. Y, por último, estamos apuntando ya hacia la noción de “Mundo de la vida” y su potencialidad de racionalización.

Para entender la noción de “acción comunicativa” es importante entender la siguiente aseveración de Habermas:

“Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que, en las circunstancias dadas, tiene razón para pretender validez para su emisión- en una palabra: cuando sabemos qué lo hace aceptable”⁵⁸⁷

⁵⁸⁶Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.462

⁵⁸⁷J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 68 y 69

Esta es la base de la acción comunicativa. Para ello Habermas va a hacer una modificación de las concepciones de la hermenéutica gadameriana que entiende que en el fenómeno de la comprensión, se produce una fusión de los horizontes de comprensión de aquel que emite una expresión cualquiera y el que la recibe. La idea de la fusión de horizontes le parece deficiente desde el punto de vista crítico⁵⁸⁸, por eso Habermas considera que la misma comprensión debe llevar consigo la pretensión de validez de la expresión proferida.

Por otro lado, Habermas va a conseguir la diferenciación de las tres esferas de validez (enunciativa, normativa y estético-expresiva) gracias a la aplicación de la “Teoría de los actos de habla” de Austin y Searle, incorporando así el giro lingüístico proveniente de la filosofía analítica del lenguaje ordinario⁵⁸⁹. Una de las ideas que provienen de esta rama de la filosofía analítica es la idea de que las diferentes preferencias de un enunciado van asociadas a una determinada acción, es decir, comunicarse es una determinada acción. Mediante los actos de habla nos ponemos de acuerdo con otro acerca de determinados sucesos que ocurren en el mundo o nos ponemos de acuerdo acerca de lo que es correcto o no hacer o expresamos a otro diferentes estados de nuestra mente.

Es muy importante, insistir en la superación del carácter monológico de la racionalidad. Por ejemplo, la corrección normativa pasa de ser sostenida por un discurso de carácter monológico a un ponerse de acuerdo, buscando razones compartidas para la coordinación de las acciones.

El concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) puede ser visto surgiendo a partir del concepto de acción comunicativa. En la acción comunicativa los actores dan razones acerca del mundo en común o de las acciones que han de realizar. En caso de disenso buscan en el acervo común de razones un punto común de entendimiento. Es aquí donde vemos que entra en juego la noción de mundo de la vida. El mundo de la vida constituye el núcleo de supuestos, tematizables lingüísticamente, de carácter aporético acerca del mundo común de creencias, valores, normas al que pueden remitirse en caso de disenso los actores sociales.

⁵⁸⁸J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit. Vol. I p. 187 y ss

⁵⁸⁹Cf. V. D. García Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

Esta noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) proviene de Husserl. García Marzá señala sobre esta noción en Husserl:

“Sólo desde la actitud teórica del filósofo que reflexiona partiendo de su propio yo, de su propia conciencia, puede volver a recuperarse el fundamento básico de sentido de cualquier actividad humana pues, a juicio de Husserl, la *Lebenswelt* es algo que debe estar dado de antemano en cualquier situación”⁵⁹⁰

La noción de “mundo de la vida” de Husserl apunta a la idea de que después de todos los procedimientos de “puesta entre paréntesis” que puede realizar la conciencia queda un horizonte de sentido común irreductible a nivel cognoscitivo o valorativo. Ahora bien, Habermas no acepta del todo esta noción. Según García Marzá:

“Husserl, piensa Habermas, queda encerrado en los estrechos márgenes de la filosofía de la conciencia. Márgenes que le impiden explicar como alcanzar la universalidad que el universalismo de la forma racional requiere”⁵⁹¹

El problema al que apuntará Habermas, y que recoge García Marzá, radica en cómo superar el contextualismo que un yo comporta y cómo alcanzar una verdadera universalidad sin que ésta quede vacía de contenido. En éste punto Habermas introducirá el elemento que permitirá la salida de la aporía: el lenguaje. Volviendo al texto de García Marzá:

“Intentar fundamentar esta actitud crítica en las estructuras de nuestra conciencia es olvidar que la intersubjetividad, el sí mismo, el auto de la reflexión , sólo puede formarse dentro de un proceso de socialización y depende, por tanto, de las tradiciones y sistemas de valores que lo conforman. Desde el momento en que estos procesos de socialización están lingüísticamente entretreídos, el lenguaje no puede ser considerado como algo exterior, como un mero instrumento exteriorizar los datos previos que componen nuestra subjetividad. Antes bien, por así decirlo, el lenguaje conforma nuestra subjetividad y nuestra forma de relacionarnos con el mundo que nos rodea”⁵⁹²

⁵⁹⁰D. García Marzá, *Actas de la II semana de fenomenología. Sobre el concepto de Mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, p. 243

⁵⁹¹*Ibid.*, p.244

⁵⁹²*Ibid.* p. 245

Nuestra subjetividad está impregnada de lenguaje. Como se vió en el capítulo pasado, cuando se abordaba la temática de el debate entre Habermas y Luhmann, una de las ideas que emergían era que la enorme complejidad social implica que el yo no pueda abarcar la totalidad de sentido. ¿Cómo se puede afrontar este hecho? A través del lenguaje. El lenguaje constituye una red que cubre todo lo que puede tener sentido y no necesita (ni puede) ser abarcado por el individuo. Ahora sí que podemos llegar a una definición de “mundo de la vida” que Habermas acepte:

“El concepto pragmático formal de *Lebenswelt* se refiere, en contra, a todo el saber *atemático*, pre-reflexivo, que subyace a los actos de habla. No se trata ahora del correlato del sujeto trascendental, sino de todo aquel saber que subyace a nuestra capacidad de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos”⁵⁹³

Aquí está el enlace de la noción de “mundo de la vida” con la teoría de los actos de habla. Una teoría así tiene que suponer que los individuos tienen por fuerza un “saber atemático” para poder funcionar. Para proferir enunciados, peticiones, ordenes, hay que tener un mínimo saber común del mundo circundante, tanto del mundo objetivo como del mundo social. En caso de disenso el concepto de acción comunicativa permite la búsqueda de un consenso profundizando en ese saber atemático.

Otra de las aportaciones de Habermas en este punto es la idea de que el mundo de la vida es susceptible de evolución en el sentido de racionalización. El proceso de racionalización del mundo de la vida incluye el proceso de diferenciación de las tres esferas de validez adquiriendo cada una un modo propio de argumentación⁵⁹⁴. El proceso de desmitificación y desencantamiento consiste precisamente en eso, en el deslinde de los diferentes procesos de razonamiento correspondientes cada cual a diferentes esferas de valor.

⁵⁹³*Ibid.* p. 248

⁵⁹⁴Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II, p. 253 y sig.

3.3.4 La introducción de la diferenciación entre “sistema” y “mundo de la vida”

Otro elemento central en la elaboración de una idea de evolución social es la separación entre sistema y mundo de la vida. A parte de las razones teóricas que se van a ver hay que señalar que también hay razones de corte epistemológico para plantear esta distinción. Habermas rechaza que la explicación en ciencias sociales sea o bien de carácter puramente comprensivo o hermenéutico o bien de carácter causal (en ese sentido rechaza las explicaciones de tipo funcionalista o de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann).

Para rescatar el doble enfoque Habermas va a diferenciar dos niveles en los que se podrá realizar la explicación, el nivel de lo que considera perteneciente al ámbito sistémico y lo que considera perteneciente al ámbito del “mundo de la vida”.

¿En qué consistirán las acciones vinculadas al ámbito sistémico? El ámbito sistémico supone la suspensión temporal de acción comunicativa. En el ámbito sistémico las acciones quedan integradas desde una forma de enlace causal. En realidad no estamos ante dos regiones separadas de lo social, sino ante dos perspectivas de analizar la acción social.

La diferenciación entre sistema y mundo de la vida es uno de los aspectos más importantes de la evolución social. Esta diferenciación entre los dos ámbitos no supone la separación del ámbito sistémico del ámbito del mundo de la vida. Es importante entender que Habermas no va a ceder en la idea de la primacía de la acción comunicativa dentro de la acción social. La suspensión en diferentes ámbitos no va a suponer el desenganche de estos respecto a la razón comunicativa, en particular a la razón normativa (hay que tener en cuenta que nos encontramos ante la diferenciación de determinados sistemas de coordinación de la acción).

La razón de ser de los sistemas o subsistemas de acción es que el aumento de la complejidad funcional de una sociedad hace imposible la coordinación via comunicativa de un gran número de individuos. Precisamente para mantener la estabilización de la acción social se requiere este tipo de subsistemas de acción. Como se ha dicho, esta suspensión de la acción comunicativa solo es permitida si las razones que causan esta suspensión son justificables desde el punto de vista de la acción

comunicativa y con unos límites a las acciones atribuidas a los subsistemas que hayan sido justificadas comunicativamente (precisamente, el problema de la colonización del mundo de la vida vendrá de aquí).

3.3.5 La colonización del “mundo de la vida” y la problemática inserción de Marx en la Teoría de la acción comunicativa

Dentro de la teoría de la división entre “sistema” y “mundo de la vida” Habermas va a dividir el ámbito de lo sistémico en dos subsistemas autorregulados: el subsistema dinero y el subsistema poder. Los subsistemas suponen la suspensión de la interacción simbólica que deja de ser central en ellos. Hay que advertir que para Habermas esto no supone en sí nada patológico, al contrario, es absolutamente necesario en el proceso de modernización siempre y cuando se mantenga el anclaje en el “mundo de la vida” de los subsistemas:

McCarthy señala acerca de este proceso de diferenciación:

“A medida que progresa la racionalización del mundo de la vida, aumenta también el riesgo de desacuerdo entre las partes implicadas en la interacción. (...) Se desarrollan diferentes tipos de mecanismos para reducir estos riesgos reduciendo la carga que pesa sobre la acción comunicativa. Uno de esos tipos en particular es básico para la estructura de las sociedades modernas: el medio a través del cual se coordina la acción en ciertos ámbitos deja de ser el lenguaje, cediendo éste el paso a medios de control “deslingüistizados””⁵⁹⁵

La aparición de subsistemas en los que se suspende (de manera parcial) la acción simbólica se debe a la necesidad de mantenimiento del funcionamiento del todo social, cuando el número de implicados es grande y el número de las interacciones es tal que puede poner en peligro la continuidad del todo social.

La introducción de la temática del trabajo y de la colonización se produce en el momento en que Habermas pasa a estudiar el tema de las patologías de la modernidad. La problemática puede ser descrita como ha señalado M. Boladeras de la siguiente manera:

⁵⁹⁵Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, op.cit. p.457

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

“Expresado con la mayor sencillez y con referencia a una sola dimensión específica, el problema consiste en que el dinero (un medio) y toda la simbología a él asociada están desplazando otros muchos símbolos, sentidos y fines humanos, así como las posibilidades de creación de otros nuevos, por la aniquilación de la capacidad comunicativa, cooperativa y solidaria de los seres humanos que provoca el predominio del trueque del “medio” dinero en finalidad primordial”⁵⁹⁶

Habermas parte de la idea de que la patología que hay detrás del predominio de la racionalidad instrumental no es explicable sólo desde presupuestos weberianos. Según Postone:

“Habermas adopta el análisis de la modernidad de Weber en términos de procesos de racionalización, pero mantiene que la “jaula de hierro” no es una característica necesaria de todas las clases de sociedad moderna. Más bien, lo que Weber atribuye a la racionalización como tal, debería comprenderse en términos de una pauta selectiva de racionalización que, en el capitalismo, lleva a la dominación de la racionalidad utilitaria (...). Habermas sostiene que la propia teoría de Weber, implícitamente presupuesta por él, proporciona la base para esta perspectiva como su punto de partida, constituyendo una noción más compleja de razón a partir de la cual criticar la creciente dominación de la racionalidad utilitaria”. Sin embargo, Weber nunca clarificó explícitamente este punto de partida”⁵⁹⁷

Es decir, Habermas está pensando que el proceso de dominio de la racionalidad instrumental que Weber observa no tiene explicación desde la propia teoría de Weber. Habermas se inclina a pensar que es el propio desarrollo de la racionalidad occidental más el capitalismo el que comporta este tipo de desviación que promueve ante todo el desarrollo de la racionalidad instrumental. Es por esta razón por la que recurre a Marx como complemento a la teoría de la racionalización de Weber. Así señala al comienzo del capítulo que trata la temática de Marx:

“El retorno a Marx, o, más exactamente, a una interpretación de Marx sugerida por la recepción de Weber en el marxismo occidental, se impone por las siguientes razones. Por un lado, la dinámica de los enfrentamientos de clases podría explicar la *dinámica inmanente* a la burocratización, es decir, ese crecimiento *hipertrófico* de los subsistemas regidos por medios que tiene como consecuencia una penetración de los mecanismos de control monetarios y administrativos en el mundo de la vida. Pero por otro la

⁵⁹⁶M. Boladeras; *Comunicación, Ética y Política*, op.cit. p. 86

⁵⁹⁷M. Postone; *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 324 y 325

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

cosificación de los ámbitos de acción comunicativamente estructurados no genera primariamente *efectos que puedan considerarse específicos de clase*⁵⁹⁸

Habermas se muestra ante todo interesado por los efectos de cosificación que señalara Lukacs en *Historia y conciencia de clase*⁵⁹⁹ que pueda generar el capitalismo. Ahora bien, esto no significa en modo alguno una aceptación de la Teoría del Valor de Marx. Habermas tiene una relación ambivalente con Marx, como demuestra el uso que hace del concepto marxiano de la “abstracción real” que está inscrito en la Teoría del valor de Marx y, en concreto, en la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Según J. Sitton en su obra *Habermas y la sociedad contemporánea*:

“A diferencia de Lukács, Rubin y Postone, la adopción de Habermas del concepto de abstracción real es apenas una confirmación de la teoría del valor de Marx, una teoría que Habermas rechaza constantemente. En su lugar utiliza el concepto como un esquema para analizar qué tan significativamente se utilizan las *acciones* deliberadas en el mundo de vida de grupos sociales –“a espaldas” o “sobre las cabezas” de los individuos- a modo de *representaciones* que mantienen el *funcionamiento* del sistema social como un todo. Habermas afirma que la economía capitalista ha de analizarse como algo más que un escenario donde se lleva a cabo una subordinación y una explotación del trabajo; es decir, un mundo de clases sociales. La economía capitalista debe también concebirse como un subsistema autorregulador de la sociedad que cumple la tarea de la reproducción material de los grupos sociales al extraer de forma exitosa los recursos de los miembros que la conforman; esto ha funcionado sumamente bien en el nivel histórico, junto a los subsistemas administrativos⁶⁰⁰

El párrafo citado muestra la ambivalencia de Habermas frente a la Teoría del Valor. Por un lado, se muestra interesado en la teoría del valor en tanto en cuanto le proporciona una explicación de los procesos de cosificación. Mantiene una teoría de las clases sociales que le permiten explicar parte del proceso de burocratización. También mantiene la idea del capitalismo como un proceso de acumulación como fin en sí mismo, pero pese a todo y de manera sumamente paradójica, mantiene que el mercado

⁵⁹⁸J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit., Vol II, p. 469 y 470

⁵⁹⁹Cf. G. Lukacs; “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op.cit., Vol. II

⁶⁰⁰J. Sitton; *Habermas y la teoría social contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006, p.156

como mecanismo sistémico de reparto de bienes y servicios, dentro del cual se inscribe el trabajo, es una forma irrenunciable de configurar una sociedad avanzada.

Es, a mi juicio, esta disociación de capitalismo y mercado uno de los elementos más problemáticos de la teoría de Habermas. Este aspecto problemático alcanza, a mi entender, a la división entre sistema y mundo de la vida. También afecta a la conceptualización del trabajo que queda subsumido dentro del ámbito del subsistema económico. En este punto es importante hacer una precisión: Una de las tendencias patológicas del capitalismo se manifiesta para Habermas en la reificación de la mano de obra que comporta el capitalismo, ahora bien, el proceso de descolonización no pasa por una concepción del trabajo distinta. Tiene razón Postone cuando señala que Habermas insiste en la concepción del mismo como racionalidad instrumental. La visión de Habermas se acerca mucho más a lo que, con terminología de Postone, sería un socialismo de carácter redistributivo en el que progresivamente serían eliminadas las diferencias de clase.

Por otro lado, la concepción habermasiana de la reificación o ya utilizando su terminología “colonización del mundo de la vida”, se complicaría al entrar en escena el subsistema poder. Habermas señala este tipo de colonización del mundo de la vida como propio del capitalismo avanzado de carácter monopolista y con una fuerte carga de intervencionismo estatal. El moderno estado de bienestar provoca un desplazamiento del conflicto de clases (que no una eliminación) hacia el subsistema político, provocando el desplazamiento de la colonización del mundo de la vida de una esfera a otra. Habermas ya estudió este fenómeno de desplazamientos de las crisis de un ámbito a otro en su obra *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. En último término, siguiendo el hilo conceptual de Habermas, el lugar donde se tendría que gestar la respuesta a la colonización del “mundo de la vida” sería en la esfera de la opinión pública. Habermas rechaza la visión del socialismo clásico consistente en la socialización de los medios de producción. Aboga, por otro lado, por situar las esperanzas emancipatorias en el ámbito de la opinión pública, en la generación de un “poder comunicativo” que logre domeñar la presión de los subsistemas de flanco.

Las críticas a esta concepción de Habermas han sido muy numerosas. Centrándome en la cuestión del concepto de trabajo insistiré en elementos que se le han criticado respecto a la división de lo social en dos perspectivas, la perspectiva de “sistema” y la perspectiva de “mundo de la vida”. El centrarme en esta división me parece importante en tanto en cuanto el trabajo ha sido relegado al ámbito sistémico, reduciéndolo así a mera racionalidad instrumental, como señala Postone⁶⁰¹. También el enclaustramiento del trabajo en el ámbito de lo sistémico cortocircuita su relación con el conjunto del sistema cultural.

Sitton en su artículo “Disembodied capitalism: Habermas’s Conception of the economy”⁶⁰² (El capitalismo desencarnado: La concepción de la economía de Habermas) señala:

“Este proyecto teórico le lleva a rechazar negativamente las maneras en las cuales el capitalismo debe plasmarse. El desconocimiento de las condiciones previas de actualización del sistema económico significa que la economía está más profundamente enraizada en las formas del mundo de la vida que lo que Habermas permite y 2- que los procesos son susceptibles al control proveniente del mundo de la vida y así pues históricamente contingentes y (3) que hay así mas frentes de conflicto potencial de lo que Habermas sugiere”

Sitton remarca las dificultades teóricas de separar de un lado “sistema” y de otro “mundo de la vida” en tanto en cuanto lo sistémico no puede abstraerse con tanta facilidad de lo que supone el mundo de la vida. Uno de los problemas que se pueden observar y al que alude es que aquello que se encuadra en la categoría de “sistema” tiene que recibir los condicionamientos del “mundo de la vida” que son, a su vez, históricamente contingentes. Por poner un ejemplo, teniendo en cuenta lo que señala Habermas acerca de su reconocimiento de la desigualdad de una sociedad dividida en clases, división producida por la apropiación privada de los medios de producción, esto provocaría que las condiciones de legitimación del subsistema económico tuvieran que tener en cuenta la reapropiación de la plusvalía por parte de las clases trabajadoras. Ahora bien, esto llevaría necesariamente a un capitalismo sin plusvalía.

⁶⁰¹M. Postone; *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p. 325 y 326

⁶⁰²J. Sitton; “Disembodied Capitalism: Habermas's conception of the economy”; *Sociological Forum*, Vol. 13, Nº1, 1998, p.74

La idea de Habermas de crítica al sistema capitalista contemporáneo lleva así a plantear la cuestión de si se puede plantear un capitalismo sin apropiación de plusvalía (Hay que señalar que Habermas rechaza la idea de un “pacto entre clases”, idea típica de la socialdemocracia de posguerra, en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*), una economía de mercado pura. En mi opinión, precisamente porque el subsistema económico no está desenraizado del mundo de la vida, las condiciones impuestas al mismo podrían desestabilizar el carácter sistémico del mismo. Condiciones como la relación del lugar del trabajo con el entorno social y natural, con las necesidades psicológicas de los trabajadores y trabajadoras (demandas de autorrealización) pondrían, en mi opinión, en evidencia la hipotética pureza del subsistema económico. Por otro lado, tampoco hay que olvidar que tampoco la idea de un mercado puro es éticamente neutra pues presupone la existencia de una antropología determinada, esto es, la del hombre que tiende a maximizar sus beneficios en la idea del “individualismo posesivo” que planteara C.B. McPherson o que Mandeville planteara ya en el siglo XVIII con la idea resumida en la fórmula “vicios privados-virtudes públicas”. En ese sentido puede plantearse si la misma idea de subsistema se podría sostener.

Desde el punto de vista de la Teoría del valor resulta difícil admitir la división que quiere hacer Habermas dentro de la misma. Por un lado, acepta que el capitalismo hace del beneficio un fin en sí mismo⁶⁰³. Ahora bien, Habermas ignora el mecanismo que hace que el capitalismo tenga el beneficio como fin en sí mismo tiene que ver, precisamente, con el núcleo de la ley del valor. Es necesario recordar cómo la plusvalía depende lógicamente de la teoría del valor, pues depende del movimiento de incluir el propio valor dentro del régimen de intercambiabilidad absoluta de los productos entre sí. Curiosamente este mecanismo de intercambiabilidad absoluta es lo que constituye el subsistema económico que Habermas pretende abstraer de sus efectos patológicos.

Por otro lado, el fenómeno de reificación de la fuerza de trabajo depende en gran parte del hecho de que el capitalismo se basa en que los trabajadores no son dueños de sus medios de producción y tienen que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Para superar el origen de esta reificación, por lo menos habría que garantizar los mínimos vitales de

⁶⁰³Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op.cit. p. 331

subsistencia al conjunto de la ciudadanía (al modo de la renta básica), pero para evitar que el capitalismo mantuviera sus rasgos alienantes, habría que suprimir la plusvalía misma.

Lo que pretendo afirmar en los párrafos anteriores es que Marx estructuró muy bien los elementos que constituyen la teoría del valor, de tal manera que todos forman una trabazón arquitectónica y que por tanto resulta muy difícil eliminar un elemento sin que caiga el resto. La noción de intercambiabilidad absoluta, que Habermas reconoce asumiendo el concepto de abstracción real ⁶⁰⁴ y que constituye la base de entender el mercado como subsistema autónomo, va asociada a elementos tan importantes de la teoría del valor como la diferencia entre valor de uso y valor de cambio así como la diferenciación entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

En este punto es importante comenzar a preguntarse acerca de la propia distinción habermasiana entre “sistema” y “mundo de la vida”, recordando que la adscripción del trabajo a la categoría de sistema. En ese sentido cabría comenzar a preguntarse si es posible una distinción radical entre ellos. El hecho mismo de la posibilidad de colonización del mundo de la vida es prueba de esto no es posible. Pero cabe ir más allá cuestionando por completo esta división.

Es interesante en este momento que se plantea la temática de los efectos de cosificación del mundo de la vida y de su propia colonización, recordar la temática marxiana de la “subsunción del trabajo asalariado en capital”. El fenómeno de subsunción real, que se da cuando comienza a aplicarse la técnica al aumento del ritmo de valorización del capital, da pie a su extensión a otros ámbitos del conjunto de la sociedad⁶⁰⁵. Según esta perspectiva en el capitalismo avanzado la sociedad se estructura en todos sus ámbitos de cara a la extracción de plusvalía. Este enfoque intenta captar los mismos hechos de colonización del “mundo de la vida” que Habermas coloca desde un seguimiento estricto de la teoría del valor.

El problema que, a mi juicio, aparece al comparar ambos planteamientos, es que la postura de Habermas, con la partición de “sistema” y “mundo de la vida” es que al dejar el mercado como elemento

⁶⁰⁴Cf. J. Sitton; *Habermas y la sociedad contemporánea*, op.cit. p. 156

⁶⁰⁵Cf. Vid. Parte 1ª, Capítulo 2º, punto 6

propio del ámbito de coordinación sistémica, tiene el efecto de perpetuar los efectos propios de un modo de producción regido por la ley del valor. Esto provocaría, a mi entender, que los efectos de colonización del “mundo de la vida” fueran constantes. Más aún, el fenómeno de subsunción del trabajo en el capital es un fenómeno de carácter expansivo debido precisamente al carácter expansivo del capital, que solo puede avanzar rompiendo todas las barreras que impiden el proceso de valorización. Habermas parece creer que es posible desde el apoderamiento del ámbito comunicativo poner barreras a este proceso, pero esto lo que produce es acentuar las tendencias a la crisis del capitalismo, pues el proceso de valorización se ve estrangulado debido al descenso de la tasa de ganancia.

Por otro lado, sería necesario preguntarse si el efecto de la subsunción del trabajo asalariado en el capital dejaría intacta la esfera comunicativa. La idea de una subsunción simbólica, que se ha citado aquí, apuntaría a que la configuración simbólica de la opinión pública vendría determinada por el proceso de valorización del capital.

En mi opinión, está claro que Habermas ha visto todos estos peligros, lo que no estaría tan claro es si Habermas no habría subestimado el riesgo que supone el mantenimiento de la economía de mercado, pues esta conlleva el mantenimiento del capitalismo que, como modo de producción, implica la ruptura permanente de todas las relaciones de producción dadas solo para su supervivencia y esta supone que el hecho de la colonización del mundo de la vida avance imparablemente, pudiendo impedir la constitución de un poder comunicativo que contrarreste este movimiento.

Las consecuencias que, a mi juicio, comportarían serían grandes. Afrontar una fuente de distorsión sistemática en el ámbito del mundo de la vida, supondría que la concepción deliberativa de la democracia, que él trata en *Facticidad y validez*, tendría problemas de implantación. El proceso de deliberación quedaría distorsionado, siendo ya esta distorsión constante. Todo esto apunta a que la concepción del trabajo que Marx ha planteado en su *Teoría de la acción comunicativa* plantea serios problemas en torno a la escisión de sistema-mundo de la vida que atraviesa el hecho del trabajo, rompiendo los elementos normativos que pudiera tener al mismo tiempo que sus implicaciones políticas.

Nos hemos estado moviendo en un nivel sumamente abstracto propio de la filosofía. Ahora bien, Habermas no ha rehuído la discusión sobre

cuestiones políticas más inmediatas. Desde la concepción de la historia a la reunificación alemana, Habermas ha intervenido en el debate político reafirmando su faceta de intelectual comprometido. La cuestión del trabajo ha aparecido también en este nivel que se abordará en el próximo capítulo

3.4 El trabajo en otros escritos de Habermas

El objeto del presente capítulo es señalar algunos textos de Habermas que aluden al concepto de trabajo proveniente de las décadas de los ochenta y de los noventa. La intención que con ello se persigue es mostrar que durante esta época la postura de Habermas no sufre variaciones. Por otro lado, Habermas se aproxima al tema del trabajo desde una perspectiva de carácter sociológico, sumándose al debate que se produjo y se viene produciendo acerca del fin de la sociedad del trabajo.

Los textos que van a ser utilizados en este capítulo ya no pertenecen al conjunto de las grandes obras de Habermas. Pertenecen por el contrario a artículos, conferencias, entrevistas y por último a un libro más reciente. Aquí van a tratarse cuatro. En primer lugar abordaré el discurso pronunciado ante las Cortes Españolas en 1984 y titulado “La crisis del estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”⁶⁰⁶. En segundo lugar se abordará un artículo que data de 1990 “La revolución recuperadora y la necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?”⁶⁰⁷ y la obra *El occidente escindido* de publicación más reciente.

El texto que lleva por título “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” fue un discurso pronunciado ante las Cortes Españolas en 1984. Uno de los intereses que tiene este texto radica en que aquí Habermas se pronuncia sobre la realidad política. Es un texto que deliberadamente adopta una intencionalidad política sin perder el punto de referencia teórico, pues no hay que olvidar que este texto surge de un discurso parlamentario. Este hecho le aporta otro interés y es que el hablar sobre una situación histórica determinada le obliga a concretar elementos

⁶⁰⁶J. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1997

⁶⁰⁷J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1996

teóricos más abstractos y adoptar, además, elementos de ciencias humanas como la sociología y la economía.

El hecho central que subyace al texto es el agotamiento del paradigma del estado del bienestar”. En 1984, cuando este discurso fue pronunciado, esta crisis ya era evidente. Las políticas keynesianas ya se habían abandonado (y hay que recordar que estas habían sido centrales en el compromiso social de posguerra). Lo interesante de cara a la presente investigación es el enlace que hace de la cuestión del trabajo con el problema actual a través de la idea de final de la utopía de la sociedad del trabajo. Habermas señala:

“La utopía de la sociedad del trabajo ya no tiene poder de convicción y no sólo porque las fuerzas productivas hayan perdido su inocencia o porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción por sí sola no desemboque en la autogestión obrera. Sobre todo, la utopía ha perdido su contacto con la realidad: la fuerza del trabajo abstracto, capaz de construir estructuras y de transformar la sociedad. Claus Offe ha enunciado de modo convincente unos “puntos de referencia para el carácter cada vez menos objetivo de la fuerza determinante de realidades como el trabajo, la producción, el mercado, en su relación con la constitución social y el desarrollo social en su conjunto”⁶⁰⁸

El problema que plantea el tipo de argumentación de Habermas en este párrafo y, en general, en todo el texto, es la posible confusión acerca del nivel teórico desde el que se habla. ¿Está haciendo Habermas una aseveración desde la filosofía o desde una ciencia concreta, la sociología? Porque, a mi entender, no lo deja claro. Además, la alusión a Offe, es la alusión a un autor perteneciente a la sociología. Aun así, de cara a la cuestión que venimos tratando, a saber, la confrontación entre Habermas y Marx acerca del concepto de trabajo, la irrupción de la temática del desarrollo de las sociedades del capitalismo avanzado a un nivel sociológico plantean otro tipo de problemas. La problemática del fin de la sociedad del trabajo se puede abordar desde una perspectiva liberal o socialdemócrata como el resultado del proceso de tecnificación, desde el punto de vista de la crítica de la globalización o desde un ángulo marxista en la que nos la estamos viendo con una etapa crítica del capitalismo.

Habermas, de todas maneras, volverá a insistir en su crítica:

⁶⁰⁸J. Habermas, “La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” op.cit. p.118

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

“El proyecto del estado social enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía sino a la sujeción del mismo estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación del pleno empleo convertido en norma”⁶⁰⁹

Habermas realiza en este artículo una propuesta política concreta. Utilizando concepto de hegemonía, establecido por Gramsci, propugna una reorganización del sistema cultural:

“Las sociedades modernas disponen de tres recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso: dinero, poder y solidaridad. Es preciso buscar un equilibrio para sus esferas de influencia. Quiero decir con ello que el poder de integración social de la solidaridad tendría que poder afirmarse contra los “poderes” de los otros dos recursos de dirección, el dinero y el poder administrativo”⁶¹⁰

Habermas está proponiendo en definitiva que los dos sistemas, poder y dinero queden subordinados a los procesos de toma de decisiones en el ámbito de la acción comunicativa. V.D. García Marzá en su libro *Ética de la Justicia* señala:

“La diferenciación de niveles establecida nos aconseja en cambio distinguir con Habermas entre “poder producido comunicativamente” y “poder aplicado administrativamente”, para a partir de aquí concebir la exigencia de participación como el núcleo integrador normativo de una *opinión pública autónoma*, encargada de poner freno y límite tanto a las “consecuencias no deseadas” del mercado, como a la esfera política jurídicamente institucionalizada”⁶¹¹

La idea que remarca García Marzá es que Habermas intenta formular un “poder producido comunicativamente” a través de la hegemonía de la esfera de la opinión pública sobre los poderes económicos y administrativos y a través, fundamentalmente, del poder político. La esfera de la opinión pública presionaría a este último para que, o bien vía legislativa o a través de políticas gubernamentales, actuara sobre la esfera económica

En el artículo “La revolución recuperadora y la necesidad de revisión de la izquierda” Habermas vuelve, al hilo del debate surgido por la caída de

⁶⁰⁹*Ibid.* p. 122

⁶¹⁰*Ibid.* p.130

⁶¹¹V. D. García Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p.192

los regímenes socialistas de Europa del Este, a retomar sus argumentos contra la versión marxiana del trabajo en la dirección de perfilar una alternativa socialista en una Europa post-soviética. De nuevo aparece el argumento que utilizara diez años antes, en la *Teoría de la acción comunicativa* contra la centralidad del trabajo en Marx:

“La utopía de la sociedad del trabajo, deletreada en categorías de Hegel, inspira la comprensión de fondo de una crítica de la economía política, ejercida con el espíritu y medios de la ciencia. De ahí que el proceso de realización del capital pueda presentarse como una magia que, una vez quede rota, podrá disolverse liberando su sustrato objetivo, que resultará accesible entonces a una administración racional. De este modo, la teoría se hace ciega para la específica lógica sistémica de una economía de mercado diferenciada, cuyas funciones de regulación y autorregulación no pueden ser sustituidas por planificación administrativa sin poner en peligro el nivel de diferenciación alcanzado en las sociedades modernas”⁶¹²

En este párrafo nos movemos dentro de la línea de argumentos desplegada en la *Teoría de la acción comunicativa* acerca del problema del marxismo y el desarrollo de la modernidad. En ese sentido nada se puede decir que no sea repetir lo dicho en el capítulo precedente acerca de la relación de marxismo y una teoría de la modernidad que hace hincapié en el proceso de diferenciación sistémica. A este argumento se añade uno que ya apuntaba en la *Teoría de la acción comunicativa* acerca del peligro de burocratización. Señala Habermas refiriéndose a la crisis del estado del bienestar:

“No es el Estado social el que se ha revelado como una ilusión, sino la expectativa de poder poner en marcha con medios administrativos formas emancipadas de vida”⁶¹³

Esta concepción supone un gran escepticismo frente a las políticas de fuerte intervención estatal (incluso masiva) en los estados con un régimen socialista burocrático. El problema radicaría en este caso en una invasión del “mundo de la vida” desde el medio poder. Una respuesta a este aserto excede con mucho el límite de esta investigación. Necesitaría un análisis en profundidad de los que suponen desde la teoría marxista los regímenes

⁶¹²J. Habermas, “La revolución recuperadora y la necesidad de revisión de la izquierda” en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 268

⁶¹³J. Habermas, *Ibid.* p.272

colectivistas burocráticos soviéticos. Pero, intentando recomponer lo que supone la teoría marxista, hay que entender que la idea de Marx implicaba que en el socialismo el estado experimentaba un cambio de naturaleza que supondría la abolición de un estado marcado por el capitalismo y burocratizado”

De todas maneras Habermas va definiendo así su concepción de una política socialista. Es en este contexto donde formula la metáfora del asedio continuo de la fortaleza sin ser tomada:

“El poder generado comunicativamente puede obrar sobre las premisas de los procesos de evaluación y decisión de la administración pública sin intención alguna de proceder a la conquista de ésta, con el fin de hacer sus exigencias normativas en el único lenguaje que la asediada fortaleza entiende: proveer al arsenal de razones que el poder administrativo tratará, desde luego, de manejar instrumentalmente pero a las que, mientras ese poder esté articulado en términos de estado de derecho, no podrá ignorar en su sustancia”⁶¹⁴

El lugar de la acción política queda señalado claramente, es el lugar donde se desarrolla la acción comunicativa. Como se ha señalado antes la acción estatal lo es pero sólo indirectamente a partir de la presión ejercida desde la opinión pública. El eje central de la política socialista irá en la dirección señalada en el texto anterior, es decir, un cambio de papeles que haga que el ámbito de la acción comunicativa se sobreponga frente al medio-dinero y el medio-poder

Para conocer la postura más cercana en el tiempo sobre la cuestión del trabajo es necesario recurrir a la obra de Habermas *El occidente escindido*. Este es un libro publicado en el año 2004 al hilo de la secuencia de los atentados del 11 de Septiembre 2001, de la Guerra de Irak de 2003 y la consiguiente fractura del orden internacional (sobre todo entre los Estados Unidos de América y los dos países que constituyen el núcleo de la Unión Europea, Francia y la República Federal de Alemania). Al hilo de las circunstancias que se dan y teniendo en cuenta el imparable proceso de globalización que se está dando, Habermas retoma el proyecto kantiano de la construcción de un orden constitucional de carácter global que afectaría tanto al conjunto de relaciones entre estados como también a las cuestiones de carácter económico y ecológico.

⁶¹⁴*Ibid.* p.226

Es en este segundo grupo de cuestiones sobre todo de las cuestiones de índole económico sobre el que vamos a centrar este punto por considerar que se dan elementos que subvierten la relación que estableciera en la *Teoría de la acción comunicativa* entre sistema (y en concreto subsistema económico) y mundo de la vida, que más adelante integraría en *Facticidad y validez* y que tiene un reflejo importante en la cuestión alrededor del trabajo.

La idea de Habermas de relanzar el proyecto de constitución de un orden jurídico de carácter constitucional tiene como base el proyecto kantiano surgido en obras de este autor, como *La paz perpetua* o *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en las que Kant sugirió la idea del establecimiento de una federación de carácter internacional que tuviera como propósito la erradicación de las guerras entre los diferentes estados.

Habermas hace suyo este proyecto que él relanza como un proyecto de constitución de carácter mundial. Habermas cuida de no asociar esta idea a la de un gobierno de carácter mundial. El proyecto constitucional de Habermas está estructurado en varios niveles. Habermas señala al respecto:

“A la luz de la idea kantiana, y partiendo de las estructuras que hoy existen, es posible representarse una Constitución política de la descentralizada sociedad mundial como un sistema de varios niveles al que, por buenas razones, falta *en conjunto* el carácter estatal. Según esta imagen, a *nivel supranacional* una organización mundial convenientemente reformada podría cumplir eficazmente y de una forma no selectiva las funciones de importancia vital, pero especificadas con precisión, del aseguramiento de la paz y de la política de derechos humanos, sin tener por ello que adoptar la forma estatal de una república mundial. En un nivel intermedio, el *nivel trasnacional*, los grandes actores capaces de actuar globalmente se ocuparán de difíciles problemas de la economía mundial y de la ecología”⁶¹⁵

Es en este segundo nivel donde se ha de situar nuestro interés en la perspectiva de este trabajo. Este segundo nivel es donde se deberían tratar los problemas de economía política mundial, porque Habermas considera ya imposible que los estados consigan hacer una política económica efectiva⁶¹⁶.

⁶¹⁵J. Habermas, *El occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 132 y 133

⁶¹⁶Cf. *Ibid.*, p. 170

Ahora bien, ¿Quiénes son estos grandes actores o “*global players*”? Habermas parece estar pensando en primer lugar en grandes actores de carácter estatal como los Estados Unidos o cuasiestatal como la Unión Europea u otros “macro-estados”. Pero lo interesante es que Habermas está pensando en incluir a otro tipo de actores globales:

“En el escenario geopolítico, los Estados siguen siendo los actores más importantes, los que deciden en última instancia. Deben compartir ese espacio con *global players* de tipo no estatal, como las corporaciones multinacionales y las organizaciones no gubernamentales, que realizan su propia política en el medio (medium) del dinero o la influencia. Pero sólo los Estados disponen de los recursos de control que son el derecho y el poder legítimo.”⁶¹⁷

Por mucho énfasis que Habermas ponga en que los generadores de derecho legítimo son los estados, lo sorprendente de esta formulación es la inserción de las empresas multinacionales a título de actores globales. Ciertamente la influencia que se da en la esfera política por parte de estos *global players* vendrá tamizada siempre por el derecho de los estados, pero es imposible ocultar que aparece dentro de la esfera pública un elemento “intruso”, los actores globales tipo empresas multinacionales. Esto supone que lo presupuesto en *Facticidad y validez* que, a su vez, reflejaba la división entre subsistema económico y “mundo de la vida” en la dirección que subsistema económico y mundo de la vida quedaban separados con la regulación del derecho (proveniente de la deliberación pública) queda roto. Elementos provenientes del subsistema dinero (como son las empresas multinacionales) entran de alguna manera en la deliberación pública (ejerciendo influencia) en el mismo plano que los ciudadanos y ciudadanas que opinan, y esto quebranta los principios de la ética dialógica, de igualdad de derecho de palabra pues, a mi juicio, no tiene la misma capacidad de influir un ciudadano que una corporación multinacional.

Lo que Habermas está haciendo es reconocer que *de facto* el poder del capitalismo ha roto los marcos del estado nacional, que era el único ámbito donde el capitalismo podría ser regulado democráticamente. En este sentido Habermas podría haber optado por reeditar el modelo político de *Facticidad y validez* a un nivel superior, esto es, formulando algún tipo de estado democrático a nivel mundial y reproduciendo los esquemas

⁶¹⁷*Ibid.* 171

anteriores. Pero ha renunciado a ello estableciendo una esfera, un tanto extraña basada en las negociaciones entre grandes actores e introduciendo así un elemento de opacidad ante la misma esfera de la opinión pública.

Con esta formulación lo que se está comenzando a difuminarse es la separación drástica que Habermas estableció entre sistema y mundo de la vida. Ahora vemos el “mundo de la vida” invadido ya por elementos que en realidad tendrían que quedarse en el subsistema dinero. También vemos en la cita cómo las propias corporaciones multinacionales realizan una determinada “política”, es decir, recobran su faz política. Este entremezclarse de lo “político” en lo “sistémico” lo que puede que esté es permitiendo ver que la diferencia establecida entre ámbos ámbitos en la *Teoría de la acción comunicativa* tenía en realidad elementos de arbitrariedad.

Esto probaría que la separación del trabajo del mundo de la vida era inapropiada. Al final, las empresas han acabado entrando en el mundo de la vida porque en realidad su reducción a mero sistema era demasiado estrecha.

3.5 Las críticas de otros autores a Habermas acerca del concepto de trabajo

En este capítulo se van a exponer algunas de las críticas expuestas contra Habermas por varios autores: Agnes Heller y Georg Markus, miembros de la “Escuela de Budapest” y las más recientes de Postone y Sitton. También se mostrará la respuesta de Habermas a estas críticas desde obras como *El discurso filosófico de la modernidad* y la *Teoría de la acción comunicativa*, en concreto, el volumen dedicado a las Objeciones y Estudios previos.

Las concepciones de Habermas acerca de la concepción del trabajo y acerca de otros elementos teóricos, pero que repercuten en la cuestión del trabajo (como la distinción entre “Sistema” y “Mundo de la vida”), han sido objeto de fuertes críticas por diversos autores, generalmente del área marxista.

Lo interesante en el caso de Heller o Markus es que Habermas ha mantenido un juego de críticas y contracríticas lo que a mi juicio es de

interés pues en el transcurso de este debate se ponen en juego elementos teóricos que obligan, en especial a Habermas a detallar más su postura, sacando a la luz elementos que antes no estaban explícitos. Para ello comenzaremos por las críticas de Heller y Markus para pasar después a la respuesta de Habermas.

Agnes Heller, filósofa marxista discípula de G. Lukacs, ha dedicado a la cuestión del trabajo bastante espacio en muchas obras importantes cuyas tales como *La teoría de las necesidades en Marx* o la *Sociología de la vida cotidiana*. De todas maneras ella atacó expresamente la postura de Habermas en su obra *Crítica de la ilustración*⁶¹⁸ en el capítulo: “Habermas y el Marxismo”, dedicado especialmente a esta cuestión. Heller comienza la crítica con un arranque duro contra Habermas:

“Habermas aborda a Marx con un gesto soberano. Esto significa, en el caso que nos ocupa que nunca ha hecho el esfuerzo de disecar las delicadas fibras del tejido que se conoce como la “ouvre” de Marx y que nunca ha tratado de entender un *cogito* llamado Karl Marx. Su Marx es el Marx institucionalizado: el marxismo del materialismo histórico”⁶¹⁹

Pese a la dureza de la acusación (Heller está acusándole a Habermas de problemas serios en su lectura de Marx), hay que reconocer desde lo que se viene señalando en esta investigación en muchos momentos, que Habermas parece haber optado más por criticar el “materialismo histórico” que el pensamiento de Marx mismo. En ese sentido, la fijación en la realación fuerzas productivas-relaciones de producción, es una fijación que afecta más al marxismo (entendiéndolo sobretodo en su versión “ortodoxa”) que al propio pensamiento de Marx y Habermas ha insistido mucho en ellas, pero para criticarlas. Por otro lado, es cierto que Habermas ha hecho poco caso a muchos de los estudios que han ido surgiendo y que han ido configurando una imagen más acorde con el Marx real. Por ejemplo, toda la temática referente a la teoría del valor, su relación con la estructuración del par trabajo concreto- trabajo abstracto y la relación con el tema del “fetichismo de la mercancía”. Por otro lado, llama la atención que la particular distinción entre el Marx de juventud y el Marx de *El Capital* que él realiza no recoja ninguna de las polémicas que se estaban

⁶¹⁸A. Heller, *Crítica a la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984

⁶¹⁹*Ibid.* p. 287

dando en aquel momento (me refiero en concreto a la polémica lanzada por Althusser acerca de los “dos Marx”).

Entrando ya en la crítica de fondo, Heller comienza abordando el excesivo formalismo de Habermas en su distinción entre diferentes esferas de validez y los criterios de validez en cada esfera:

“Si bien Habermas acepta la distinción aristotélica entre “vida” y “la buena vida”, se tiene la impresión de que la buena vida consiste sólo en comunicación racional y que cabe argumentar por las necesidades sin sentir las”⁶²⁰

Lo que en mi opinión se trasluce detrás de esta crítica es el divorcio entre lo material y corporal por un lado y lo lingüístico por otro. Este divorcio afecta de lleno a la cuestión del trabajo, porque en último término alude a lo corporal y a lo material. Por otro lado hay que pensar (y creo que a eso también alude Heller) que la visión de un lenguaje desligado de lo material es poco realista. Desde el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y su concepción de los juegos de lenguaje, la teoría referencialista del significado se ha desmoronado y el lenguaje no aparece tan desligado de las formas de vida. Por otro lado Habermas está reduciendo el tema de la vida buena al poder hablar de ella, al negar que se produzcan vínculos intersubjetivos y que las necesidades tengan un reflejo material.

Para Heller Habermas ha sido unilateral en su lectura del pensamiento de Marx. Así señala:

“Sólo hay una *perspectiva* en la que el trabajo sea idéntico con la producción material, a saber si lo definimos como el metabolismo de la sociedad con la naturaleza. Marx pudo definirlo de este modo, pero no con exclusividad; sin embargo, en Habermas, esta definición se hace exclusiva”⁶²¹

El entender el trabajo como un metabolismo del hombre con la naturaleza habría privilegiado un enfoque de relación sujeto-objeto propio de la racionalidad de tipo instrumental. Heller va a insistir en el carácter intersubjetivo que posee el trabajo.

⁶²⁰*Ibid.* p. 287

⁶²¹*Ibid.* p. 300

Fruto de esa insistencia en los aspectos intersubjetivos del mismo Heller va a comenzar a hacer hincapié en un problema relativo al trabajo y es que Habermas no habría captado, con su insistencia en que el trabajo consiste únicamente en razón instrumental, que el trabajo en el capitalismo tardío supone la escisión entre dos aspectos del mismo: el aspecto poiético y el aspecto noético del mismo. El aspecto poiético aludiría al aspecto técnico productivo y el aspecto noético al aspecto de racionalidad finalista:

“Subraya Marx que la división entre el trabajo intelectual y el manual asume una forma nueva: el aspecto intelectual del mismo proceso se divide, desaparece la unidad noiesis-poiesis, la producción sigue normas técnicas sin ser ya racional finalística desde el punto de vista del individuo. Así que lo que es socialmente racional ya no es necesariamente individualmente racional”⁶²²

Lo que está señalando Heller es que el momento de la producción tiene dos aspectos: el elemento técnico y el fin para el que es producido. La raigambre aristotélica de este análisis es clara. De todas maneras el capitalismo ha provocado la escisión entre estos dos aspectos de tal manera que un trabajador o trabajadora no podría captar la unidad del todo en el que se inserta y por lo tanto el sentido al que se orienta su trabajo. Hay un cierto paralelismo entre esta observación con la que hace el sociólogo A. Gorz en su obra *La metamorfosis del trabajo*, cuando afirma:

“La maquinaria económica y la maquinaria administrativa se diferencian, se hacen más complejas y se burocratizan de manera sinérgica. De ello resulta para cada individuo, en su trabajo, un estrechamiento del campo de su responsabilidad y su iniciativa posible (...), pero también y sobretodo, una ininteligibilidad creciente de la coherencia y de los fines de la organización de la que él es más o menos consciente”⁶²³

Más allá de esta coincidencia, es necesario remarcar que Heller se distanciaría de este planteamiento en tanto que en Gorz este proceso va ligado al proceso de racionalización económica, mientras que en Heller este proceso se debe al capitalismo y por tanto es reversible en una sociedad de tipo socialista.

⁶²²*Ibid.* p. 307

⁶²³A. Gorz, *La metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid, p.50

En una sociedad comunista se produciría de nuevo por tanto la integración de estos dos elementos, en un nivel de carácter superior y en ausencia de perturbaciones o coerciones⁶²⁴. Dice Heller:

“La racionalidad finalística libre de perturbaciones no ha estado ni más ni menos presente en la historia humana que la comunicación no distorsionada. Estoy de acuerdo con Habermas, todo acto de habla es una demanda de comunicación racional, pero añadiría también: todo trabajo humano es una demanda de creatividad racional finalista. La realización humana significa socialización de nuestra naturaleza interna sin represión tanto en la comunicación como en la creación”⁶²⁵

Heller parece apostar aquí por una suerte de ampliación de la Teoría de la acción comunicativa a los aspectos de construcción material de la realidad. La idea no carece de atractivos pero Heller no especifica más. Ella insiste en remarcar la importancia del aspecto material que cree ella, y en mi opinión no le falta razón, que Habermas ha despreciado. De manera un poco tajante concluye:

“Aún previendo el futuro más ideal posible, no podemos dejar de suponer que el trabajo ocupará más tiempo en nuestra limitada vida que el debate público. Podemos dialogar acerca de nuestras vidas y las de los demás, pero vivir nuestras vidas es prioritario sobre ese diálogo. Aún en un mundo de discurso organizado, nuestras necesidades principales serán las que antes atribuíamos a Dios: la creación y el amor. Y esta es la razón por la que me opongo a la identificación habermasiana del trabajo y de la racionalidad instrumental, del trabajo y la producción, del trabajo y la transformación de la naturaleza exterior”⁶²⁶

Más allá de la reivindicación a secas del trabajo, lo que nos encontramos en Heller es una reivindicación de lo comunicativo dentro del trabajo. En mi opinión Heller coloca a Habermas en una difícil posición pues ha puesto de manifiesto la disociación que mantiene el mundo de la interacción lingüística por un lado y el mundo de lo sensible, de lo material e incluso de lo afectivo por otro. Tiene razón Heller en mi opinión, cuando remarca que en el futuro la mayor tiempo que gasten los seres humanos no será dialogando. Quizá los análisis a los que ha aludido Habermas sobre el

⁶²⁴Cf. *Ibid.* p. 305

⁶²⁵*Ibid.* p.304

⁶²⁶*Ibid.*

“fin de la sociedad del trabajo” le pueden haber cegado ante esta constatación antropológica de carácter más profunda.

El otro autor que se va a analizar aquí y que participará en la discusión con Habermas es otro miembro de la Escuela de Budapest: Georg Markus. Hay algo en común con Heller en su crítica a Habermas y es la aceptación de algunos elementos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas con intención de ampliar el “paradigma de la comunicación” añadiéndole elementos del “paradigma del trabajo”.

Según J.L. Noguera, en su tesis doctoral titulada *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social*, Markus sostiene:

“Cree que la acción humana y la sociedad no pueden interpretarse adecuadamente según el modelo del lenguaje y de la comunicación sino que se debe captar según el modelo marxiano de la objetivación o materialización de las capacidades humanas; rechaza por tanto las pretensiones del estructuralismo, la filosofía analítica o la hermenéutica de reducir las cuestiones sociales a cuestiones puramente lingüísticas. El paradigma de la producción- en el sentido filosófico amplio de objetivación- sigue siendo necesario para él y en ese paradigma la noción de trabajo sigue necesario para él. Y en ese paradigma la noción de trabajo sigue ocupando un lugar central, pues el trabajo es el medio por el cual el ser humano se autoconstituye”⁶²⁷

En ese sentido la postura de Markus se distingue por situarse dentro de la postura marxista clásica sobre el trabajo tal como Marx estableciera en los *Manuscritos de economía y filosofía* incorporando a su vez el paradigma comunicativo⁶²⁸ sobre la asunción de ambos paradigmas, así señala Markus sobre esta dualidad:

“(ambos paradigmas) no son incompatibles entre sí. En nuestra vida cotidiana todos estamos envueltos en procesos de entendimiento comunicativo con otros, tanto cómo simultáneamente participamos mediante nuestras actividades prácticas en alguna organización de una división social del trabajo a través de la cual la sociedad produce y reproduce sus condiciones materiales de existencia”⁶²⁹

⁶²⁷J.L. Noguera *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social*, Tesis doctoral, Departamento de Sociología, Universitat Autònoma de Barcelona, 1998, p.187

⁶²⁸*Ibid.* p. 188

⁶²⁹*Ibid.* p. 188

Personalmente creo que Markus, pese a la apariencia de estar sumando dos paradigmas distintos, en realidad lo que está haciendo es desarrollar el pensamiento de Marx en dirección a mostrar a que este puede albergar perfectamente la racionalidad de corte comunicativa. Si queremos seguir hablando en términos de paradigmas se podría señalar que ambos pueden encajar perfectamente.

Así vemos que estos dos autores no ven en realidad una incompatibilidad grave entre los dos paradigmas. Lo que sí ven (y en eso Heller es especialmente vehemente) es que el intento de sustitución de uno por otro, condena a la ininteligibilidad de gran parte (y siguiendo lo que dice Heller la mayor parte) de la actividad humana.

La reacción de Habermas a estas críticas, tanto en *El discurso filosófico de la modernidad* como en la *Teoría de la acción comunicativa* en el volumen dedicado a complementos y estudios previos, ha pasado por en mi opinión encastillarse en su postura. Por un lado insiste en la separación en dos fases de la producción teórica de Marx y saca a la luz lo que el denomina “expresivismo romántico” en la conceptualización del trabajo que retrotrae a Herder e incluso al mismo Aristóteles. Esta estrategia de llevar a los oponentes a un tipo de trabajo que incluye la expresión estética y cuya expresión más clara es la artesanía, le llevará a concluir que en un estadio mucho más avanzado del desarrollo de las fuerzas productivas es imposible. Así refiriéndose a la división de los dos Marx y al modelo expresivista de trabajo señala:

“Sin embargo, el propio Marx renunció muy pronto al modelo antropológico del trabajo extraño, que todavía en los “Manuscritos de París” le suministró el canon con que ejercer una crítica del trabajo alienado, y, en lo tocante a fundamentaciones normativas, desplazó la carga del problema hacia la teoría del valor-trabajo. Más tarde sería el análisis del fetichismo de la mercancía el encargado de explicar los efectos cosificadores”⁶³⁰

Ya se ha tratado en el conjunto del presente trabajo sobre la división de los dos Marx que realiza Habermas (y que por otro lado no fundamenta). También se ha hablado del despiece al que somete a la teoría del valor, así como su particular visión de la misma y de la cuestión del fetichismo de la

⁶³⁰J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 405

mercancía. Lo que interesa ahora es mostrar que Habermas se apoya en esa división de cara a responder a Heller y a Markus.

En concreto se dirige a Heller de la siguiente manera:

“Agnes Heller repite una objeción que se ha dicho desde muchas posiciones a mi separación de los conceptos de trabajo e interacción. Las reservas se dirigen, por decirlo brevemente, contra la reducción del “trabajo” a “acción instrumental” con ello la idea de trabajo, de actividad productiva, de praxis, queda privada de sus dimensiones profundas; y sin la racionalidad que es inmanente a la extereorización, objetualización y reapropiación de las fuerzas esenciales humanas, también perdería su aguijón el concepto de trabajo alienado. A. Heller reduce su objeción a la fórmula de que la de que la práctica social lleva en su seno tanto la pretensión de una actividad no deformada como de una comunicación sin menoscabo”⁶³¹

Es obvio que para Habermas, teniendo en cuenta lo que ha dicho antes, la formulación de Heller se basa en una concepción romántica de lo que es el trabajo que se reflejó en el Marx de los *Manuscritos* y que, según Habermas, este abandonó. Sin embargo, no es esa la pretensión de Heller que es consciente del hecho que supone la aparición de una sociedad industrial avanzada (precisamente el desligamiento entre noiesis y poiesis se produce en el contexto del capitalismo avanzado). De todas maneras, en el *Discurso filosófico de la modernidad* Habermas señala contra Heller:

“El paradigma de la producción delimita el concepto de praxis en términos tales, que cabe preguntarse cuál es la relación que existe entre el tipo paradigmático de actividad que representan el trabajo o la fabricación de productos y la totalidad de todas las demás formas de manifestación cultural de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Pues para Agnes Heller las instituciones y las formas de expresión lingüística han de contarse entre las “objetivaciones características de la especie” no menos que los productos de trabajo”⁶³²

El problema que, a mi entender, Habermas está viendo en Heller es que le parece que esta última intenta darle un rasgo cuasi-lingüístico al trabajo, en el sentido de que el trabajo tendría que “expresar” algo. Creo que es en esa línea en la que está razonando y por la que ha aludido anteriormente al concepto de expresividad romántica. Ahora bien el

⁶³¹*Ibid.* p. 405

⁶³²J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, op.cit. 105

problema sería más fácil de abordar si no se tratara de dos paradigmas superpuestos sino de un único paradigma que integrara la acción comunicativa y trabajo. En ese sentido el lenguaje nos sirve para entendernos acerca de las cosas con las que trabajamos, a llegar a acuerdos sobre cómo realizar determinado trabajo o repartir los resultados del mismo y a expresarnos a través de las cosas con las que trabajamos. En ese sentido, en mi opinión, Markus ensamblaría bien estos aspectos logrando una mayor integración del paradigma de la acción comunicativa con el paradigma del trabajo. Sin embargo, Habermas da la impresión de querer seguir viendo dos paradigmas enfrentados:

“La praxis social aparece entonces bajo un doble aspecto: por un lado, *como proceso de fabricación y apropiación* que se cumple conforme a reglas técnicas y utilitarias y que pone de manifiesto en cada caso el nivel alcanzado entre sociedad y naturaleza, es decir, el estado evolutivo de las fuerzas productivas; por otro como *proceso de interacción* que viene regulado por normas sociales y que pone de manifiesto el carácter selectivo del acceso al poder y la riqueza, es decir, las relaciones de producción”⁶³³

El problema radicaré en este punto en que Habermas no logra ver un paradigma que sintetice los otros dos (paradigma del trabajo y paradigma de la comunicación). Por eso creará que los mecanismos de racionalización verificarán su diferenciación en las diferentes esferas de racionalidad social, esto es que los aspectos materiales favorecerán una racionalidad técnica y los normativos la racionalidad normativa. Esto hará que considere redundante añadir un “paradigma del trabajo” que operaría en el mejor de los casos como el “paradigma de la comunicación”.

Por otro lado, es interesante aludir a dos críticas más cercanas en el tiempo a las que ya se ha hecho alusión en el punto dedicado a la *Teoría de la acción comunicativa*, la de J. Sitton y la de M. Postone.

La crítica de Sitton va en dirección de remarcar que el sistema económico está mucho más cerca del “mundo de la vida” de lo que Habermas parece reconocer. La actividad económica está ligada a una serie de condiciones de legitimidad (mayores de lo que Habermas piensa) al “mundo de la vida” y que por tanto son de carácter históricamente contingente (una mayor ligazón entre historia y sistema). Por otro lado, los

⁶³³*Ibid.* p. 107

actores que concurren dentro de la actividad económica tienen también una serie de móviles de carácter subjetivo (por lo tanto enraizados también en el mundo de la vida) y que en realidad hay más fuentes de conflicto potencial de lo que Habermas sugiere.⁶³⁴

En cuanto a la crítica de Postone cabe decir que está en la línea de lo sostenido en esta tesis. Habermas habría hecho una lectura de Marx en la dirección del marxismo de la Segunda Internacional nivelando acríticamente el trabajo. Así señala:

“Habermas, como señalaré brevemente, procede sobre la base de la noción transhistórica de “trabajo” y pasa por alto la concepción marxiana de la especificidad de las clases de riqueza, producción y relaciones sociales en el capitalismo”⁶³⁵

La concepción transhistórica del trabajo supone una idea del trabajo constante independientemente de cualquier contexto social y cultural. En esta concepción no hay conexión del trabajo con los otros elementos, lo que choca con la concepción del trabajo en Marx que se ha presentado en esta tesis. Esto según Postone:

“Si el proceso de constitución social por el trabajo especifica de hecho el capitalismo, entonces proyectar este modo de constitución transhistóricamente (como hace el marxismo tradicional), o el remplazarlo con un esquema igualmente separado de existencia de dos ámbitos por separado pero interdependientes (trabajo e interacción, acción instrumental y acción comunicativa) es oscurecer la especificidad del trabajo determinado por la mercancía y, a partir de ahí, de aquello que caracteriza el capitalismo”⁶³⁶

Es incompatible la adopción de la noción transhistórica del trabajo con la teorización del capitalismo que realiza Marx y que implica no sólo un modo de producción social, cultural. Categorías como la de “Fetichismo de la mercancía” resultan incomprensibles desde un Marx leído desde la concepción transhistórica del trabajo.

Todas las críticas que se han hecho inciden en un punto: la equivocación de Habermas, así como en la separación de lo material y lo

⁶³⁴J. Sitton, “Disembodied Capitalism: Habermas's conception of the economy”; *Sociological Forum*, Vol.13, Nº1, 1998

⁶³⁵M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p.309

⁶³⁶*Ibid.*p.309

Segunda Parte. Capítulo III

El concepto del trabajo en la segunda fase de la producción teórica de Habermas

simbólico. Enlazando ya con el eje central de la tesis acerca del modelo de lo social, de su reproducción, las críticas van en la dirección de que la reproducción de la sociedad no puede separar la reproducción social y la reproducción simbólica. En el punto siguiente abordaremos los retos de la teoría de la sociedad que integre aspectos tanto de Marx como de Habermas, en la dirección de la acoplación de elementos simbólicos y materiales.

CAPÍTULO CUARTO

HACIA UNA NUEVA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Hemos visto ya la posición de Habermas respecto al concepto de trabajo en Marx. Lo que procede ahora es salir del pensamiento de Habermas en aras de extraer conclusiones acerca de una teoría de la sociedad. Antes, de todas maneras, será importante entrar en las críticas que se le han hecho al Habermas desde el ámbito del marxismo a la crítica que éste realiza a Marx y su concepto de trabajo.

Uno de los momentos más interesantes lo constituye la discusión que se produce con autores de la llamada “Escuela de Budapest” (en concreto con A. Heller y G. Marcus). Es necesario este enfoque porque, en la discusión, estos autores, marxistas, entran a manejar conceptos propios de Habermas e, incluso, parece esbozarse un intento de fusión.

Esta hibridación de elementos de ambos enfoques teóricos- de cara a un esbozo de los elementos que una futura teoría de la sociedad habría de tener en el futuro- se abordará en el punto siguiente.

4.1 Las críticas a Habermas desde el marxismo acerca del concepto de trabajo

En este capítulo se va a exponer algunas de las críticas expuestas contra Habermas en concreto por varios autores: Agnes Heller y Georg Markus, miembros de la “Escuela de Budapest” y las más recientes de Postone y Sitton. También se mostrará la respuesta de Habermas a estas críticas desde obras como *El discurso filosófico de la modernidad* y la *Teoría de la acción comunicativa*, en concreto el volumen dedicado a las Objeciones y Estudios previos.

Las concepciones de Habermas acerca de la concepción del trabajo y acerca de otros elementos teóricos, pero que repercuten en la cuestión del trabajo (como la distinción entre “Sistema” y “Mundo de la vida”), han

sido objeto de fuertes críticas por diversos autores, generalmente del área marxista.

Lo interesante en el caso de Heller o Markus es que Habermas ha mantenido un juego de críticas y contracríticas lo que a mi juicio es de interés pues en el transcurso de este debate se ponen en juego elementos teóricos que obligan, en especial a Habermas, a detallar más su postura, sacando a la luz elementos que antes no estaban explícitos. Para ello comenzaremos por las críticas de Heller y Markus para pasar a la respuesta de Habermas.

Agnes Heller, filósofa marxista, discípula de G. Lukacs, ha dedicado a la cuestión del trabajo bastante espacio en muchas obras importantes cuyas tales como *La teoría de las necesidades en Marx* o la *Sociología de la vida cotidiana*. De todas maneras ella atacó expresamente la postura de Habermas en su obra *Crítica de la ilustración*⁶³⁷ en el capítulo: “Habermas y el Marxismo”, dedicado especialmente a esta cuestión.

Heller comienza la crítica con un arranque duro contra Habermas:

“Habermas aborda a Marx con un gesto soberano. Esto significa, en el caso que nos ocupa que nunca ha hecho el esfuerzo de disecar las delicadas fibras del tejido que se conoce como la “ouvre” de Marx y que nunca ha tratado de entender un *cogito* llamado Karl Marx. Su Marx es el Marx institucionalizado: el marxismo del materialismo histórico”⁶³⁸

Pese a la dureza de la acusación (Heller está acusándole a Habermas de problemas serios en su lectura de Marx), hay que reconocer desde lo que se viene señalando en esta investigación en muchos momentos, que Habermas parece haber optado más por criticar el “materialismo histórico” que el pensamiento de Marx mismo. En ese sentido, la fijación en la relación fuerzas productivas-relaciones de producción, es una fijación que afecta más al marxismo (entendiéndolo sobretodo en su versión “ortodoxa”) que al propio pensamiento de Marx, y Habermas ha insistido mucho en ellas, aún para criticarlas. Por otro lado, es cierto que Habermas ha hecho poco caso a muchos de los estudios que han ido surgiendo y que han ido configurando una imagen más acorde con el Marx real. Por ejemplo, toda la temática referente a la teoría del valor, su relación con la

⁶³⁷A. Heller, *Crítica a la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984

⁶³⁸*Ibid.* p. 287

Segunda Parte. Capítulo IV
Hacia una nueva teoría de la sociedad

estructuración del par trabajo concreto- trabajo abstracto y la relación con el tema del “fetichismo de la mercancía”. Por otro lado, llama la atención que la particular distinción entre el Marx de juventud y el Marx de *El Capital* que él realiza no recoja ninguna polémica que se estaba dando en aquel momento (me refiero en concreto a la polémica lanzada por Althusser acerca de los “dos Marx”).

Entrando ya en la crítica de fondo, Heller comienza criticando el excesivo formalismo de Habermas en su distinción en diferentes esferas de validez y los criterios de validez en cada esfera:

“Si bien Habermas acepta la distinción aristotélica entre “vida” y “la buena vida”, se tiene la impresión de que la buena vida consiste sólo en comunicación racional y que cabe argumentar por las necesidades sin sentir las”⁶³⁹

Lo que en mi opinión se trasluce detrás de esta crítica es el divorcio entre lo material y corporal por un lado y lo lingüístico por otro. Este divorcio afecta de lleno a la cuestión del trabajo, porque en último término alude a lo corporal y a lo material. Por otro lado hay que pensar (y creo que a eso también alude Heller) que la visión de un lenguaje desligado de lo material es poco realista. Desde el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y su concepción de los juegos de lenguaje, la teoría referencialista del significado se ha desmoronado y el lenguaje no aparece tan desligado de las formas de vida. Por otro lado, Habermas está reduciendo el tema de la vida buena a poder hablar de ella, a negar que se produzcan vínculos intersubjetivos y que las necesidades tengan un reflejo material.

Para Heller, Habermas ha sido unilateral en su lectura del pensamiento de Marx. Así señala:

“Sólo hay una *perspectiva* en la que el trabajo sea idéntico con la producción material, a saber, si lo definimos como el metabolismo de la sociedad con la naturaleza. Marx pudo definirlo de este modo, pero no con exclusividad; sin embargo, en Habermas, esta definición se hace exclusiva”⁶⁴⁰

⁶³⁹*Ibid.* p. 287

⁶⁴⁰*Ibid.* p. 300

Segunda Parte. Capítulo IV
Hacia una nueva teoría de la sociedad

Entender el trabajo como un metabolismo del hombre con la naturaleza habría privilegiado un enfoque de relación sujeto-objeto propio de la racionalidad de tipo instrumental. Heller va a insistir en el carácter intersubjetivo que posee el trabajo.

Fruto de esa insistencia en los aspectos intersubjetivos del mismo Heller va a comenzar a hacer hincapié en un problema relativo al trabajo y es que Habermas no habría captado, con su insistencia en que el trabajo consiste únicamente en razón instrumental, que el trabajo en el capitalismo tardío supone la escisión entre dos aspectos del mismo: el aspecto poético y el aspecto noético del mismo. El aspecto poético aludiría al aspecto técnico productivo y el aspecto noético al aspecto de racionalidad finalista:

“Subraya Marx que la división entre el trabajo intelectual y el manual asume una forma nueva: el aspecto intelectual del mismo proceso se divide, desaparece la unidad noiesis-poiesis, la producción sigue normas técnicas sin ser ya racional finalística desde el punto de vista del individuo. Así que lo que es socialmente racional ya no es necesariamente individualmente racional”⁶⁴¹

Lo que está señalando Heller es que el momento de la producción tiene dos aspectos: el elemento técnico y el fin para el que es producido. La raigambre aristotélica de este análisis es clara. De todas maneras el capitalismo ha provocado la escisión entre estos dos aspectos de tal manera que un trabajador o trabajadora no podría captar la unidad del todo en el que se inserta y por lo tanto el sentido al que se orienta su trabajo. Hay un cierto paralelismo entre esta observación con la que hace el sociólogo A. Gorz en su obra *La metamorfosis del trabajo*, cuando afirma:

“La maquinaria económica y la maquinaria administrativa se diferencian, se hacen más complejas y se burocratizan de manera sinérgica. De ello resulta para cada individuo, en su trabajo, un estrechamiento del campo de su responsabilidad y su iniciativa posible (...), pero también y sobretodo, una ininteligibilidad creciente de la coherencia y de los fines de la organización de la que él es más o menos consciente”⁶⁴²

Más allá de esta coincidencia es necesario remarcar que Heller se distanciaría de este planteamiento en tanto que en Gorz, este proceso va ligado al proceso de racionalización económica mientras que en Heller este

⁶⁴¹*Ibid.* p. 307

⁶⁴²A. Gorz, *La metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid, p.50

proceso se debe al capitalismo y por tanto es reversible en una sociedad de tipo socialista.

En una sociedad comunista se produciría la integración de estos dos elementos, en un nivel de carácter superior y en ausencia de perturbaciones o coerciones⁶⁴³. Dice Heller:

“La racionalidad finalística libre de perturbaciones no ha estado ni más ni menos presente en la historia humana que la comunicación no distorsionada. Estoy de acuerdo con Habermas, todo acto de habla es una demanda de comunicación racional, pero añadiría también: todo trabajo humano es una demanda de creatividad racional finalista. La realización humana significa socialización de nuestra naturaleza interna sin represión tanto en la comunicación como en la creación”⁶⁴⁴

Heller parece apostar aquí por una suerte de ampliación de la Teoría de la acción comunicativa a los aspectos de construcción material de la realidad. La idea no carece de atractivos pero Heller no especifica más. Ella insiste en remarcar la importancia del aspecto material que cree ella, y en mi opinión no le falta razón, Habermas ha despreciado. De manera un poco tajante concluye:

“Aún previendo el futuro más ideal posible, no podemos dejar de suponer que el trabajo ocupará más tiempo en nuestra limitada vida que el debate público. Podemos dialogar acerca de nuestras vidas y las de los demás, pero vivir nuestras vidas es prioritario sobre ese diálogo. Aún en un mundo de discurso organizado, nuestras necesidades principales serán las que antes atribuíamos a Dios: la creación y el amor. Y esta es la razón por la que me opongo a la identificación habermasiana del trabajo y de la racionalidad instrumental, del trabajo y la producción, del trabajo y la transformación de la naturaleza exterior”⁶⁴⁵

Más allá de la reivindicación a secas del trabajo, lo que nos encontramos en Heller es una reivindicación de lo comunicativo dentro del trabajo. En mi opinión Heller coloca a Habermas en una difícil posición pues ha puesto de manifiesto la disociación que mantiene el mundo de la interacción lingüística por un lado y el mundo de lo sensible, de lo material e incluso de lo afectivo por otro. Tiene razón Heller en mi opinión cuando remarca que en el futuro la mayor parte de tiempo que gasten los seres

⁶⁴³Cf. *Ibid.* p. 305

⁶⁴⁴*Ibid.* p.304

⁶⁴⁵*Ibid.* p.304

humanos no será dialogando. Quizá, los análisis a los que ha aludido Habermas sobre el “fin de la sociedad del trabajo” le pueden haber cegado ante esta constatación antropológica de carácter más profunda.

El otro autor que se va a analizar aquí, y que participará en la discusión con Habermas es G. Markus. J.L. Noguera en su tesis doctoral - titulada *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social* - señala que hay algo en común con Heller en su crítica a Habermas y es la aceptación de algunos elementos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas con intención de ampliar el “paradigma de la comunicación” añadiéndole elementos del “paradigma del trabajo”.

Para Noguera Markus estaría en contra de las pretensiones de la hermenéutica y del estructuralismo de reducirlo todo a una cuestión lingüística. La cuestión de la objetivación necesariamente implicaría el elemento material, por lo que seguir hablando del trabajo sería necesario para la autoconstitución del ser humano.⁶⁴⁶

En ese sentido la postura de Markus se distinguiría por situarse dentro de la postura marxista clásica sobre el trabajo tal como Marx estableciera en los *Manuscritos de economía y filosofía* incorporando a su vez el paradigma comunicativo⁶⁴⁷ sobre la asunción de ambos paradigmas. Señalaría Noguera que para Markus ambos paradigmas no serían incompatibles entre sí pues para nuestra vida cotidiana entendimiento y trabajo están entrelazados.⁶⁴⁸

Personalmente, a la luz de lo señalado por Noguera, creo que Markus, pese a la apariencia de estar sumando dos paradigmas distintos, en realidad, lo que está haciendo es desarrollar el pensamiento de Marx destinándolo a mostrar a que este puede albergar perfectamente la racionalidad de corte comunicativa. Si queremos seguir hablando en términos de paradigmas se podría señalar que ambos pueden encajar perfectamente.

Así, vemos que estos dos autores no observan en realidad una incompatibilidad grave entre los dos paradigmas. Lo que sí ven (y en eso Heller es especialmente vehemente) es que el intento de sustitución de uno

⁶⁴⁶Cf. J.L. Noguera, *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social*, Tesis doctoral, Departamento de Sociología, Universitat Autònoma de Barcelona, 1998, p.187

⁶⁴⁷*Ibid.* p. 188

⁶⁴⁸*Ibid.* p. 188

por otro condena a la ininteligibilidad de gran parte (y siguiendo lo que dice Heller la mayor parte) de la actividad humana.

La reacción de Habermas a estas críticas, tanto en *El discurso filosófico de la modernidad* como en la *Teoría de la acción comunicativa* en el volumen dedicado a complementos y estudios previos, ha pasado por, en mi opinión encastillarse en su postura. Por un lado insiste en la separación en dos fases de la producción teórica de Marx y saca a la luz lo que él denomina “expresivismo romántico” en la conceptualización del trabajo que retrotrae a Herder e incluso al mismo Aristóteles. Esta estrategia de llevar a los oponentes a un tipo de trabajo que incluye consigo la expresión estética y cuya expresión más clara es la artesanía, le llevará a concluir que en un estadio mucho más avanzado el desarrollo de las fuerzas productivas es imposible. Así, refiriéndose a la división de los dos Marx y al modelo expresivista de trabajo señala:

“Sin embargo, el propio Marx renunció muy pronto al modelo antropológico del trabajo extrañado, que todavía en los “Manuscritos de París” le suministró el canon con que ejercer una crítica del trabajo alienado, y, en lo tocante a fundamentaciones normativas, desplazó la carga del problema hacia la teoría del valor-trabajo. Más tarde sería el análisis del fetichismo de la mercancía el encargado de explicar los efectos cosificadores”⁶⁴⁹

Ya se ha tratado en el conjunto del presente trabajo acerca de la división de los dos Marx que realiza Habermas (y que por otro lado no fundamenta). También se ha hablado del despiece al que somete a la teoría del valor, así como su particular visión de la misma y de la cuestión del fetichismo de la mercancía. Lo que interesa ahora es mostrar que Habermas se apoya en esa división de cara a responder a Heller y a Markus. En concreto se dirige a Heller de la siguiente manera:

“Agnes Heller repite una objeción que se ha dicho desde muchas posiciones a mi separación de los conceptos de trabajo e interacción. Las reservas se dirigen, por decirlo brevemente, contra la reducción del “trabajo” a “acción instrumental” con ello la idea de trabajo, de actividad productiva, de praxis, queda privada de sus dimensiones profundas; y sin la racionalidad que es inmanente a la extereorización, objetualización y reapropiación de las fuerzas esenciales humanas, también perdería su aguijón el concepto de

⁶⁴⁹J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 405

Segunda Parte. Capítulo IV
Hacia una nueva teoría de la sociedad

trabajo alienado. A. Heller reduce su objeción a la fórmula de que la de que la práctica social lleva en su seno tanto la pretensión de una actividad no deformada cómo de una comunicación sin menoscabo”⁶⁵⁰

Es obvio que para Habermas, teniendo en cuenta lo que ha dicho antes, la formulación de Heller se basa en una concepción romántica de lo que es el trabajo que se reflejó en el Marx de los *Manuscritos* y que según Habermas éste abandonó. Sin embargo no es esa la pretensión de Heller, que es consciente del hecho que supone la aparición de una sociedad industrial avanzada (precisamente el desligamiento entre noiesis y poiesis se produce en el contexto del capitalismo avanzado). De todas maneras en el *Discurso filosófico de la modernidad* Habermas señala contra Heller:

“El paradigma de la producción delimita el concepto de praxis en términos tales, que cabe preguntarse cuál es la relación que existe entre el tipo paradigmático de actividad que representan el trabajo o la fabricación de productos y la totalidad de todas las demás formas de manifestación cultural de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Pues para Agnes Heller las instituciones y las formas de expresión lingüística han de contarse entre las “objetivaciones características de la especie” no menos que los productos de trabajo”⁶⁵¹

El problema que, a mi entender, Habermas está viendo en Heller es que le parece que esta última intenta darle un rasgo cuasi-lingüístico al trabajo, en el sentido de que el trabajo tendría que “expresar” algo. Creo que es en esa línea en la que está razonando y por la que ha aludido anteriormente al concepto de expresividad romántica. Ahora bien el problema sería más fácil de abordar si no se tratara de dos paradigmas superpuestos sino de un único paradigma que integrara la acción comunicativa y trabajo. En ese sentido el lenguaje nos sirve para entendernos acerca de las cosas que con que trabajamos, a llegar a acuerdos sobre cómo realizar determinado trabajo o repartir los resultados del mismo y a expresarnos a través de las cosas con las que trabajamos. En ese sentido, en mi opinión, Markus ensamblaría bien estos aspectos logrando una mayor integración del paradigma de la acción comunicativa con el paradigma del trabajo. Sin embargo, Habermas da la impresión de seguir viendo dos paradigmas enfrentados:

⁶⁵⁰*Ibid.* p. 405

⁶⁵¹J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, op.cit. 105

Segunda Parte. Capítulo IV
Hacia una nueva teoría de la sociedad

“La praxis social aparece entonces bajo un doble aspecto: por un lado, como proceso de fabricación y apropiación que se cumple conforme a reglas técnicas y utilitarias y que pone de manifiesto en cada caso el nivel alcanzado entre sociedad y naturaleza, es decir, el estado evolutivo de las fuerzas productivas; por otro como proceso de interacción que viene regulado por normas sociales y que pone de manifiesto el carácter selectivo del acceso al poder y la riqueza, es decir, las relaciones de producción”⁶⁵²

La dificultad radicaré, en este punto, en que Habermas no logra ver un paradigma que sintetice los otros dos (paradigma del trabajo y paradigma de la comunicación). Por eso creará que los mecanismos de racionalización verificarán su diferenciación en las diferentes esferas de racionalidad social, esto es, que los aspectos materiales favorecerán una racionalidad técnica y los normativos la racionalidad normativa. Esto hará que considere redundante añadir un “paradigma del trabajo” que operaría en el mejor de los casos como el “paradigma de la comunicación”.

Por otro lado, es interesante aludir a dos críticas más cercanas en el tiempo a las que ya se ha hecho alusión en el punto dedicado a la *Teoría de la acción comunicativa*, la de J. Sitton y la de M. Postone.

La crítica de Sitton va en dirección a remarcar que el sistema económico está mucho más cerca del “mundo de la vida” de lo que Habermas parece reconocer. La actividad económica está ligada a una serie de condiciones de legitimidad (mayores de lo que Habermas piensa) al mundo de la vida y que por tanto son de carácter históricamente contingente (una mayor ligazón entre historia y sistema). Por otro lado los actores que concurren dentro de la actividad económica tienen también una serie de móviles de carácter subjetivo (por lo tanto enraizados también en el mundo de la vida) y que en realidad hay más fuentes de conflicto potencial de lo que Habermas sugiere.⁶⁵³

Por otro lado, otro de los aspectos que Sitton critica en Habermas es el uso un tanto ambivalente que hace del concepto marxiano de “abstracción real”. Este concepto en su inicio, tal como lo utiliza Marx significa que en una economía capitalista el valor de cambio predomina

⁶⁵²*Ibid.* p. 107

⁶⁵³J. Sitton, “Disembodied Capitalism: Habermas's conception of the economy”; *Sociological Forum*, Vol.13, Nº1, 1998

sobre el valor de uso. Lo novedoso en el caso de Habermas señalaría Sitton es que este lo hace rechazando la teoría del valor⁶⁵⁴

Para Habermas la “abstracción real” correspondería a la separación entre “sistema” y “mundo de la vida”- La abstracción real se referiría al ámbito del sistema desde el ángulo económico, como un elemento sistémico que regularía los intercambios económicos.

A mi entender, si como Sitton señala, Habermas utiliza así el concepto de “abstracción real” , Habermas estaría distorsionándolo y además, con esta perspectiva el concepto perdería su fuerza crítica. En Marx este concepto está asociado a conceptos como fetichismo de la mercancía o el mismo concepto de capitalismo. Habermas insiste en la idea de una economía de mercado exenta del capital, lo que -desde el punto de vista marxiano- es una ficción.

En cuanto a la crítica de Postone, cabe decir que está en la línea de lo sostenido en esta tesis. Habermas habría hecho una lectura de Marx en la dirección del marxismo de la Segunda Internacional nivelando acriticamente el trabajo. Así señala:

“Habermas, como señalaré brevemente, procede sobre la base de la noción transhistórica de “trabajo” y pasa por alto la concepción marxiana de la especificidad de las clases de riqueza, producción y relaciones sociales en el capitalismo”⁶⁵⁵

La concepción transhistórica del trabajo supone una idea del trabajo constante independientemente de cualquier contexto social y cultural. En esta concepción no hay conexión del trabajo con los otros elementos, lo que choca con la concepción del trabajo en Marx que se ha presentado en esta tesis. Esto según Postone:

“Si el proceso de constitución social por el trabajo especifica de hecho el capitalismo, entonces proyectar este modo de constitución transhistóricamente (como hace el marxismo tradicional), o el remplazarlo con un esquema igualmente separado de existencia de dos ámbitos por separado pero interdependientes (trabajo e interacción, acción instrumental y acción comunicativa) es oscurecer la especificidad del trabajo

⁶⁵⁴ Cf.J.Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, F.C.E., México D.F.,2006, p.155

⁶⁵⁵M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p.309

determinado por la mercancía y, a partir de ahí, de aquello que caracteriza el capitalismo”⁶⁵⁶

Es incompatible la adopción de la noción transhistórica del trabajo con la teorización del capitalismo que realiza Marx y que implica no sólo un modo de producción social, cultural. Categorías como la de “Fetichismo de la mercancía” resultan incomprensibles desde un Marx leído desde la concepción transhistórica del trabajo.

Todas las críticas que se han hecho inciden en un punto, la equivocación de Habermas y subrayan la separación de lo material y lo simbólico. Enlazando ya con el eje central de la tesis acerca del modelo de lo social y de su reproducción, las críticas van en la dirección de que la reproducción de la sociedad no puede separar la reproducción social y la reproducción simbólica. Más adelante abordaremos los retos de la teoría de la sociedad que integre aspectos tanto de Marx como de Habermas, en la dirección del acoplamiento de elementos simbólicos y materiales.

4.2 El lugar del trabajo en la Teoría de la Sociedad

Dados ya los elementos del pensamiento de Marx, dada la crítica de Habermas al concepto de trabajo en Marx y el papel de la misma en la constitución del pensamiento de Habermas y dada las críticas que se le han hecho de Habermas, se va a pasar en el presente punto a la exposición de lo que pueden ser los retos o elementos de una futura teoría de la sociedad. Lo que se van a presentar ahora son una serie de apuntes que indiquen aspectos que podría tener esta. Como se verá no hay una opción en dirección de un autor u otro, a excepción de la cuestión del trabajo, en la que me he decantado del lado de Marx.

1. Teniendo en cuenta que lo que está en juego son diferentes configuraciones de lo social, es importante recordar otra vez en qué se basaban estas dos maneras. En la concepción marxiana el trabajo era el eje configurador de lo social, lo que suponía que la reproducción material tenía un papel muy importante en la reproducción de lo social mientras que por contra en Habermas, aunque reconoce que hay una reproducción material,

⁶⁵⁶*Ibid.*p.309

hace recaer el papel de reproducción de una manera privilegiada en lo simbólico.

Por lo tanto, la cuestión que se plantearía a la teoría de la sociedad es cómo conceptualizar la reproducción de lo social, bien como una reproducción que concediera a lo material un papel importante o bien una que lo arrinconara en aras de lo simbólico. También existiría una postura de carácter intermedia que intentaría conjugar ambos elementos. Ahora bien, en caso de optar por esta última se tendría que superar la escisión reproducción material- reproducción simbólica.

En ese sentido, se debe señalar- manteniendo la línea de todo el trabajo referente al pensamiento de Marx- que encasillar el concepto de producción como únicamente referido a lo estrictamente material es cometer una abstracción de los elementos normativos y expresivos que comporta. Habermas habría provocado esta restricción al escindir de una manera drástica racionalidad instrumental y racionalidad expresiva.

Esta restricción se pudo ver de manera muy clara en la polémica con los autores de la llamada Escuela de Budapest (A. Heller y G. Marcus)⁶⁵⁷. Estos, a mi juicio, habrían acusado ya el impacto del pensamiento de Habermas y habrían intentado de alguna manera mediar entre ambos autores. La respuesta de Habermas, recuérdese, se basaba en la asociación que hacía de una racionalidad instrumental con elementos expresivos a niveles muy bajos de desarrollo tecnológico, a saber, con la artesanía⁶⁵⁸.

El núcleo de la cuestión radicaría, en mi opinión, en ver si es posible asociar racionalidad instrumental y racionalidad normativa y estético expresiva en un contexto de una industrialización avanzada, para así integrar la concepción del trabajo de Marx, que se había concluido que era superior a la de Habermas.

La salida podría estar en no asociar directamente un trabajo concreto con un elemento normativo o expresivo concreto sino considerar cadenas de trabajos (Como ya señalé al criticar a Habermas en el capítulo dedicado a *Trabajo e interacción*⁶⁵⁹). Sería necesario romper la concepción de una acción aislada, en favor de una concepción en las que las acciones

⁶⁵⁷Cf. Punto 6 del capítulo 3 de la segunda parte de esta tesis

⁶⁵⁸Cf. J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 405 y ss.

⁶⁵⁹Cf. segundo punto del segundo capítulo de la segunda parte de la tesis

estuvieran inscritas en contextos concretos de acción para que se viera cómo están imbricados los elementos normativos, los expresivos y los cognitivo instrumentales.

Lo que sí debería evitar una teoría de la sociedad es la escisión extrema que plantea Habermas al relegar el trabajo a pura razón instrumental. Ello provocaría que el centro de la acción social y la reproducción social, fueran de carácter simbólicas. Una separación así puede que hiciera imposible la misma interacción social en tramas de mayor complejidad que la de expresar un mandato o un estado mental o una afirmación sobre lo que ocurre en el mundo. Ciertamente, analizadas en sus estados más básicos, los actos de habla suelen ser o afirmaciones acerca de estados de cosas que ocurren en el mundo, mandatos o peticiones de que se haga algo o expresiones de nuestros estados mentales, pero no hay que olvidar que estos actos de habla no se dan en abstracto sino desde un horizonte de sentido desde el que cobran inteligibilidad. Suponer que se puede evitar el trabajo, en concreto el trabajo material, como componente central de la constitución social, supone erradicar la parte de la realidad correspondiente a la naturaleza y a la realidad corporal del ser humano (a toda la realidad física).

Por otro lado, esto tendría además otra consecuencia. La pérdida de la realidad física y del trabajo como acción sobre la realidad física, podría hacer desaparecer el nexo común entre los seres humanos, el mundo de la vida en común. ¿En que consistiría lo social si el nexo de la realidad física en común desapareciera en tanto que nexo? ¿No se abriría la puerta a la posibilidad de la anomia? Una manera de hacer esto sensible se plantea cuando nos enfrentamos a la posibilidad de la aparición de grandes cantidades de tiempo de ocio.

Ante un horizonte de gran tiempo de ocio se puede plantear en qué ocuparían su tiempo los seres humanos, qué actividades realizarían. Se suele afirmar que desarrollarían de una manera mayor su creatividad, lo que a venido a llamarse un “ocio creativo”. El problema que a mi entender se plantea es que si esto se hace de una manera atomizada, las actividades realizadas no tendrán un nexo común que les den sentido. Y a mi entender la existencia de un trabajo sobre la realidad física es necesario para dar ese marco común.

2. Otro de los elementos que se verían alterados es el del concepto de sujeto en Marx que se había visto alterado por la superación por parte de Habermas del paradigma de la conciencia. Esta superación provocaría que la concepción del sujeto se hiciera más compleja y daría lugar a una concepción plural del mismo.

De todas maneras, pese a toda la pluralidad que el sujeto colectivo pueda poseer es necesario que la sociedad posea algún tipo de narratividad colectiva unitaria que permita la reproducción de la misma, si no se quiere adoptar la idea de la “teoría de sistemas” de Luhmann. Tanto si se asume la visión de Habermas como la de Marx, es necesaria esta visión unitaria.

Dentro del debate acerca del sujeto, uno de los puntos que quizá hubiera de replantearse es la concepción un tanto descarnada del individuo de la Teoría de la acción comunicativa, cuestión a la que ayudaría a clarificar la cuestión del trabajo. En realidad los individuos aparecen enredados en tramas de acciones con otros individuos y con las cosas con los que se construye la trama de la acción (esto ya se trató en el capítulo referente a los sujetos colectivos). ¿Cómo se habría de construir la trama de la acción colectiva teniendo en cuenta que los individuos aparecen entre medio de las diferentes tramas y de las cosas pertenecientes a las mismas? El problema de cómo organizar el espacio colectivo parece sumamente difícil, pero debe tenerse en cuenta que la pluralidad de tramas con sentido no elimina el concepto de totalidad que las incluye y hace que unas se refieran a las otras, en una tensión dialéctica.

Por otro lado, esta idea de una narratividad colectiva parecería requerir algún tipo de requisitos para adquirir el acceso a la esfera de la acción colectiva. Este requisito sería el poder acceder de alguna manera al conjunto de los medios de producción, por medios de los cuales la trama de lo social se está reproduciendo para superar la escisión entre lo material y lo simbólico que la Teoría de la Acción comunicativa planteaba.

3. Otra cuestión que ha de ser tratada (y que apuntaba desde el anterior capítulo) es la cuestión de la alienación: ¿Cómo se manifestará este hecho desde una perspectiva teórica que asumiera ambas perspectivas teóricas? En primer lugar, ha de señalarse que el causante de este hecho es la apropiación capitalista de los medios de producción que posibilitaba la creación de una realidad contrapuesta a los trabajadores. También el fenómeno del fetichismo de la mercancía iba en la misma dirección con el

fenómeno de atribuciones antropomórficas a determinados objetos y con la objetualización de los sujetos⁶⁶⁰.

¿Hay en Habermas una noción similar? Sí, en la Teoría de la Acción Comunicativa aparecen los fenómenos de colonización del mundo de la vida. Ahora bien, fenómenos como el fetichismo de la mercancía, ¿Aparecen dentro del concepto de colonización del mundo de la vida? En parte sí, en tanto que este concepto remite al concepto lukacsiano de reificación de la conciencia y al concepto weberiano y propio de la Escuela de Francfort de predominio de la racionalidad instrumental. Sin embargo los fenómenos antes descritos en la forma de alienación o del fetichismo de la mercancía son en mi opinión de carácter más amplio en tanto que a lo que se refieren es cómo toda la realidad aparece invertida de cara al trabajador (aunque incluyan el fenómeno de reificación de la conciencia que integra Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*).

Por lo tanto, para integrar este concepto en una teoría que incluyera la acción simbólica y la acción comunicativa la realidad se hace más complicada. Podemos sin embargo recurrir a la aplicación que realiza Habermas en su primer periodo acerca de la relación entre la crítica de las ideologías y el psicoanálisis freudiano, sobre todo en una obra como *Conocimiento e Interés*⁶⁶¹. En ese sentido la aplicación del psicoanálisis a la crítica de las ideologías iría en la dirección de romper los nexos de sentido de carácter opresivo, que hay que decir pueden adquirir la forma de mercancía, que obstaculizan el libre desarrollo de la acción comunicativa.

Tomando esta idea sería posible pensar una posible analogía en la que la realidad alienada contuviera los elementos materiales y simbólicos para impedir el libre desarrollo de la acción comunicativa. No se trataría solo de que la realidad adquiriera el aspecto de una realidad opuesta, contrapuesta a los trabajadores, sino de que esta realidad estuviera cargada simbólicamente de tal manera que impidiera el libre desenvolvimiento de las fuerzas materiales. El fetichismo de la mercancía se podría ver así como un bloqueo de la acción. Hemos de tener en cuenta el carácter performativo del lenguaje, por lo que el lenguaje es una fuerza activa en la realidad,

⁶⁶⁰N. Kohan. *El Capital: Historia y Método*, Universidad Popular Madres de la Plaza de Mayo, 2003, p 223 y ss.

⁶⁶¹Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 215 y sig.

presente en la existencia de fuerzas ilocucionarias y perlocucionarias dentro del mismo.

La existencia del fetichismo de la mercancía y de la alienación se debe a la apropiación privada de los medios de producción y al desarrollo del sistema capitalista y por tanto a la dualidad de trabajo concreto y trabajo abstracto. Esta dualidad hace que emerja una esfera creada por el ser humano pero que éste no controla, esta se presenta cobrando un sentido propio que tiene como efecto bloquear el resto de acciones con sentido. Por un lado el fetichismo se encarna dentro de la realidad material, pero al mismo tiempo adquiere un elemento simbólico, desde el que influye sobre todas las acciones impidiendo su realización.

El fenómeno del fetichismo de la mercancía al relacionarse con la teoría de la acción comunicativa plantea un problema que es el de las acciones encaminadas para hacerla posible. Cuando Habermas habla de “colonización del mundo de la vida” el movimiento para suprimir esta colonización en mi opinión nunca ha quedado en exceso claro. En el discurso planteado ante las Cortes Españolas en 1984 Habermas habla de un nuevo reparto de poderes con el replanteamiento de la primacía del poder comunicativo (Habermas no señala la forma de llegar ahí)⁶⁶². En realidad, para aplicar la ética del diálogo no es posible recurrir a ninguna reforma institucional. Y para superar realidades como el fetichismo de la mercancía y la alienación es necesaria una acción de carácter político y una modificación de las estructuras institucionales. En ese sentido el problema caería dentro de la teoría política habermasiana, en el sentido de si esta teoría puede aceptar reformas de carácter institucional que vayan más allá de las necesarias para el establecimiento del estado de derecho. Por eso las respuestas tendrán que encontrarse allí.

4. Por otro lado, estaba la cuestión de la racionalización social. Habermas tanto en *La reconstrucción del materialismo histórico* y la *Teoría de la acción comunicativa* comienza a señalar los rasgos de una teoría de la evolución social, que es lo mismo que hablar de una teoría de la racionalización social. Ciñéndonos más a la *Teoría de la acción comunicativa* la teoría de la racionalización social aborda dos aspectos, la

⁶⁶²Cf. J. Habermas, “La crisis del estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1997

de la racionalización del mundo de la vida y la de diferenciación entre sistema y mundo de la vida⁶⁶³.

Sobre la primera forma de racionalización Habermas entiende que la racionalización pasa por la diferenciación de tres esferas de validez: la esfera de las acciones cognitivo-instrumental, la esfera de validez de las acciones normativas y la esfera de validez de las acciones estético-expresivas. Esta racionalización en forma de diferenciación en forma de esferas de validez, desarrolla al mismo tiempo criterios de validez diferenciados para las acciones⁶⁶⁴.

En su momento ya se hizo una crítica de lo que suponía una diferenciación de las acciones así. Una diferenciación de las acciones en cognitivo-instrumentales, o estético-expresivas, o normativas solamente podía mantenerse si se aceptaba un criterio atomista de acción. Una acción que realmente tuviera sentido involucraba más de un tipo de acción. Pongamos un ejemplo de acción instrumental:

(1)X enciende el fuego de la habitación para aumentar la temperatura de la misma.

Ciertamente no se puede negar que la acción de carácter instrumental de “encender el fuego de la habitación” sea comprensible desde sí misma, sin embargo la acción en el conjunto de lo social involucra mas tipos de acciones. En realidad (1) aunque sea inteligible desde sí misma parece incompleta. Nos podemos preguntar, ¿Por qué razón X realiza esta determinada acción? Así podríamos contestar:

(2)X enciende el fuego de de la habitación para aumentar la temperatura de la misma porque tiene frío.

Habermas no desconoce esto, lo que pasa es que él está señalando que a efectos de una teoría de la racionalización se puede considerar por separado las acciones. Por ejemplo en (1) se podría suponer que para calentar la habitación de la habitación se podría utilizar una hoguera, una estufa de leña o un radiador (lo que suponen distintos grados de acción instrumental).

Esto no supone un problema por sí mismo mientras consideremos las acciones de una manera atomizada. El problema es que Habermas toma las

⁶⁶³J. Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989, p.215 y ss.

⁶⁶⁴*Ibid.* pp. 207-215

acciones de carácter instrumental de una manera separada formando una esfera aparte, con un proceso de racionalización propio cuyo resultado es la esfera de la técnica. A mi entender, y eso es lo que he intentado señalar cuando abordaba el tema en *Conocimiento e interés*, el hecho de separar la esfera de las acciones técnicas y constituir una esfera de la técnica aparte, suponía en realidad una abstracción, abstracción que es propia del modo de producción capitalista⁶⁶⁵.

En el modo de producción capitalista se distinguía entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Precisamente el hecho de que el trabajo abstracto dominara en el capitalismo era el que posibilitaba la sustitución por la máquina, el que facilitaba la mecanización del sistema capitalista, una mecanización y tecnificación realizada al margen de las necesidades en forma de valores de uso de los seres humanos.

Ha sido el hecho de la abstracción que Habermas ha realizado con la tecnología el que le ha imposibilitado darse cuenta de que dicha abstracción estaba provocada por el modo de producción capitalista. En mi opinión Habermas no se ha dado cuenta que al realizar esta abstracción, la esfera de racionalidad científico técnica se vuelve insensible a la trama concreta de la acción.

Esta abstracción que realiza Habermas referente al establecimiento de diferentes esferas de validez tiene la ventaja de establecer un criterio claro de racionalización para cada esfera, pero tiene el inconveniente de que rompe con las tramas de acción concreta. Esto se hace particularmente grave en el caso de la esfera cognitivo instrumental que lo que hace es expresar el modo de racionalización específico del modo de producción capitalista y elevarlo al rango de canon normativo.

De lo que se trataría ahora es de plantear un modo de racionalización diferente. El modelo de racionalidad basado en la diferenciación en tres esferas de validez tiene, a mi entender una serie de pros y contras. Como argumento a favor se puede señalar lo que señala J. Habermas a este respecto es decir que en cualquier acción aunque estén imbricados los tres aspectos susceptibles de racionalización, estos se pueden distinguir y así especificar un medio de racionalización propio.

⁶⁶⁵Vid. Capítulo 2º punto 4 de la segunda parte de este trabajo

El problema que veo, es que, esta forma de racionalización social no atiende al nivel de la acción concreta de la cual se habla en cada caso y que involucra criterios de las otras esferas de validez. Esto provoca que se pueda cuestionar en cada caso el esquema de racionalización elegido. En el caso de la esfera cognitivo-instrumental la acción es racional porque se adecua a unos fines determinados de manera más óptima. Ahora bien, ¿Qué significa que se adecua de una manera óptima a los fines propuestos? Un criterio posible que se puede plantear a nivel técnico, puede ser la idea de una mayor eficacia energética, es decir que el grado de racionalización de una acción instrumental se medirá de acuerdo al nivel de “output” conseguido por el insumo energético mantenido. Pero este criterio de racionalización puede ser puesto en entredicho por el hecho de que los fines de la acción prevista sean diferentes. Si, por ejemplo, uno de los puntos tenidos en cuenta en los fines de la misma es la adecuación a un determinado entorno natural, para el cual la “ratio” entre el insumo y el resultado es menor, el criterio de racionalización será diferente.

Dentro de estas consideraciones es importante seguir haciendo una alusión a la técnica. Esto es importante por una razón. La idea de un carácter uniforme y unidireccional del proceso tecnológico ha servido de base tanto a los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (con la excepción de Marcuse) y a Habermas para insistir en la idea de este progreso unidireccional. De esta consideración se salva Marcuse, que intuyó que es posible un modo de estructurar la técnica de manera diferente, idea que desechó Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*⁶⁶⁶.

Ya se ha señalado la idea de que la técnica sigue un proceso lineal y debido al proceso de racionalización, no tiene en cuenta que este es el proceso de racionalización propio del sistema capitalista. Cuando en la primera parte de este trabajo se estudió el proceso de subsunción del trabajo asalariado en el capital se vio cómo la introducción de la tecnología obedecía más a un criterio de aumentar el grado de plusvalor extraído al obrero⁶⁶⁷. No sólo eso sino que el tipo de tecnología utilizada depende de la orientación política que se le intente dar. Una sociedad que se oriente al

⁶⁶⁶J.Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 55 y ss.

⁶⁶⁷Vid Cap 3º punto 5 de la parte primera del trabajo

aumento del plusvalor tendrá un tipo de técnica diferente a otra que se oriente a otro fin.

Vemos que la idea de racionalización que quiere marcar Habermas, y que acaba en un predominio de lo simbólico se va desdibujando en tanto que es cada vez más complejo definir lo que es un proceso de racionalización y que en realidad lo simbólico, propio del concepto de acción comunicativa, no es capaz de dar desde sí mismo un concepto de racionalización.

El problema plantea también dificultades desde el lado marxista. Pese a que Marx, en mi opinión, presenta un tipo de idea de la historia de carácter ilustrado, con un ritmo de progreso cuyo fin sería el socialismo, tampoco ha prosperado la idea de un proceso histórico lineal. El carácter contingente del capitalismo, subrayado por muchos autores, como el propio M.Postone⁶⁶⁸, vendrían a cuestionar el carácter lineal de la historia y por lo tanto no permitirían establecer una secuencia en el proceso de racionalización.

Vemos cómo el mantener la idea de un proceso de racionalización presenta gran cantidad de dificultades al pensamiento de Habermas. Este pretendía diferenciar el proceso de racionalización del mundo de la vida con la idea de separarlo en diferentes esferas de validez, lo cual hubiera dado a la acción de carácter simbólico una supremacía en cuanto hubiera permitido desde la acción comunicativa la reproducción de lo social. Pero el resultado del análisis del concepto de racionalización no permite esa separación. Como se ha visto la racionalización del mundo de la vida se convierte en una idea sumamente compleja en la que por no poder separar los diferentes elementos cognitivo instrumentales de los normativos y de los estético expresivos, el criterio de racionalización se desdibuja. La tarea de elaborar una teoría de la racionalización del mundo de la vida quedaría pendiente, ahora bien quedaría claro que no se podría dar una respuesta clara acerca de los elementos centrales de la reproducción o acerca del predominio de los dependientes de la reproducción material o de los dependientes de la reproducción simbólica.

Por otro lado, está la cuestión de la separación entre “sistema” y “mundo de la vida” en el sentido de si esta separación fruto del proceso de

⁶⁶⁸M.Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Valencia, 2006, pp. 380 y ss.

racionalización aclara algo en la dirección de una superioridad en los elementos de racionalización del “mundo de la vida”, y por tanto de una mayor importancia de los elementos de carácter simbólicos en el proceso de racionalidad social.

En el punto destinado al estudio del concepto de trabajo en la *Teoría de la acción comunicativa* se vio que uno de los puntos en desacuerdo con Habermas era precisamente el haber relegado el trabajo al ámbito de lo sistémico, cuando desde el punto de vista del pensamiento marxiano el trabajo se incluía también en el mundo de la vida⁶⁶⁹.

Esto no suponía en ningún caso que no se aceptase que el proceso de racionalización conllevara consigo la separación entre sistema y mundo de la vida, sólo que de darse esta separación no podría considerarse que el trabajo perteneciera al elemento “sistema”.

En definitiva, el concepto de racionalización se nos muestra como un concepto sumamente problemático que es posible que necesite una mayor profundización. Los dos criterios que había dado Habermas, racionalización de las diferentes esferas de validez y diferenciación entre sistema y mundo de la vida no aparecen tan válidos porque desde el ángulo de la teoría marxista se ven como interconectados. Por otro lado tampoco desde el marxismo aparece una teoría clara de la racionalización. ¿Se puede abandonar la idea de una teoría de la racionalización social? En mi opinión, una respuesta negativa, cuestionaría la misma noción de Modernidad, con las implicaciones sumamente graves que, a mi entender, ello tendría.

5. Por último, es el momento de extraer las consecuencias de cara a las concepciones políticas de fondo. La concepción deliberativa de la democracia que Habermas desarrollará en obras como *Facticidad y validez* impiden un desarrollo de la política socialista tal como Marx la concibió, es decir a base de la socialización de los medios de producción.

Como se ha señalado en el capítulo referente a la *Teoría de la acción comunicativa* y en el dedicado a los escritos políticos, Habermas se plantea una política emancipadora en forma de un empoderamiento de la acción comunicativa frente a los subsistemas dinero y poder⁶⁷⁰. Esto excluye por completo la socialización de los medios de producción por suponer ésta una

⁶⁶⁹Vid. Capítulo 3 punto 3.5 de la parte segunda de la presente tesis

⁶⁷⁰Vid. Capítulo 3º punto 3 de la segunda parte de esta tesis

injerencia en los subsistemas de flanco. Ya en el capítulo dedicado a la Teoría de la acción comunicativa el desgarró que en el trabajo suponía la misma división entre “sistema” y “mundo de la vida”, tal como Habermas planteaba. Por lo tanto una política socialista consecuente con el concepto de trabajo que se viene defendiendo, esto es, el de Marx debe incluir la entrada de la razón política dentro del ámbito productivo y la superación del capitalismo, para superar la alienación.

Habermas rechaza frontalmente esta idea. El rechazo a los macrosujetos que implicaba la filosofía de la historia y que determinadas visiones del marxismo han utilizado (absolutizando categorías como clase o partido) se basa en una concepción diferente de los actores sociales. Así el fin de la filosofía de la conciencia y la irrupción del paradigma del lenguaje-que implica una pluralidad de individuos- debe ser contemplada de cara a la teoría política.

Así pues nos encontramos ante un dilema de difícil solución. Por un lado la separación drástica entre “sistema” y “mundo de la vida” rompe la realidad del trabajo, con lo que la concepción deliberativa de la democracia se topa con barreras difíciles de franquear. A su vez la visión clásica del marxismo consistente en una política de socialización de los medios de producción puede no respetar la complejidad del sujeto histórico y los múltiples intereses en que se expresa.

La solución debe conjugar por un lado la pluralidad de intereses con la entrada de la política dentro del ámbito productivo. Esto significa que la sociedad civil debería entrar en el sistema productivo con un poder de decisión, así como incorporar un desarrollo de los pueblos que respete sus intereses⁶⁷¹. Ahora bien se debe evitar una entrada de un hipotético macrosujeto de carácter colectivo en el terreno de la producción como suponían versiones del socialismo sumamente burocratizadas. Serían interesantes fórmulas en las que la sociedad civil entrara como “cogestionaria” de lo productivo haciendo virar al sistema productivo hacia la producción de valores de uso en lo que ha sido llamado por C.Offe, un “socialismo de la sociedad civil”⁶⁷².

⁶⁷¹Cf. E. Martínez Navarro, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid, 2000

⁶⁷²C. Offe, *Las contradicciones en el estado del bienestar*, Alianza, Madrid, 1993

Segunda Parte. Capítulo IV
Hacia una nueva teoría de la sociedad

Este tipo de propuestas tienen a mi juicio la ventaja de que se pueden adaptar mejor a una realidad social muy compleja evitando la excesiva centralización. Por otro lado este tipo de salidas combinarían el respeto de los intereses de los participantes con una progresiva superación de la alienación y del trabajo abstracto.

En este sentido la política socialista consecuente con la concepción del trabajo que se ha venido siguiendo hasta aquí supone la entrada de la democracia dentro de la esfera productiva, de una democracia que integre los intereses de todos los afectados expresados como resultado de un diálogo en el que se respete la igualdad de oportunidad en la toma de decisiones, la simetría y la ausencia de coerción.

CONCLUSIONES

El objetivo de la presente tesis ha sido el estudio del concepto de trabajo en Marx y en Habermas.

La razón de su estudio yace en el interés ante la desaparición cada vez mayor del trabajo asalariado en nuestras sociedades. En sí tras esta desaparición, había una decadencia del trabajo como forma de organización social que apuntaba a una cuestión a mi juicio más básica, esto es si la reproducción de las sociedades se basaba en su reproducción material o en su reproducción simbólica. Centrando un poco más la pregunta, hay que aclarar que toda sociedad tiene que afrontar la reproducción material de sí misma, pero eso no es lo que se estaba preguntando, sino si el eje central de la reproducción de lo social pasaba por la reproducción material o por la reproducción simbólica.

La pregunta se ha focalizado fundamentalmente en dos autores: Marx y Habermas, ya que ellos ejemplifican las dos posturas acerca de la cuestión. Para Marx la reproducción de lo social se centra en el trabajo del ser humano. Todas las esferas de lo social (arte, ciencia, política, religión) dependen del trabajo. Por el contrario, en Habermas no sucede lo mismo. Habermas reconoce que hay una reproducción material de la sociedad, pero no sería la fundamental, sino que frente a ella se situaría la reproducción simbólica.

La cuestión ha aflorado en la crítica de Habermas a Marx acerca de la noción del trabajo. Habermas había colocado el concepto de trabajo en el concepto de acción instrumental. El ámbito de lo moral, político y estético quedaría así fuera del trabajo. Esta posición choca frontalmente con el concepto que tiene Marx de trabajo. Esta ha sido la postura mantenida a lo largo de esta tesis. El concepto de trabajo en Marx se sitúa en el centro de lo social e incluye elementos morales, políticos y expresivos. Es fundamental para la comprensión de lo que es el trabajo en Marx entender que mediante el trabajo no solo se reproduce la especie humana sino que reproduce el mundo del ser humano.

Así pues, en esta tesis se han presentado dos posturas concretas acerca de lo que es el trabajo. Se partía de una concepción previa consistente en que la concepción de trabajo de Marx era la correcta.

Conclusiones

Una vez realizada la opción ha sido necesario entrar en el pensamiento de Habermas, estudiar las razones por la que aparecía esta oposición frontal a Marx. En este aspecto es central la división que ya muy pronto Habermas establece entre el trabajo y lo normativo. Esta división no desaparecerá en la obra de Habermas sino que se irá repitiendo de otras maneras. Por ejemplo el par Sistema/Mundo de la vida está lastrado por esta posición.

Era imprescindible averiguar cómo era posible que Habermas mantuviera esta postura tan drástica. El propio Habermas había dado pistas de ello. En el volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* dedicado a los “Complementos y estudios previos” se ve a Habermas en discusión con filósofos marxistas acerca de la cuestión del trabajo. Y se puede observar cómo Habermas asocia la concepción del trabajo en Marx a una fase del desarrollo del pensamiento de éste que el propio Marx superará en su madurez, en concreto en la obra emblemática de este periodo, *El Capital*.

El problema, tal como aquí se ha entendido, se trasladaba al problema de lectura de Marx. Habermas interiorizó una división en Marx en dos fases: un Marx filosófico y hegelianizante, cuya obra mas representativa serían los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844 y el Marx de *El Capital*. En la primera época Marx habría admitido una concepción del trabajo como la que he sostenido en la presente tesis (incluyendo elementos normativos, expresivos, epistemológicos) y en la época de *El Capital* esta concepción del trabajo habría desaparecido.

El hecho de que Habermas haya leído a Marx de esta manera no es algo aislado, es más, durante mucho tiempo Marx ha sido leído desde la perspectiva de un autor que habría desarrollado dos fases en su pensamiento. Esta postura, influida por lo que M. Postone denomina “Marxismo de la Segunda Internacional” ha condicionado la lectura de Marx. Para muchos autores el pensamiento de Marx ha sido el de la lectura (de una cierta lectura) de *El Capital* y de unas pocas obras más. Los *Manuscritos de economía y filosofía* se salían de ese cuadro pues hay que señalar que los *Manuscritos* salieron a la luz muy tardíamente, en 1932.

Por todas estas razones ha sido necesario abordar el tema de la lectura de Marx y hacerlo desde la categoría de trabajo, que es lo importante para hacer una comparación entre los dos autores. Por otro lado, ha sido necesario decantarse por una lectura unitaria de la obra de Marx o

Conclusiones

una lectura de un Marx dividido en dos periodos. Aquí se ha optado por la idea de una lectura unitaria de Marx.

Por otro lado, no sólo se ha establecido una lectura unitaria del pensamiento de Marx, sino que se ha ido más lejos y frente a la lectura clásica se ha señalado que el pensamiento marxista supone una noción alternativa de la concepción de ciencia. Para fundamentar esta idea de un modo alternativo de entender la ciencia en Marx, se ha retrocedido a autores provenientes de la tradición idealista alemana y a un autor de la izquierda hegeliana, Feuerbach. La idea que se ha señalado como distintiva de esta línea de pensamiento es el sostener el carácter activo del pensamiento en la conformación de la realidad, lo que cristalizará en la categoría de praxis en Marx, muy ligada a la categoría de trabajo. Es decir, que la propia idea de trabajo resulta relevante para la comprensión de la científicidad en Marx. Todo esto ha sido abordado en la primera parte de la tesis (que es la dedicada a Marx) y en el capítulo primero.

Ya dentro de Marx se ha analizado cómo operaba el concepto de trabajo. Para ello se ha dividido el material de las obras de Marx en dos partes, las de un periodo de juventud y las de madurez. Puede parecer una contradicción que sosteniendo una postura unitaria se divida la obra de Marx en dos periodos. Pero el que se haya adoptado una postura unitaria respecto a la cuestión del trabajo, no significa que se niegue que en Marx haya una evolución de pensamiento. Existe por supuesto una etapa de juventud en la obra de Marx pero eso no significa un pensamiento diferente, sino los primeros elementos de un pensamiento que aparecen en la juventud de Marx y que culminarán en la época de madurez.

Estos primeros elementos han sido los que se han trabajado en el capítulo segundo de la primera parte. Ese capítulo ha servido para mostrar algunos de los elementos que son precisamente a los que Habermas se opone. La lectura de pasajes de los *Manuscritos* ha sido posiblemente útil para mostrar cómo opera el concepto de trabajo en Marx, es decir qué rasgos tiene el trabajo en él. Y la lectura de los *Manuscritos* ha mostrado cómo el concepto de trabajo tiene una enorme potencia que va mucho más allá de lo que le asigna Habermas. En otros textos que he citado de Marx, como *La ideología alemana* y *El Manifiesto comunista* he querido mostrar cómo el trabajo modela también lo ideológico y lo político.

Conclusiones

Es posible que resultara quizá extraño dedicar un punto a Hegel en este capítulo. Pero creo que ha sido interesante ver cómo el concepto de trabajo en Marx ha venido precedido de otros intentos, como es el de Hegel. La misma idea de una superación del problema filosófico de la teleología en el mundo moderno, ya apuntaba a la importancia del concepto que el trabajo iba a tener para Marx.

En el capítulo tercero se ha abordado el concepto de trabajo desarrollado en la plenitud del pensamiento de Marx, esto es, en *El Capital*. Gracias a las lecturas de esta obra que han permitido leerla en torno a la “Teoría del valor”, se ha mostrado que el concepto de trabajo en Marx conserva en el periodo de madurez toda su potencialidad y toda su carga crítica. Es muy importante señalar cómo Marx lleva a la plenitud el concepto del trabajo en su madurez por dos cosas. La primera porque lo que se muestra es que la dicotomía Marx joven-Marx maduro, que había utilizado Habermas no era correcta. Dicho de otra manera, *El Capital*, constituye el desarrollo en plenitud del paradigma del trabajo. Por otro lado, ha sido conveniente remarcar la pertenencia del paradigma del trabajo al núcleo central de la temática de *El Capital*, por el intento que Habermas hace y se señalará, de abstraer la Teoría del Valor en la *Teoría de la acción comunicativa*.

Entrando ya en la parte de Habermas (la parte segunda de esta tesis) se ha dedicado el capítulo primero a tratar de los autores de la primera generación y su posición respecto al trabajo. La intención era mostrar si allí se muestran los rechazos al potencial emancipador del trabajo que aparecen en Habermas. Lo cierto es que en los autores de esta “primera generación” se puede ver ya de una manera clara una evolución en esa dirección. El impacto del fascismo y del giro totalitario de la Revolución bolchevique en la Unión Soviética y el desarrollo de un capitalismo sumamente dinámico pero con efectos devastadores a nivel de la estructura de la personalidad, les llevaron a cuestionarse aspectos del pensamiento de Marx, entre ellos el carácter emancipador del trabajo. Los tres autores más emblemáticos de la primera generación de la Escuela de Francfort, Horkheimer, Adorno y Marcuse, rechazarán (aunque con matices diferentes) la idea del carácter emancipador del trabajo. La clave, que sin duda influyó en Habermas, ya no pasa por un “trabajo emancipado” sino por liberarse del trabajo (quizá haya aquí una excepción en Marcuse que asocia el trabajo a lo lúdico).

Conclusiones

En el segundo capítulo se ha entrado en los escritos de la primera etapa del pensamiento de Habermas: *Teoría y Praxis, Trabajo e interacción, Ciencia y técnica como ideología, Conocimiento e Interés y La reconstrucción del materialismo histórico*

El problema del trabajo ha aparecido en todas las obras, normalmente desde un mismo patrón, el de escindir el trabajo del mundo de la interacción simbólica (sea normativa, expresiva). En este sentido *Trabajo e interacción* supuso una declaración de intenciones expresa ya desde el mismo título. Con ciertas variaciones el tema ha ido apareciendo en los diferentes escritos. Una de las formas que me ha parecido más interesantes es la distinción entre infraestructura y superestructura que Habermas utiliza en múltiples ocasiones al hablar de Marx. Remitiéndome a la primera parte esta distinción, que ha sido muy utilizada a lo largo de la historia del marxismo, tiene en realidad muy poca base en la obra de Marx y ha sido una fuente constante de confusiones. Tal como Habermas la utiliza, asocia el trabajo a la “infraestructura” y lo referente a la interacción a la “superestructura”, pero es preciso insistir en que es una de las distinciones más cuestionadas en las lecturas de Marx

El tercer capítulo se ha centrado ya en la segunda parte del pensamiento de Habermas. Esta segunda parte se basa en la plena asunción del giro lingüístico, asumiendo la hermenéutica filosófica y la filosofía analítica del lenguaje ordinario con las que había estado dialogando durante bastante tiempo. La asunción de este giro supone el abandono definitivo por parte de Habermas del paradigma de la conciencia. Esto tiene resonancia en la ruptura que realiza Habermas con la idea de grandes sujetos históricos, lo que afecta a Marx y a la concepción de la historia en general.

La temática del trabajo aparece en esta etapa de otra manera diferente, teniendo en cuenta que dentro del pensamiento de Habermas hay una resituación de determinados elementos teóricos. Esto se mostrará con claridad en la que es su obra más importante: la *Teoría de la acción comunicativa*.

En esta obra la temática del trabajo cambia de perspectiva.: Habermas introduce los conceptos de “Mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y “Sistema”. Por “mundo de la vida”, dando una definición algo informal porque la temática es compleja y se alude a ella en la tesis, se puede

Conclusiones

entender el conjunto de supuestos aporéticos que permiten a la gente discurrir acerca de algo, ponerse de acuerdo sobre algo. A nivel sociológico existe una forma de interactuar socialmente que corresponde al mundo de la vida (por ejemplo las asociaciones espontáneas que surgen alrededor de un tema. Es el consenso entre los afectados el que dirige la acción. Ahora bien, hay momentos en una sociedad que por razones de magnitud de interactuantes, u otras razones, es necesario interrumpir la interacción comunicativa por el ámbito “Sistema” en el que las acciones no se regulan comunicativamente.

Para Habermas el ámbito de lo sistémico está regido por la racionalidad de tipo instrumental y es aquí donde coloca el trabajo. Por lo tanto la dualidad “Sistema” y “Mundo de la vida”, sustituye a la de trabajo e interacción.

Por otro lado Habermas, en aras de explicar el fenómeno de la cosificación, utiliza la teoría del valor en Marx, señalando así que se produce la colonización del “mundo de la vida” por el “sistema”. La crítica que se le ha dirigido en esta tesis ha ido en una doble dirección. De un lado es un error concebir al trabajo fuera del mundo de la vida tal como lo sitúa Habermas, de otro lado no es correcto desde el punto de vista teórico abstraer la Teoría del Valor de otros elementos ligados a la misma, como la dualidad de trabajo abstracto y trabajo concreto. Todo esto comporta una inmersión mucho mayor de lo que Habermas esperaba del sistema productivo en el “Mundo de la vida”.

Otro aspecto tratado en este capítulo es el tratamiento del trabajo en los escritos políticos de Habermas, donde expresa su opinión en un nivel de abstracción menor y cercano a la polémica política. En estos escritos Habermas traduce la “degradación” filosófica a la que somete al trabajo a las tesis sociológicas que señalan la pérdida de importancia que se le dará, así como la reducción de tiempo necesario, lo que obligará a reducir la jornada laboral.

El último escrito político que ha sido abordado en este punto es mucho más reciente en el tiempo, *El occidente escindido*. La razón de traerlo a colación es porque, dentro de un proyecto de constitución mundial, Habermas ha roto con su proyecto de una democracia deliberativa, al introducir en el ámbito económico a los “globalplayers” (agentes que no necesariamente tienen que tener una legitimación

Conclusiones

democrática), lo que rompe otra vez con sus esquemas filosóficos introduciendo elementos procedentes del ámbito “Sistema” dentro de lo correspondiente al “Mundo de la vida”. Todo ello señala lo difícil que es separar sistema económico del mundo de la vida.

Se dejó un punto aparte para tratar las críticas que ha recibido Habermas por la conceptualización que realiza del trabajo. Buena parte del debate está incluido como he señalado antes en el volumen dedicado a “Complementos y Estudios Previos” de la *Teoría de la acción comunicativa*. En este capítulo Habermas discute con dos miembros de la Escuela de Budapest, Agnes Heller y Georg Markus. También he citado las críticas más recientes de M. Postone y J. Sitton a las que he aludido varias veces.

Se ha cerrado el capítulo y la tesis con una referencia dedicada a los retos que debe afrontar un proyecto de teoría de la sociedad, teniendo en cuenta elementos pertenecientes tanto a Marx como a Habermas y además considerando la opción teórica que he mantenido a favor de Marx en la cuestión del trabajo. Se trata de una serie de tentativas en la búsqueda de los elementos que tendrían que integrar una futura teoría de la sociedad que conjugara tanto aspectos provenientes de Marx, cómo aspectos habermasianos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, J; “La problemática del sujeto y la teoría de la educación”; Revista Creemos, Universidad de San Juan de Puerto Rico; año 5,nº 2, 2001
- Acanda, J; “Marx y la preocupación ética en J. Acanda y J. Espeja; *La preocupación ética. Apuntes de un curso.* Aula Fray Bartolomé de las casas, La Habana, 2006,
- Alonso, L.E; *La crisis de la ciudadanía laboral*, Anthropos, Barcelona, 2007
- Altieri, A.; “La crisis del Hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico”; *Dialéctica*, nº5, pp.61-79
- Althusser, L; *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1976
- Althusser, L y Balibar, E; *Para leer “El Capital”*, Siglo XXI, México D.F., 2006
- Arteta, A; *Valor, forma social y alienación*, ed. Libertarias, Madrid, 1993
- Bedeschi, G; *Alienación y fetichismo en el joven Marx*, Alberto Corazón, Madrid, 1975
- Becerra, J.; “La subsunción simbólica”; *Culturales*, julio-diciembre, vol III, nº6, Universidad Autónoma Baja California
- Beck U.; *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 2006
- Bihl.A.; “La critique du fétichisme économique, fil rouge du *Capital*”, *V Congrès Marx International. Université Paris X Nanterre*, 3 al 6 de octubre del 2007, París.
- Blanchfield W. y Oser, J; *Historia del pensamiento económico clásico*, Aguilar, Madrid, 1980
- Boltanski L. y Chiapello. E, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2003
- Bonefeld, W., “Sobre el tiempo del trabajo abstracto”; en *Herramienta. Página para el debate y crítica marxista* , nº 44, Junio de 2010
- Castilla del Pino, C; *Psicoanálisis y Marxismo*, Alianza, Madrid, 1969.

- Castillo, C. A.; “Notas introductorias sobre la subsunción del trabajo en el capital”; *Nómadas: Revista crítica de Ciencias Sociales*; Octubre, 2009
- Conill, J; *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997
- Conill, J; *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006
- Conill J. y Cortina A.; “Cambios en los valores del trabajo” *Sistema*, 168-169, 2002
- Cortina, A; *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001
- Chuez C.; “Crítica a Hegel e ideas filosóficas del joven Marx”, Panamá, Universidad de Panamá, Octubre 2008,
- Dussel E.; *Los manuscritos de 1861-1863: Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, Mexico D.F., 1988
- Dussel, E.; “Kategorie”, UAM-IZ, 2006-
- Feuerbach,L.; *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995
- Feuerbach,L.; *Principios de la filosofía del futuro*, Folio, Barcelona, 2002
- Feyerabend, P.; *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1986
- Freud, S.; *Psicología de las Masas*, Alianza, Madrid, 2000
- Gabàs. R; *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980
- García Marzá, D.; *Ética de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1992
- García Marzá,D.; “ El mundo de la vida : Husserl y Habermas” *Actas de la II semana de fenomenología. Sobre el concepto de Mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993
- Giddens,A.; *El Capitalismo y la moderna teoría social* , Labor, Barcelona,1977
- Gorz, A.; *La metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid,
- Gouldner, A.W.; *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, 1983
- Grueso, D.I.; “Marx y el reconocimiento”, *El hombre y la máquina*, Nº 26, Enero- Julio de 2006,
- Habermas, J.; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1986,

- Habermas, J; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987
- Habermas, J.; *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989
- Habermas, J.; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid,1992
- Habermas,J; *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1996
- Habermas, J.; *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona, 1997
- Habermas, J.; *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social* ,Tecnos Madrid, 1997
- Habermas, J; *Trabajo e interacción en Ciencia y técnica como Ideología*, Tecnos, Madrid, 2002
- Habermas, J; *El occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006
- Habermas, J.; *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 2007
- Harnecker, M.; “Marxismo y Humanismo”; ponencia presentada en la conferencia internacional “Vigencia del Marxismo clásico en el centenario de la muerte de F. Engels” La Habana, 1995,
- Hempel, G; *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1998
- Hegel, G.W.F; *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1998
- Hegel, G.W. F; *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999
- Heller, A; *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984
- Heller, A; *La teoría de las necesidades en Marx*, Península, Crítica, Barcelona,1986
- Honneth, A; *Patologías de la modernidad.Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz Editores, Madrid, 2009
- Horkheimer, M; “Razón y autoconservación” en *Teoría tradicional y Teoría crítica*, Paidós, Barcelona
- Husserl,E; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991

- Jay, M; *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974
- Kohan,N; *El Capital: Historia y método. Una introducción*, Universidad Popular Madres de la Plaza de Mayo, 2001
- Kolakowsky, L; *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980
- Korsch, K; *Karl Marx*, de. Folio, Barcelona, 2004
- Kosik, K; *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México D.F., 1967
- Kuhn, T. S; *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE; Mexico D. F., 2006
- Lakatos, I; *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983
- Lamo de Espinosa, E; *La teoría de la cosificación. De Marx a la escuela de Francfort*, Alianza, Madrid, 1981
- Lebowitz, M; *Mas allá de "El Capital" de Marx*; Akal, Madrid, 2002,
- Lefebvre; *El materialismo dialéctico*, La pléyade, Buenos Aires, 1974
- Leydesdorff, L; "Luhmann, Habermas, and the Theory of communication"; *Sistems Research and Behaviorial Sience*; nº 17, 2000
- Lukacs, G; *El Joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1975
- Lukacs, G; *Historia y consciencia de clase*, Folio, Barcelona, 1985
- Lukacs, G; *Ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007,
- Mandel, E; *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México, D.F., 2002
- Mandel, E.; "The Causes of alienation"; *International socialist review*, nº 37, 1970,
- Marcuse. H.; *El hombre unidimensional*, Joaquín Moritz Editores, México D. F. 1968
- Marcuse, H; *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1984
- Marcuse, H; *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 2003
- Martinez Navarro, E; *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid, 2000

- Marinas, J.M.; “El Malestar en la cultura del consumo”; *Política y sociedad*, Vol 39, Num I Madrid, 2002
- Marrades, J; *El trabajo del Espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001
- Martínez Marzoa, F.; *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983
- Martínez Navarro, E; *Ética para el desarrollo*, Trotta, Madrid, 2000
- Martínez Ureña, E.M; *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 2008
- Marx, K.; “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*” En *Marx: Sobre la religión*, Salamanca, 1974
- Marx, K.; *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1974
- Marx, K.; *El Capital. Crítica a la economía política*. Akal, Madrid, 2000
- Marx, K. y Engels, F.; *Manifiesto Comunista*, Alianza, 2004
- Marx, K; *Tesis sobre Feuerbach en La ideología alemana y otros textos filosóficos*, Losada, Madrid, 2005
- McCarthy; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002
- Milovic, M.; “Freud, Habermas y la cuestión de la política”; *El genio maligno- Revista de Humanidades y ciencias sociales*, nº 1, septiembre de 2007
- Muñoz, J (ed); *Marx. Antología*, Península Barcelona, 2002
- Noguera J.A.; “La Teoría Crítica: de Frankfurt a Habermas, una traducción de la teoría de la acción comunicativa a la sociología”; *Papers*, nº 50, 1996,
- Noguera, J. A.; *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social.*, Tesis doctoral Departamento de Sociología, Universitat Autònoma de Barcelona, 1998,
- Offe.C., et. al.; *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Alianza, Madrid, 1984-
- Offe C.; *Las contradicciones en el estado de bienestar*, Alianza, Madrid, 1993

- Pagura, N.; “¿Existe un futuro para el hombre? La concepción antropológica de Marx y sus proyecciones para la Filosofía Política contemporánea”; *A parte Rei*, 43, enero, 2006
- Popper, K; *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1994
- Postone, M.; *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Barcelona, 2006
- Postone.M.; “Critical theory, philosophy, and history”; *Congrés Marx international. Universite Paris X Nanterre*, París, 3-6 de Octubre 2007
- Prior Olmos, A; *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004
- Reuten, G.; “El valor como forma social”; *Economía, teoría y práctica*, n° 23, diciembre de 2005, p.103
- Rifkin, J; *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona, 1996
- Robles Bàez, R; “Marx: Sobre el concepto de capital”; actas de *The Eastern Economic Association Annual Conference*, Boston, Massachusets, marzo 1994
- Rubin, I.I; *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos del pasado y del presente, Buenos Aires, 1974
- Sánchez Vázquez, A; *Filosofía de la Práxis*, Siglo XXI, México, 2003
- Sayers, S.; “Creative activity and alienation in Hegel and Marx”; *Historical Materialism* , n° 11 (1), 2003
- Sennett,R.; *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2000
- Sitton, J.; “Disembodied Capitalism: Habermas’s conception of the economy”; *Sociological Forum*, Vol. 13, n°1, 1998
- Sitton, J.; *Habermas y la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México. D.F., 2006
- Sweezy, P.; *Teoría del desarrollo capitalista*, FCE, México, D.F. , 1945
- Tezanos, J. F.; *El trabajo perdido*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004
- Touraine, *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1969
- Vaquero, P; *Althusser o el estructuralismo marxista*, Zero, Madrid, 1970,
- Van Parijs Ph. y Vanderborght, Y.; *La Renta Básica*, Paidós, Barcelona, 2006

- Vommaro G.; “La crítica como inversión de las inversiones y la cuestión del trabajo en los escritos de Marx”; *Herramienta*, 2007
- Weber, M; *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991
- Weber, Max; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1997
- Zeleny, J; *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974