



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

REVISIÓN CRÍTICA DE LA LECTURA HABERMASIANA DE MARX.

Evolución social, modernidad y capitalismo

Critical review of the habermasian reading of Marx: Social evolution, modernity and capitalism

Nicolás Germinal Pagura

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina

nicolas_pagura@yahoo.com.ar

Recibido: 28-08-2020

Aceptado: 01-11-2020

Nicolás Germinal Pagura es Profesor y doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es Jefe de Trabajos Prácticos de Ética (FFyL-UBA), y desarrolla sus investigaciones en ese marco. Su Tesis de Doctorado en Filosofía (UBA) se tituló “Hacia una teoría crítica del trabajo en el capitalismo actual: revisión de las tesis sobre el «fin del trabajo» e indagación de perspectivas alternativas”, y fue defendida en 2014 y publicada en 2018. Ha publicado además numerosos artículos en revistas académicas de Filosofía y Ciencias Sociales, y ha dirigido y participado en distintos proyectos de investigación vinculados a esas disciplinas. Sus áreas de investigación son la Filosofía Política, la Ética y la Teoría Social, enfocadas particularmente en el análisis del trabajo, el capitalismo y sus recientes transformaciones, así como en el estudio crítico de las teorías que pretenden dar cuenta de estos fenómenos.

Resumen

El presente artículo propone revisar la lectura que Habermas realiza de Marx. Lo hace bajo una perspectiva crítica que pretende evaluar aspectos problemáticos tanto en la interpretación de Marx como en la propia doctrina de Habermas. El artículo se divide en dos grandes partes, que tratan de reconstruir dos líneas centrales de la lectura habermasiana. La primera se desarrolla en algunos escritos que van de fines de la década de 1960 a mediados de la de 1970, donde Habermas reconstruye la visión sobre la constitución de la especie humana en la historia que subyace en Marx, a la cual le imputará un carácter reduccionista que tratará de superar con su propio planteamiento. El hilo conductor de esta parte es la distinción que plantea Habermas entre trabajo e interacción: en la forma de dimensionar y relacionar ambos conceptos estriba tanto su crítica a Marx como su propio aporte. La segunda línea interpretativa se reconstruye a partir del examen crítico que se hace de Marx en Teoría de la acción comunicativa. Aquí el centro del análisis pasa a ser la teoría de la sociedad moderna de Habermas en dos niveles, como sistema y mundo de la vida, y el modo problemático en que según este autor el análisis marxiano del capitalismo aborda la relación entre dichos niveles. A partir de este punto, se interroga la lectura que hace Habermas de Marx y se indican algunas ambigüedades que la misma pone de manifiesto respecto del análisis habermasiano del capitalismo.

Palabras clave: *Habermas; Marx; Capitalismo; Evolución social; Sociedad moderna.*

Abstract

This article proposes to review Habermas's reading of Marx. It does so from a critical perspective that seeks to evaluate problematic aspects both in Marx's interpretation and in Habermas's own doctrine. The article is divided into two main parts, which try to reconstruct two central lines of the habermasian reading of Marx. The first is developed in some writings that go from the late 1960s to the mid-1970s, where Habermas reconstructs the vision of the constitution of the human species in the history that underlies Marx's approach, to which he will impute a reductionist vision which will try to overcome with his own approach. The central point in this part is Habermas's distinction between work and interaction: in the way of dimensioning and relating both concepts lies both his criticism of Marx and his own contribution. The second interpretative line is reconstructed from the critical examination of Marx posed in Theory of Communicative Action. Here the center of the analysis becomes Habermas's theory of modern society on two levels, as system and life-world, and the problematic way in which according to this author the Marxian analysis of capitalism addresses the relationship between these levels. From this point, Habermas's reading of Marx is questioned and some ambiguities that it reveals regarding the Habermasian analysis of capitalism are indicated.

Keywords: *Habermas; Marx; Capitalism; Social evolution; Modern society.*

1. Introducción

Cuando se examina la historia de la filosofía y del pensamiento social de las últimas décadas del siglo XX, resulta difícil encontrar una obra que exprese como la de Habermas un afán sistemático de un calibre tal que tenga parangón con las grandes filosofías de la modernidad. Otra característica del pensamiento habermasiano es la multiplicidad y diversidad de corrientes con que dialoga: de la filosofía analítica a la hermenéutica contemporánea, pasando por la filosofía alemana y los clásicos de la teoría social, siendo estos sólo algunos ejemplos a título de ilustración de la gran variedad de influencias que atraviesan su obra. Considerando este amplio espectro, Marx ocupa un lugar especial entre sus interlocutores.

En efecto, desde sus obras tempranas Habermas desarrolla un diálogo fuertemente crítico con Marx, a través del cual edifica sus propias ideas. Teniendo en cuenta además el lugar central que tiene Marx en la Teoría crítica, a través de él Habermas también interroga indirectamente a sus predecesores y contemporáneos en la Escuela de Frankfurt, así como a otros autores cercanos al marxismo. De este modo, la revisión de la interpretación habermasiana de Marx excede con mucho el mero interés exegético, y se transforma también en un punto de vista para revisar y evaluar la propia teoría de Habermas. Es desde esta perspectiva que abordaremos aquí la lectura que hace Habermas del autor de *El capital*. Evaluaremos críticamente no sólo el modo en que Marx es interpretado por Habermas, sino también algunos aspectos problemáticos del planteamiento de este último.

Nuestro trabajo se divide en dos grandes partes, que tratan de reconstruir dos líneas centrales de la lectura habermasiana de Marx. La primera se desarrolla en algunos escritos que van de fines de la década de 1960 a mediados de la de 1970. En ellos, Habermas reconstruye la visión sobre la constitución de la especie humana en la historia que subyace en Marx, a la cual le imputará un carácter reduccionista que tratará de superar con su propio planteamiento. Aunque referiremos a varias obras de este período, nos centraremos en dos de ellas. En el apartado segundo seguiremos el primer capítulo de *Conocimiento e interés*, dado que es aquí donde más se explaya su

autor sobre el pensamiento de Marx. En el apartado tercero, nos centraremos en *La reconstrucción del materialismo histórico*, donde Habermas además avanza sobre su propio planteamiento, pretendidamente superador. En términos conceptuales, el hilo conductor de esta parte es la distinción que plantea nuestro autor entre trabajo e interacción: en la forma de dimensionar y relacionar ambos conceptos estriba tanto su crítica a Marx como su propio aporte.

En la segunda parte de este trabajo abordaremos el examen crítico que se hace de Marx en *Teoría de la acción comunicativa*. Esta obra requiere un análisis en principio independiente del anterior, pues ahora la lectura de Habermas se estructura en torno de su teoría de la sociedad en dos niveles, como *sistema y mundo de la vida*, y sobre todo porque interpreta críticamente el modo en que el análisis marxiano del capitalismo aborda la relación entre dichos niveles. Tras la exposición del tema que hacemos en el apartado cuarto, en el quinto interrogamos la lectura que hace Habermas de Marx e indicamos algunos inconvenientes que la misma pone de manifiesto respecto del análisis habermasiano del capitalismo, tema que retomamos en las consideraciones finales.

2. La crítica habermasiana del reductivismo marxiano

La crítica temprana de Habermas a Marx en particular y al marxismo en general está elaborada en términos de la distinción que el heredero de la Teoría crítica traza entre *trabajo e interacción*. Por “trabajo” o –según la terminología weberiana– acción racional con respecto a fines Habermas entiende una acción que busca adecuar los medios a la consecución de determinados fines. Puede venir guiada por reglas técnicas que permiten pronosticar sucesos observables (acción instrumental) o por estrategias basadas en la valoración correcta de alternativas de comportamiento posible (acción estratégica). Por “interacción” o, lo que es lo mismo, por “acción comunicativa”, entiende Habermas una acción simbólicamente mediada, orientada por normas consensuadas intersubjetivamente. La validez de la acción racional con respecto a fines depende de enunciados empírica o analíticamente correctos, cuya violación resulta en

el fracaso en la consecución del fin perseguido. Muy por el contrario, la validez de la acción comunicativa se funda en normas que surgen del acuerdo intersubjetivo de los participantes, cuya violación es sancionada con castigos convenidos socialmente. (Habermas, 1986a, p. 68-69)

En los escritos tempranos de Habermas esta distinción es fundamental. Su alcance se irá aclarando mejor en el curso de la exposición que haremos siguiendo el hilo conductor de su crítica a Marx. Sin embargo, cabe anticipar que la misma opera en varios niveles interrelacionados de su análisis. En primer lugar, en un *sentido histórico-evolutivo*, es la piedra de toque mediante la cual Habermas entiende que debe reconstruirse el desarrollo evolutivo de la especie humana. En segundo lugar, en un *sentido epistemológico*, constituye la base para distinguir el quehacer de las ciencias positivas –particularmente las ciencias naturales–, recostadas sobre el desarrollo del saber cognitivo-instrumental, respecto de la teoría social, que –especialmente para un desarrollo crítico como el que pretende Habermas– tendrá una dimensión normativa que sólo puede sostenerse en la acción comunicativa. Finalmente, también sobre esta distinción se apoya la *teoría de la sociedad moderna* que desarrolla Habermas en términos de dos niveles diferenciados e interrelacionados: los subsistemas de acción racional con respecto a fines y el marco institucional o mundo de la vida.¹

La distinción entre trabajo e interacción se inscribe también en un diálogo crítico con la tradición filosófica y las teorías sociales modernas. En cierto sentido, con la misma, Habermas recupera la clásica distinción aristotélica entre *acción* y *producción*, y también su exhortación a no confundirlas (Aristóteles, 2000, 1140a 1-1140b 30). Ahora bien, el desarrollo del capitalismo con su lógica productivista, y el papel que el complejo científico-técnico juegan en este sistema, han conducido al olvido de esta distinción crucial, y a reducir en consecuencia la acción práctica a la técnica. Las cuestiones que deberían ser objeto de deliberación pública son despolitizadas y

¹ Por razones de extensión, y dado que no incumbe directamente a los problemas que trataremos, no desarrollaremos aquí la pragmática formal de Habermas, aunque cabe aclarar que la misma es central para su teoría de la acción comunicativa en la medida en que pone de manifiesto las condiciones formales y universales que presupondría la comunicación humana.

convertidas así en cuestiones técnicas que quedan en manos de expertos, tendencia que en el capitalismo tardío del siglo XX se profundiza. (Habermas, 1986a, p. 98-99)

Teniendo en cuenta lo señalado y de cara a comenzar a revisar la crítica a Marx, tomaremos como hilo conductor principal el análisis que ofrece Habermas de la empresa marxiana en *Conocimiento e interés* (publicada en 1968), por ser aquí donde más desarrollada se encuentra su concepción. Tengamos en cuenta para entender lo que sigue que, en esta obra, Habermas trata de conectar la teoría del conocimiento con los intereses directrices de la especie humana. El propósito del filósofo alemán es también formular una crítica al positivismo del siglo XX, que en nombre de una metodología pensada en abstracto y una fe irreflexiva en la ciencia ha ignorado esa conexión a la vez que ha recortado implícitamente el interés de la ciencia toda – incluidas las ciencias sociales– al mero desarrollo del saber cognitivo instrumental.

En el primer capítulo de esta obra, Habermas vuelve sobre la teoría del conocimiento previa al positivismo, y es aquí donde se encuentra con Marx, a quien ubica en la estela de la filosofía moderna -Kant y Hegel fundamentalmente-. Según Habermas, la nota distintiva de la teoría del conocimiento de Marx respecto de la tradición filosófica anterior es que en ella el trabajo antes que la conciencia es el que posee un estatuto en cierto sentido trascendental, en cuanto condición de posibilidad de la experiencia. Mediante el trabajo, el hombre no sólo reproduce su vida, sino que constituye a la naturaleza circundante en naturaleza objetiva para sí. (Habermas, 1982, p. 35) De este modo, Marx habría encontrado la clave del proceso de conocimiento en el propio trabajo social, en la medida en que mediante él la naturaleza se constituye en objeto para el sujeto, y por tanto se vuelve cognoscible. El trabajo sería entonces tanto un concepto antropológico como epistemológico; sería el fundamento de un concepto materialista de síntesis, no presidido –como en Kant, Hegel o Fichte– por el pensamiento, sino por “la realización, en igual medida empírica que trascendental, de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente” (Habermas, 1982, p. 39).

Habermas reconoce en primera instancia que, a diferencia del sujeto trascendental kantiano, la síntesis mediante el trabajo social no proveería un marco categorial fijo, ya que mediante la misma se modifica no sólo la naturaleza externa laborada, sino también la de los propios sujetos que trabajan. En este punto Marx concebiría a la especie humana –siguiendo a Hegel pero invirtiendo su idealismo absoluto en un sentido materialista– en términos de un proceso de desarrollo formativo: “la especie humana no se caracteriza por ninguna estructura invariante natural o trascendental, sino tan sólo por el mecanismo de devenir hombre” (Habermas, 1982, p. 37). Sin embargo, al mismo tiempo detecta un aspecto kantiano en su concepción, pues, aunque el proceso de constitución de la especie humana por el trabajo se desarrolla históricamente, preserva un marco fijo, el del interés por la preservación de la vida que conlleva al despliegue ampliado de la acción instrumental:

“distinguiéndose en ello de Kant, Marx tiene en cuenta las reglas de las síntesis mediadas empíricamente que se han objetivado en las fuerzas productivas y que han transformado históricamente la relación del sujeto con el medio natural que le rodea. 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 ha sido establecida mediante la esfera funcional de la acción instrumental –pues los procesos del trabajo son la «necesidad natural permanente a que está sometida la vida humana»–. Las condiciones de la acción instrumental han surgido de forma contingente en la evolución natural de la especie humana; pero al mismo tiempo vinculan, sin embargo, con una necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales” (Habermas, 1982, p. 43-44).

Habermas cierra esta reconstrucción del marco gnoseológico-antropológico marxiano señalando un momento fichteano en Marx. Fichte había desarrollado frente a Kant un acto de constitución de la subjetividad más radical que el mero “yo pienso” que acompaña y da unidad a la multiplicidad de representaciones. Siguiendo esta línea –pero reemplazando al “yo absoluto” por el desarrollo empírico de la especie humana– para Marx es mediante el trabajo social que el hombre adquiere conciencia de sí mismo encarnando un proceso evolutivo de autoconstitución. (Habermas, 1982, p. 49-50)

Habermas reconoce el logro de esta perspectiva materialista, que consigue conectar el desarrollo cognoscitivo con los intereses prácticos de una especie humana que se

autoconstituye en la historia. Sin embargo, a renglón seguido la crítica por haber incurrido en una perspectiva reduccionista, tanto en lo que hace a la evolución de la especie humana como al proceso concomitante de reflexión:

“el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la *reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo*” (Habermas, 1982, p. 51).

En consecuencia, prosigue el autor, “Marx concibe la reflexión según el modelo de la producción”, a partir de lo cual “es consecuente que no distinga entre el status lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica” (Habermas, 1982, p. 53). En definitiva, en la medida en que Marx reduce el proceso evolutivo de la humanidad al trabajo entendido como una acción instrumental que se objetiva en el desarrollo de las fuerzas productivas, también aprecia al conocimiento bajo el prisma unidimensional de la información técnicamente utilizable. La dirección a la que apunta el planteo habermasiano ya puede avizorarse: lo que omite el planteo filosófico que subyace en Marx es que la humanidad se desarrolla no solamente mediante las estructuras instrumentales del trabajo, sino también en las sociales de la interacción simbólicamente mediada.

Una objeción formulada con cierta frecuencia a la lectura habermasiana radica en que reduce el concepto marxiano de “trabajo” a la acción instrumental. Así, por ejemplo, Axel Honneth señala que en Marx el concepto de “trabajo” tiene una dimensión práctico-moral, vinculada a la idea de autorrealización consciente del individuo en sus relaciones intersubjetivas. Esta dimensión es en principio soslayada en el planteo habermasiano y trasladada ahora a la acción comunicativa (Honneth, 1982, p. 46-54). En la misma línea, Noguera Ferrer reconstruye en Marx un concepto “amplio” de trabajo en el que se articulan tres dimensiones: la cognitivo-instrumental, la social-práctica y la estético-expresiva (1998: 49-65). Las mismas están inspiradas en los tres tipos de acción que el propio Habermas distingue en *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1992, I, p. 122-135), pero la intención de Noguera Ferrer es

justamente criticar que éste reduzca el trabajo a la dimensión instrumental para después reprocharle a Marx un reductivismo categorial en el que él mismo habría incurrido previamente (Habermas, 1998, p. 247-251).

Estas críticas aciertan al detectar un sesgo en la interpretación habermasiana de Marx. A nuestro juicio, resulta particularmente problemático el énfasis que pone Habermas en la dimensión instrumental de la vida humana (relación hombre-naturaleza) en desmedro de la dimensión social-comunitaria (relación hombre-hombre), que en Marx es tal vez más fundamental. Cabe mencionar al respecto algunos ejemplos textuales. En su reconstrucción, Habermas comienza prestando cierta atención a los Manuscritos de 1844, señalando que allí Marx plantea una perspectiva torpemente naturalista sobre el hombre, cuya actividad objetiva es caracterizada en el sentido poco específico de que él, como todo organismo, sólo puede exteriorizar su vida en objetos reales sensibles (Habermas, 1982, p. 34). Pero aquí omite toda mención al concepto –central en estos escritos juveniles– de “ser genérico”, que justamente indica que esta actividad sensible está siempre mediada por las relaciones que los hombres traban entre sí (Marx, 1997, p. 114-117). Por otro lado, en las contadas ocasiones en las que Marx refiere al “hombre” lo define en tanto “ser social” o “animal político” antes que como “fabricante de instrumentos”, una expresión que Habermas (1982, p. 37, 43, 51) utiliza reiteradamente como si representara la visión de aquel. En *El capital*, por ejemplo, apunta que “el hombre es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social”, y en una nota al pie agrega irónicamente que “esa definición [la de Aristóteles] es tan característica de la Antigüedad clásica como lo es de la yanquidad la definición de Franklin, según la cual el hombre es por naturaleza un fabricante de instrumentos” (Marx, 2003, p. 397). Más enfáticamente, en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857 hace suya la definición aristotélica, al señalar que “el hombre es, en el sentido más literal un animal político, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 2001a, p. 34). No queremos extendernos más sobre este punto, pero con estos

ejemplos pretendemos haber ilustrado que la lectura habermasiana es, cuando menos, debatible.

Veremos más adelante que en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas modificará en buena medida su interpretación del concepto de “trabajo” de Marx, sopesando en él aspectos señalados por las críticas que apuntamos. De hecho, ya en *Conocimiento e interés* reconoce que su reconstrucción se basa en lo que en Marx apenas aparece como un esbozo rudimentario de fundamentación filosófica que ni siquiera sería adecuado para la propia teoría marxiana de la sociedad –la crítica de la economía política–:

“Según esta otra versión, la autoconstitución de la especie humana no se realiza sólo en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino, al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Marx distingue, con mucha precisión, un *control autoconsciente* del proceso social de la vida, a través de los productores unidos, de una regulación automática del proceso de producción que se ha independizado de estos individuos” (Habermas, 1982, p. 60).

Siendo así, Marx habría comprendido tácitamente la evolución de la especie humana en términos tanto del desarrollo de la acción instrumental en los procesos de trabajo, como de la interacción en el plano de las relaciones intersubjetivas. En lo que queda de este primer capítulo de *Conocimiento e interés*, Habermas de hecho plantea un esbozo de reconstrucción de esa dimensión supuestamente faltante en la fundamentación filosófica marxiana pero presente implícitamente en sus investigaciones socio-económicas. Lo hace reinterpretando el concepto marxiano de lucha de clases en clave de la dialéctica de la lucha por el reconocimiento de Hegel. Así, el interés instrumental del conocimiento, que Habermas vincula con las ciencias naturales, es complementado con el interés práctico emancipatorio, aspecto ineludible para una teoría crítica de la sociedad que no quiera quedar presa del cientificismo positivista unidimensional. De este, Habermas parece empeñado en “completar” a Marx con su crítica. Pero: ¿qué es exactamente lo que Habermas trata de completar? ¿Y qué consecuencias teóricas tiene su tentativa?

3. La dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción reformulada en clave de la conexión entre trabajo e interacción

El planteo anterior deja claro que Habermas lee la filosofía de Marx en clave de una teoría de la evolución social de la especie humana. Una teoría acertada en su propósito que habría que reformular superando sus supuestos objetivistas e instrumentalistas. Es este proyecto el que el heredero de la Teoría crítica emprende de un modo más sistemático en *La reconstrucción del materialismo histórico*, de 1976. Habermas entiende que el materialismo histórico no es una mera heurística, ni siquiera una metodología general para la investigación social, sino “una teoría de la evolución social que, a causa de su status reflexivo, también resulta informativa para los fines de la acción política” (Habermas, 1981, p. 131). Señala además que esta teoría habría sido desarrollada por Marx de un modo coherente y sistemático sólo en dos ocasiones (en la primera parte de *La ideología alemana* y en el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*) mientras la teoría sobre el desarrollo capitalista que culminaría en *El capital* –a la que por cierto Marx dedicó la mayor parte de sus energías intelectuales– encajaría en el materialismo histórico en cuanto teoría parcial. (Habermas, 1981, p. 131)

Habermas comienza argumentando –en línea con la crítica al reductivismo marxiano que revisamos en el apartado anterior– que la historia de la especie no puede reconstruirse únicamente siguiendo el hilo conductor del concepto de “trabajo”. De hecho, el autor plantea que el trabajo social permitiría diferenciar en la escala evolutiva a los homínidos de los primates, pero no haría posible distinguir la forma específicamente humana de vida. Lo que habrían quebrado los hombres es la estructura social que se originó en la serie de los vertebrados, basada en un orden jerárquico de rango unidimensional, en el que a cada animal se le asigna un único status. Esto acaecería con el desarrollo de la estructura familiar y particularmente con la aparición de la figura del padre, con la cual un mismo individuo pasa a poder asumir distintos roles sociales (por ejemplo, en la horda cazadora y en la familia respectivamente), así como diversos individuos pueden asumir el mismo status.

(Habermas, 1981, p. 136-138) Este sistema de roles presupondría, a su vez, el desarrollo del lenguaje. Lo que va a plantear Habermas entonces es que la historia de la especie no puede reconstruirse sólo a través del concepto de “trabajo” sino que tiene que incluir otra dimensión, específicamente humana, vinculada con el concepto de “acción comunicativa”:

“Las estructuras de la actuación de roles determinan una etapa nueva de desarrollo con respecto a las estructuras del trabajo social; las reglas de la actuación comunicativa, esto es: las normas de acción con validez intersubjetiva y aseguradas de modo ritual, no se pueden remitir a las reglas de la actuación instrumental o estratégica” (Habermas, 1981, p. 139).

A partir de esta consideración, Habermas aborda críticamente el concepto de *modo de producción* entendiendo que, en el marxismo, es la clave para la reconstrucción de la historia de la especie humana. El filósofo alemán parte de la idea clásica según la cual un modo de producción se caracteriza, de un lado, por un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y, del otro lado, por ciertas relaciones sociales de producción que regulan, fundamentalmente, el acceso a los medios de producción. Tenemos que atender a la reformulación que ofrece el autor de estos conceptos y fundamentalmente de sus relaciones, pues es en torno de ellos que se desarrolla gran parte de su diálogo crítico con Marx y el marxismo. Ya en un artículo de 1967, señalaba que en la presunta dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción se encontraba un intento frustrado por conectar “trabajo” e “interacción” (Habermas, 1986b, p. 48-49). ¿Por qué frustrado? Habermas parece detectar dos problemas interconectados en los abordajes clásicos y ortodoxos de esta dialéctica. En primer lugar, una visión economicista que estrecha sobremanera el concepto de las relaciones sociales de producción; en segundo lugar, una perspectiva instrumentalista que hace depender funcional y unilateralmente a las relaciones sociales de producción del desarrollo de las fuerzas productivas. La reconstrucción habermasiana de las llamadas “relaciones sociales de producción” en clave de su concepto de “interacción” apunta justamente a darles a aquellas una amplitud y, sobre todo, una autonomía relativa que en principio no tenían en la tradición marxista.

Respecto del economicismo, Habermas plantea que es un error de gran parte del marxismo haber equiparado en general la base fundamental de una sociedad con la estructura económica, cuando esto sólo valdría para las sociedades capitalistas. Si bien acepta en principio la idea clásica que incluye en la “base” a las fuerzas productivas y a las relaciones sociales de producción, plantea –retomando en este punto una idea del antropólogo francés Maurice Godelier– que estas últimas pueden estructurarse mediante instituciones específicamente económicas –como el mercado en las sociedades capitalistas del siglo XIX– pero también mediante instituciones de otro tipo –como los sistemas de parentesco en las sociedades primitivas y los sistemas de dominación en las civilizaciones avanzadas. (Habermas, 1981, p. 145-146)

Seguramente el punto más importante de la reconstrucción habermasiana se vincula con la rectificación de una perspectiva instrumentalista en la comprensión de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. En este punto, el planteo del autor indica que el desarrollo de las fuerzas productivas –que puede ser efectivo o meramente potencial²– *es condición necesaria pero no suficiente* para la transformación del modo de producción:

“La introducción de formas nuevas de integración social (por ejemplo, la sustitución del sistema de parentesco por el Estado) requiere un conocimiento de carácter práctico-moral, no un conocimiento técnico-valorativo que se pueda realizar en las reglas de la actuación instrumental y estratégica” (Habermas, 1981, p. 147).

Así, el cambio en las relaciones sociales de producción que requiere la transformación del modo de producción supondría un aprendizaje previo en la dimensión práctico-moral que –y esto es lo crucial– *seguiría una lógica propia*. En otras palabras: las estructuras interactivas, si bien reaccionan ante el desarrollo de las fuerzas productivas, siguen para ello una lógica evolutiva relativamente independiente, vinculada con un proceso de aprendizaje endógeno que tiene lugar en

² Habermas distingue entre el potencial de conocimientos disponibles y el aprovechamiento efectivo de los mismos. Esta distinción permitiría explicar situaciones como el nacimiento del capitalismo europeo, que no habría tenido como condición previa un desarrollo de las fuerzas productivas importante, pero sí habría hecho uso de un potencial de conocimientos previamente no aprovechado para desarrollar dichas fuerzas una vez implantado (Habermas, 1981, p. 148-149).

el nivel práctico-moral, el cual, por su parte, no puede deducirse del aprendizaje meramente cognitivo-instrumental. (Habermas, 1981, p. 149)

Hechas estas consideraciones, Habermas plantea que el concepto de modo de producción no es lo suficientemente abstracto para captar los niveles universales de la evolución social. Su programa de investigación apunta así, en términos más generales, a diferenciar *principios de organización social* que pueden incluir distintos modos de producción:

“Entiendo por principios de organización aquellas innovaciones que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica del desarrollo y que institucionalizan un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad. El principio de organización de una sociedad delimita los ámbitos de posibilidades; determina, en especial, dentro de qué estructuras son posibles las transformaciones del sistema institucional, en qué medida pueden utilizarse socialmente las capacidades productivas presentes, así como estimularse la expansión de las nuevas fuerzas productivas” (Habermas, 1981, p. 155).

Para reconstruir la secuencia evolutiva de estos principios, Habermas se inspira en la psicología cognitiva evolutiva de Piaget y sigue en particular los estudios sobre el desarrollo del juicio moral de Kohlberg. Es claro que él ha allanado el terreno para una tentativa de este tipo al plantear el problema de la evolución social en términos de un proceso de aprendizaje tanto en el nivel cognitivo instrumental como en el nivel práctico moral. Bajo esta perspectiva, Habermas distingue tres estadios evolutivos. El primero es el de la *interacción simbólicamente intermediada*, en el cual lenguaje y acción se hallan entrelazados y los actores permanecen atados a su posición activa, de modo que A manifiesta con un símbolo comunicativo una expectativa de comportamiento, ante la cual B reacciona con una acción. El segundo es el estadio del *lenguaje proposicionalmente diferenciado*, en el cual lenguaje y acción se separan y los partícipes de la comunicación pueden adoptar la perspectiva “externa” del observador y regular sus expectativas recíprocas de comportamiento en términos de roles sociales que pueden intercambiarse. Finalmente, en el *estadio del lenguaje argumentativo* se pueden tematizar las pretensiones de validez vinculadas a los actos del lenguaje, con lo cual tanto los roles como las normas requieren justificación. (Habermas, 1981, p. 156-

157) Estos estadios se corresponden con los de la conciencia moral tematizados por Kohlberg: preconvencional, convencional y posconvencional. (Habermas, 1981, p. 158)

Recapitulando el recorrido que hicimos en estos dos primeros apartados, podemos decir que una de las principales líneas sobre las cuales Habermas yergue su filosofía en un diálogo crítico con Marx (y el marxismo), gira en torno de la necesidad de superar un enfoque restrictivo de la evolución de la especie humana. La idea de una autoconstitución del hombre a través del trabajo –que se criticaba en *Conocimiento e interés*– redundaba también en una perspectiva instrumentalista que lleva a sesgar la comprensión de la evolución social en términos del mero desarrollo de las fuerzas productivas, tal como se plantea en *La reconstrucción del materialismo histórico*. El concepto de “interacción”, en este sentido, vendría a aportar una perspectiva más amplia y apropiada sobre esta evolución, a la vez que proveería de una base normativa más adecuada a la teoría social –particularmente en su vertiente crítica, con pretensiones emancipatorias– que permitiría también distinguir su quehacer del de las ciencias naturales.

Según vimos, el mismo Habermas reconocía que para Marx el mero desarrollo de las fuerzas productivas no conducía a la emancipación: se requería para ello también de la praxis, vinculada con la dinámica de la lucha de clases y la organización política de la clase obrera. Habermas entiende que este espacio puede ser comprendido mejor tomando como hilo conductor la idea de un desarrollo evolutivo de las formas de la interacción humana. Este parece ser el punto central de Habermas si despejamos algunos malentendidos que genera su lectura –en ocasiones sesgada– de Marx: la dimensión interactiva de la práctica humana respondería a un proceso evolutivo con una lógica propia, esto es, relativamente autónoma respecto del desarrollo de las fuerzas productivas. Aun cuando Marx le haya dado importancia a la interacción social –vimos que Habermas lo reconocía cuando menos para su teoría de la sociedad– no habría dado cuenta de su independencia relativa y sobre todo de su sedimentación en un proceso evolutivo de aprendizaje (moral, no meramente instrumental).

4. Sistema y mundo de la vida: el planteo de *Teoría de la acción comunicativa* y el abordaje del análisis marxiano de la sociedad moderna capitalista

La lectura crítica de Marx que examinamos hasta ahora es la que predomina en los escritos de Habermas que van desde finales de la década de 1960 hasta mediados de la década de 1970.³ Ahora nos adentraremos en la crítica que formula a Marx en *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981. El interés en revisar este planteo estriba no solamente en la importancia fundamental que este libro tiene en el conjunto de la obra habermasiana, sino también en que en él la crítica a Marx toma una dirección diferente a la que revisamos hasta aquí. En efecto: esta crítica se hace ahora desde el punto de vista de la teoría de la sociedad –particularmente de las sociedades modernas capitalistas– y no desde la teoría más general de la evolución social. Así, Habermas va a enfocar su revisión de Marx en la crítica de la economía política, es decir, lo que en *La reconstrucción...* se entendía como una “teoría parcial” dentro de la teoría más general del materialismo histórico. Sin embargo, no por esto las dos críticas son enteramente independientes, puesto que la teoría de la sociedad –de la moderna en particular– se inscribe también dentro de la perspectiva evolutiva más general de Habermas que hemos reconstruido. Incluso la teoría de la sociedad que se plantea en la obra que nos ocupa, basada en la distinción entre dos niveles, el “sistema” y el “mundo de la vida”, retraduce en cierta medida los dos principios que para el filósofo alemán presidían la evolución social: trabajo e interacción. De hecho, esta teoría de la sociedad ya había sido planteada en sus contornos generales en escritos de fines de la década de 1960 como “Ciencia y técnica como ideología”, donde explícitamente se la esbozaba a partir del despliegue de los dos principios antedichos. (Habermas, 1986a, p. 71) Más allá de esto, veremos que al comparar las lecturas anteriores de Marx con la

³ Aunque ya en la obra temprana hay críticas a la teoría del valor de Marx, enfocadas en particular en la cuestión de su vigencia en el capitalismo tardío. (Habermas, 1986a, p. 81-87; 1987, p. 240-251) El análisis más sistemático del capitalismo del siglo XX se encuentra en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999), publicada en 1973. Varias ideas de esta última obra son retomadas en las consideraciones finales de *Teoría de la acción comunicativa*.

que se presenta en esta obra se pueden detectar desplazamientos conceptuales considerables.

Como anticipamos, Habermas construye una teoría de la sociedad moderna en dos niveles diferenciados, como “sistema” y como “mundo de la vida”. Lo hace en un extenso diálogo crítico con diferentes exponentes de la teoría social. La mayor parte del primer volumen de esta extensa obra está dedicado a examinar la teoría weberiana de la racionalización y su recepción posterior en el marxismo occidental –Lukács, Adorno y Horkheimer–. Habermas comparte con Weber la idea general de que las sociedades occidentales modernas pueden comprenderse en términos de la institucionalización progresiva de formas de racionalidad (racionalización), particularmente en dos dimensiones. Por un lado, una *racionalización social*, con la cual la empresa capitalista y la administración estatal moderna se estructuran de acuerdo a la racionalidad con arreglo a fines. Del otro lado, una *racionalización cultural*, con la cual las imágenes religiosas y metafísicas del mundo antes proveedoras de sentido se descentralizan en esferas culturales de valor diferenciadas: arte, moral y ciencia. Pero –entiende Habermas– Weber no habría logrado articular un concepto de racionalidad apropiado para este segundo proceso y terminó evaluando con escepticismo la fragmentación resultante de la separación de esferas, que implicaría la pérdida de un sentido unificado como el que antes proveían las tradiciones religiosas y metafísicas. Junto con la “pérdida de libertad” resultante de los procesos de racionalización social, esta “pérdida de sentido” constituiría el amargo diagnóstico weberiano de las sociedades modernas. (Habermas, 1992, I, p. 316-330)

Un pesimismo similar detecta Habermas en el decurso de la recepción de Weber por el marxismo occidental. La teoría de la cosificación del primer Lukács y la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer habrían intentado receptionar la teoría de la racionalización social de Weber bajo el tamiz de la crítica de Marx al capitalismo. Pero la integración social del proletariado en las sociedades de masas y la pérdida consecuente del sujeto político de la emancipación en el que todavía Lukács creía, junto con otros acontecimientos traumáticos para occidente como el ascenso del

nazismo, habrían ido conduciendo a la Teoría crítica a un creciente escepticismo y a una crítica de la razón instrumental sin salida aparente.

Sin embargo, Habermas sopesa que en las aporías del conjunto de estos análisis lo que subyace es un límite teórico, vinculado a la imposibilidad de rebasar el llamado “paradigma de la filosofía de la conciencia”. En éste, la noción moderna de un sujeto monológico que se relaciona con un objeto inhibe la articulación de una noción alternativa de racionalidad que realmente pueda poner límites al predominio de la razón instrumental. Por eso, el primer tomo de *Teoría de la acción comunicativa* cierra planteando la necesidad de transitar el pasaje al “paradigma de la comunicación”, que de un modo inmanente permitiría trascender la mera subjetividad en dirección de la intersubjetividad. (Habermas, 1992, I, p. 493-508) Es importante notar que esta crítica al marxismo occidental sigue en general una línea concordante con la formulada al concepto de “trabajo” de Marx en los escritos de la década de 1960. Al igual que entonces, la crítica recae en la incapacidad para articular conceptos de acción y de racionalidad que logren trascender una perspectiva meramente subjetiva e instrumental.

El segundo volumen comienza trazando el pasaje hacia el mencionado “paradigma de la comunicación”. No entraremos en detalles sobre este punto. Alcanza con señalar que Habermas retoma nuevamente los estudios de la psicología evolutiva, aunque ahora se vale fundamentalmente de la teoría de la comunicación de George Mead – donde quedaría más clara la ruptura con el paradigma del sujeto monológico – para reconstruir una teoría de la evolución de la interacción comunicativa, empezando por el lenguaje de gestos hasta la interacción regulada por normas.

En términos de una teoría de la sociedad, lo que le interesa a Habermas es mostrar el modo en el que la acción comunicativa regula determinados procesos sociales. En conexión estrecha con ello, el filósofo alemán recupera el concepto –proveniente de la fenomenología– de “mundo de la vida”. Este constituye un acervo de saber que organiza el trasfondo de la acción comunicativa, proveyendo los recursos necesarios para el logro del entendimiento: patrones de interpretación compartidos, patrones de

interacción normativas y competencias a adquirir por los individuos mediante el proceso de socialización. De ahí las tres dimensiones del mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad. La *reproducción simbólica* del mundo de la vida se efectiviza mediante la acción comunicativa en relación a las tres dimensiones mencionadas, como reproducción cultural, como integración social y como socialización. (Habermas, 1992, II, p. 195-203)

El mundo de la vida y la acción comunicativa, además, están sometidos a un proceso evolutivo que culmina en la modernidad, al que Habermas refiere como *racionalización del mundo de la vida*. Con este concepto, el autor trata de articular la dimensión cultural de la racionalización, que en el primer volumen había esbozado siguiendo el planteo weberiano. Es evidente además que la preocupación por este tema está vinculada al intento –que ya rastreamos en los escritos tempranos– por delinear una línea evolutiva en la dimensión práctico-moral de la humanidad. La racionalización del mundo de la vida se vincula con tres procesos estrechamente relacionados. En primer lugar, la diferenciación estructural entre sus componentes: cultura, sociedad y personalidad. En segundo lugar, la creciente formalización de los mismos –por ejemplo, la prevalencia de principios morales universales en el plano de la sociedad y de competencias cognitivas generales en el plano de la personalidad. Finalmente, la racionalización del mundo de la vida se vincula con la reflexividad creciente de la reproducción simbólica, cada vez más permeable al examen crítico: el mismo se manifestaría en la diferenciación de esferas culturales de valor crecientemente profesionalizadas (ciencia, moral y arte), pero también en la formalización pedagógica de la educación y en las estructuras democráticas de formación discursiva de la voluntad política. (Habermas, 1992, II, p. 206-208)

Para Habermas es particularmente importante distinguir la racionalización del mundo de la vida de otro proceso, que es la forma en la que finalmente él interpreta la “racionalización social” tematizada en el primer volumen a instancias de Weber: la

diferenciación entre sistema y mundo de la vida.⁴ Dicha diferenciación está vinculada con el proceso –que se asienta con la modernidad capitalista– por el cual algunas funciones de la reproducción del mundo de la vida, particularmente las vinculadas a su *reproducción material*, se independizan de los contextos simbólicos del mismo. Para estas funciones, la búsqueda de entendimiento comienza a resultar cada vez más onerosa (especialmente porque con el incremento de racionalidad del mundo de la vida las fuentes tradicionales de legitimación, como las grandes cosmovisiones metafísicas y religiosas, son cuestionadas y aumenta el riesgo de disenso), y tiende a ser reemplazada por otros mecanismos de coordinación de la acción que Habermas desarrolla desde la teoría de sistemas de Parsons: el *dinero* para el subsistema económico, y el *poder* para el subsistema político-estatal.⁵ Al mundo de la vida y al sistema corresponden dos formas de integración, que son respectivamente la *integración social*, que se ejecuta mediante mecanismos de acción que armonizan entre sí las orientaciones de acción de los participantes, y la *integración sistémica*, que por el contrario se realiza por mecanismos que entrelazan funcionalmente las consecuencias agregadas de la acción desde la perspectiva de un no implicado. (Habermas, 1992, II, p. 167; 253-262)

Para entender lo que sigue hay que atender a la distinción que establece Habermas entre la *lógica evolutiva* –la reconstrucción racional de un proceso evolutivo en términos de etapas inferiores y superiores, tal como la plantea la psicología evolutiva en la que vimos que nuestro autor se inspira para explicitar el desarrollo del nivel práctico-moral– y la *dinámica evolutiva* –la historia efectiva en que se desenvuelve aquella, que puede reconocer retrocesos y distorsiones. Es fundamental destacar ahora que para Habermas no sólo la racionalización del mundo de la vida se inscribe

⁴ Tengamos presente que en este punto Habermas procura hacer equilibrio entre dos posturas que considera unilaterales: la sociología comprensiva que identifica sociedad y mundo de la vida, y la teoría de sistemas que entiende a la sociedad como un sistema autorregulado, independientemente de la intervención comunicativa de los actores sociales. (Habermas, 1992, II, p. 210-217)

⁵ Habermas replantea siguiendo la teoría de sistemas el proceso de racionalización social de Weber, conceptualizado por este último en términos de la ampliación de la racionalidad con arreglo a fines. Con ello, también la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer es replanteada por Habermas en términos de una “crítica de la razón funcionalista” (tal es el subtítulo del segundo tomo de la obra).

dentro de la lógica evolutiva, sino también la diferenciación de los subsistemas. Pero esta última puede adquirir dos modalidades:

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

La primera alternativa se corresponde con la *lógica evolutiva*, es decir, con la dinámica de actualización, sin distorsiones, del potencial de la razón comunicativa. Sin embargo, la *dinámica evolutiva* de la sociedad moderna muestra *patologías*, especialmente porque “la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, y penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados”, lo cual “provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida” (Habermas, 1992, II, p. 432). Esto último es lo que Habermas entiende como *colonización del mundo de la vida*. También refiere a este proceso como la *paradoja* o la *ironía* de la racionalización, pues es la propia racionalización del mundo de la vida la que induce la autonomización de unos subsistemas que –y aquí yace la paradoja– terminan colonizando a aquel. (Habermas, 1992, II, p. 219, 263) Estamos ahora en condiciones de revisar la lectura crítica de Marx, que versa justamente sobre la interpretación de este proceso.

Habermas se adentra en la crítica marxiana del capitalismo recién en las consideraciones finales de la obra. Su objetivo en este punto es determinar si el análisis de Marx permite explicar satisfactoriamente la colonización del mundo de la vida por el sistema:

“tal vez la referencia a una dominación económica de clase que se atrinchera tras la dinámica específica y anónima de un proceso de realización del capital, desconectado de toda orientación conforme a valores de uso, pueda explicar por qué los imperativos que Weber asocia con la expresión “burocratización” contagian de tal suerte los ámbitos de acción estructurados comunicativamente” (Habermas, 1992, II, p. 466).

Habermas procura entonces ofrecer una interpretación de la crítica de la economía política marxiana en términos de su distinción entre sistema y mundo de la vida. Nos limitaremos aquí a ofrecer un bosquejo de la misma, para centrarnos a continuación en las críticas que le formula. El heredero de la teoría crítica parte del análisis marxiano de la forma-mercancía y su carácter dual, al que reconoce una superioridad respecto a otros planteamientos por lograr conectar en un mismo plano los dos niveles de la teoría de la sociedad: el del sistema y el del mundo de la vida. Así, “la teoría del valor nos suministra reglas que nos permiten traducir enunciados sistémicos (sobre relaciones anónimas de valor) en enunciados históricos sobre relaciones de interacción entre clases sociales” (Habermas, 1992, II, p. 475). Marx habría intentado mostrar cómo la explotación de clase y la enajenación de los productores quedan encubiertas con el capitalismo en términos objetivistas, al contrario de lo que ocurría en las sociedades estructuradas políticamente, donde la lucha de clases se manifestaba directamente en el plano de la pugna de intereses de los grupos sociales. Por ejemplo, con el concepto de “trabajo abstracto”, Marx habría denotado el proceso de monetarización de la fuerza de trabajo, con el cual el trabajo humano se pone a disposición de unos imperativos sistémicos cuya reproducción se autonomiza, desplazando las iniciativas y las formas de cooperación preexistentes entre los trabajadores –la reproducción simbólica del mundo de la vida–. Al poner de manifiesto que la fuerza de trabajo no es una mercancía como cualquier otra, Marx habría alertado críticamente sobre el proceso de cosificación y el empobrecimiento de los “mundos de vida” de los trabajadores implicado en la conversión del “trabajo concreto” en “trabajo abstracto”. La teoría del valor lograría conectar así el análisis del subsistema económico que se ha autonomizado con sus repercusiones en los mundos de vida de los trabajadores, que se empobrecen y destruyen al quedar subsumidos en los imperativos de aquel. (Habermas, 1992, II, p. 472-479)

5. La lectura en clave romántico-utópica de Marx y las ambigüedades de la perspectiva de Habermas sobre el capitalismo

Examinemos ahora con detenimiento las debilidades que imputa Habermas al modo en que Marx habría abordado la relación entre sistema y mundo de la vida. La primera crítica que plantea radica en que Marx habría concebido la unidad entre sistema y mundo de la vida como una totalidad que ha sido desgarrada y que se haría necesario recuperar. De este modo, el capitalismo como proceso de acumulación indiferente a los valores de uso se presentaría como una mera apariencia: “el sistema capitalista no es otra cosa que la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche” (Habermas, 1992, II, p. 479). El problema es que entonces Marx desconoce el carácter evolutivamente progresivo que representa la diferenciación de los subsistemas respecto del mundo de la vida: “este enfoque interpretativo impide que aflore la cuestión de si las esferas sistémicas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal no representan también un nivel de integración superior y evolutivamente ventajoso frente a las sociedades organizadas estatalmente” (Habermas, 1992, II, p. 480). Esta debilidad repercutiría en la teoría de la revolución: se desprendería de ella una visión ingenua en la que una “vanguardia” moviliza al trabajo vivo contra el trabajo muerto –el capital y su encarnación en la maquinaria, por ejemplo– para conducir al triunfo del mundo de la vida sobre el sistema. (Habermas, 1992, II, p. 480-481)

Desde la perspectiva del filósofo alemán, parece que la de Marx se trata de una visión romántica que no atiende al paso evolutivo que significa la aparición de las esferas de integración sistémica. Esta perspectiva emancipatoria presupondría una sociedad en la que los sujetos interactuarían comunicativamente en todos los planos, y particularmente en el espacio de trabajo. Algo que para Habermas –que sigue a Weber en este punto– viene excluido por factores como la división del trabajo y la introducción de la ciencia y la tecnología, que implican cierta organización vertical-disciplinaria que no puede depender de las relaciones espontáneas entre los obreros.

En lo que sigue, no sólo vamos a objetar esta crítica, sino que también vamos a volverla contra el propio Habermas. Siguiendo en cierta medida la crítica de Marcuse a Weber,⁶ y sobre todo la que Postone,⁷ a instancias también de Marx, le plantea al propio Habermas, vamos a indicar cómo el análisis marxiano, centrado en la dinámica específica del capital, permite descifrar posibilidades que la base tecnológica-organizacional del capitalismo abre pero no puede aprovechar completamente. Este análisis no sólo no supone la restauración de una unidad sustancial entre sistema y mundo de la vida, sino que además permitiría distinguir mejor que Habermas las formas “patológicas” que implica la producción capitalista de otras formas posibles, igualmente “diferenciadas”.

Empecemos señalando que la crítica de Habermas se basa en una lectura en exceso romántica del planteamiento de Marx. Sin adentrarnos en desarrollos excesivos, entendemos que un análisis riguroso de los capítulos de *El capital* dedicados a la manufactura y a la Gran industria pone de manifiesto que para él las formas de organización de la producción que impulsa el capitalismo no son ya reversibles, aunque sí transformables. Así como la manufactura, con la división del trabajo, pone en crisis la figura del obrero artesanal, la gran industria echa por tierra la figura del obrero que todavía conduce el proceso productivo a través de su herramienta. Sobre lo primero, ya en *Miseria de la filosofía*, un escrito relativamente temprano (1847), Marx criticaba la visión proudhoniana que añoraba recomponer los viejos oficios artesanales:

⁶ Me refiero al reproche de Marcuse a Weber por haber naturalizado la “racionalización capitalista” como si fuera la “racionalización” *per se*, al partir de un concepto de racionalidad meramente formal, como adecuación de medios a fines. (Marcuse, 1966, p. 10-24)

⁷ Partiendo del mismo punto que Habermas (el carácter dual de la forma mercancía), Postone desarrolla las categorías de Marx poniendo de manifiesto el carácter abstracto e impersonal de las formas de dominación del capitalismo, las cuales, a diferencia de lo que supone Habermas, no serían la mera expresión fantasmal de unas relaciones de clase fetichizadas sino que constituyen estructuras de dominación que se imponen sobre los sujetos y los grupos sociales. Estas estructuras entrañarían una pauta de racionalización tan patológica como contradictoria, lo cual acarrearía la posibilidad de su superación en una sociedad poscapitalista. A partir de aquí, este autor vuelve a Marx contra el propio Habermas, señalando que este último “no ha distinguido en absoluto entre las formas de la producción y del crecimiento desarrolladas en el capitalismo y otras formas posibles «diferenciadas»” (Postone, 2006, p. 337).

“Lo que caracteriza la división del trabajo en el taller automático es que el trabajo ha perdido en él todo carácter de especialidad (...) El taller automático borra las especies y el idiotismo de oficio. Proudhon, que no ha comprendido tan siquiera este solo lado revolucionario del taller automático, da un paso atrás, y propone al obrero que ejecute, no sólo la duodécima parte de un alfiler, sino sucesivamente todas las doce partes. De este modo el obrero llegaría a la ciencia y a la conciencia del alfiler” (Marx, 1984, p. 159).

En *El capital* este tema se replantea en términos, primero, del desarrollo del obrero social a expensas del obrero individual que tiene lugar ya en los inicios de la manufactura, cuando se extiende la división del trabajo. (Marx, 2003, p. 439-440) Y, en segundo lugar, Marx delinea un segundo estadio, el de la Gran industria (tras la revolución industrial inglesa), en el cual la maquinaria reemplaza al obrero parcial y su herramienta, propios del período manufacturero. La maquinaria para Marx es revolucionaria porque en ella se objetivan los conocimientos científicos y tecnológicos de la especie humana, en contraposición al trabajo meramente individual. Además el desarrollo de la maquinaria, que requiere competencias abstractas y generales y no especiales como las del obrero manufacturero, permite romper con la adscripción del trabajador a una tarea única y repetitiva e, incluso, a un único oficio a ser realizado de modo vitalicio. (Marx, 2003, p. 512-513) En la medida, no obstante, en que la maquinaria es controlada por el capital, se extienden sus efectos patológicos. Así, Marx tiene presente siempre la diferencia entre el uso capitalista de la maquinaria y su posible uso en una sociedad organizada bajo otras relaciones sociales:

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

Esta valoración positiva de las posibilidades de la maquinaria muestra lo lejos que está Marx de pretender movilizar sin más al trabajo vivo frente al trabajo muerto para recomponer una supuesta unidad sustancial perdida. Como se pone de manifiesto en

los *Grundrisse*, es justamente el desarrollo del sistema automático de maquinaria (trabajo muerto) el que, reduciendo el tiempo de trabajo necesario a un mínimo, torna posible desprenderse de un capital todavía dependiente del plusvalor y, por tanto, de una explotación del trabajo que se ha tornado anacrónica desde el punto de vista de la tecnología disponible:

“En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez –su power effectiveness– no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología (...) *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma” (Marx, 2001b, Vol. 2, p. 227-228).

Por esto mismo, lejos está también Marx de querer simplemente reemplazar el reino de la necesidad por el reino de la libertad, como señala también Habermas (1992, II, p. 481) en la misma línea argumentativa. Como plantea en un famoso pasaje del libro III de *El capital*, el reino de la libertad no reemplaza sino que se apoya en un reino de la necesidad que –gracias a los incrementos de productividad logrados en el capitalismo– progresivamente se reduce. (Marx, 2006, p. 1044)

Para continuar, veamos la segunda crítica que Habermas imputa a la teoría de Marx, pues sigue la misma línea. Esta sostiene que el coautor del *Manifiesto comunista* “carece de criterios con que distinguir entre la destrucción de las formas tradicionales de vida y la cosificación de los mundos de la vida postradicionales” (Habermas, 1992, II, p. 481). Esta crítica arrastra el inconveniente que ya señalamos a la primera: supone una lectura cuasi romántica de Marx que parece difícil de sostener. Habermas hace alusión primero a los Manuscritos de París de 1844, donde el concepto de “alienación” tomaría como base normativa el modelo expresivista de la subjetividad creadora del artesano o el artista.⁸ Y luego señala que Marx abandonó en su madurez este modelo,

⁸ Es casi un lugar común en las lecturas más románticas de Marx –sean críticas o no– interpretar su obra a través de los Manuscritos de París y su concepto de “trabajo enajenado”, que supuestamente presupondría la idea de una subjetividad que se expresaría íntegramente y sin mediaciones a través de sus productos –su modelo sería el artesano o el artista– (por ejemplo, Honneth, 1982; Méda, 1998, p.

ya que con la teoría del valor la base normativa de la crítica la pasa a constituir el principio formal de justicia distributiva que subyace en el intercambio de equivalentes. (Habermas, 1992, II, p. 482) Nuevamente, llama la atención esta lectura, que parece más cercana a teorías como la de Proudhon, de quien Marx se mofaba señalando que “el valor relativo, medido por el tiempo de trabajo, es fatalmente la fórmula de la esclavitud moderna del obrero, en vez de ser, como Proudhon dice, «la teoría revolucionaria» de la emancipación del proletariado” (Marx, 1984, p. 70). La base normativa de Marx parece estar más bien, como ya señalamos antes, en las posibilidades que se van gestando con la producción capitalista pero que este sistema no consigue aprovechar: una fuerza de trabajo con capacidades más generales e intercambiables⁹ (en cierto sentido opuestas a las que presupone el artesanado) y, sobre todo, el desarrollo científico-tecnológico, que, como ya vimos en los *Grundrisse*, torna caduca la ley del valor y con ella al principio de justicia distributiva formal subyacente en la misma. Es otro efecto claro del desarrollo de unas fuerzas productivas cada vez más sociales y generales: vuelve anacrónico el principio de justicia consistente en dar a cada uno según su aporte individual de trabajo.

Podemos notar ahora que entre las críticas realizadas a Marx en escritos como *Conocimiento e interés*, y la esbozada ahora en *Teoría de la acción comunicativa* hay un matiz diferente. Aunque esta crítica se plantea, como ya dijimos, en otro terreno de indagación –lo cual introduce dificultades en la comparación– no puede dejar de percibirse que Habermas ha pasado de reprocharle a Marx una perspectiva unidimensionalmente instrumentalista sobre el desarrollo de la especie humana a

81-92). Es llamativo también que estas lecturas no aludan en general a un concepto central en estos escritos: el de “ser genérico”, que ya mencionamos. Aunque no podemos desarrollar aquí este punto, cabe al menos arriesgar la hipótesis de que si, como Marx afirma, el fin del trabajo enajenado supone también la realización de la esencia genérica –es decir, en tanto especie– del hombre (Marx, 1997, p. 114-117), entonces las capacidades productivas cuyo desarrollo el pensador alemán presupone son también generales, sociales, abstractas –y no las de los oficios artesanales particulares–. En este punto, se podría trazar una continuidad con la obra de madurez, pero, claro, muy alejada de la lectura en clave “romántica” dominante de los Manuscritos de París.

⁹ Vale la pena notar que esta lectura de Marx confluye en un aspecto importante con la tesis habermasiana sobre la racionalización del mundo de la vida, que implica el desarrollo al nivel de la personalidad de competencias cognitivas más formales y abstractas.

objectarle una visión en exceso romántica, que no atiende al progreso evolutivo que representan los subsistemas organizados funcionalmente. Lo que parece haber cambiado es la interpretación habermasiana del concepto de “trabajo” de Marx: el mismo ya no sería meramente instrumental sino que poseería también –como vimos que le planteaban algunos críticos como Honneth– una dimensión normativa. Es esta última la que ahora se hace objeto de reproche. Pues con la modernidad y la definitiva diferenciación entre sistema y mundo de la vida, Habermas considera que el trabajo ha sido irremediablemente subsumido en términos funcionales. Así, la dimensión normativa en Habermas se desplaza: queda anclada en un mundo de la vida también diferenciado y racionalizado en su interior. Es en este punto donde la crítica temprana de Habermas y la formulada aquí vuelven a converger: Marx no habría reconocido la lógica evolutiva de la interacción humana que culmina en la racionalización moderna del mundo de la vida.

Este cambio de sesgo interpretativo no nos debe llevar, sin embargo, a afirmar que esta nueva lectura de Marx sea contradictoria con la que anteriormente sostenía nuestro autor. De hecho, vimos que el mismo Habermas reconocía en *Conocimiento e interés* que la teoría de la sociedad de Marx suponía una lectura más rica, en la que las formas de la interacción social no quedaban subsumidas en la acción instrumental. Pero ahora Habermas señala un deslizamiento incluso más radical: hasta tal punto Marx se aferraría a un concepto ontológico-normativo de “trabajo” que perdería de vista su irremediable devenir instrumental-funcional.

Ya explicamos por qué esta nueva lectura de Marx nos parece difícilmente sostenible. Si remarcamos en particular este punto, no es por una mera cuestión exegética, sino también porque creemos que Habermas pudo haber hecho un uso más interesante de Marx para precisar el modo de funcionamiento del subsistema económico. Su visión del mismo a partir de la lectura de Parsons es sorprendentemente pobre. La teoría del dinero como medio de control –desarrollada en apenas cinco páginas de una obra que tiene más de mil– permite una caracterización más bien negativa: el dinero reemplazaría la forma de interacción

comunicativa basada en la búsqueda de entendimiento por un mecanismo abstracto y automático, basado en las necesidades egoístas de los actores. Ahora bien: ¿en qué sentido este tipo de regulación del subsistema económico y sus relaciones con el entorno representa un progreso evolutivo tal que incluso pensar alternativas al mismo sería caer en romanticismos utópicos? ¿En el sentido de que ahora la satisfacción de las necesidades de las economías domésticas supone el intercambio de dinero? ¿O en el sentido más específico de que la venta de la fuerza de trabajo como una mercancía más es el único modo de satisfacer las necesidades? ¿Y el dinero como medio de control supone además la ganancia capitalista como fin de la producción y de la economía en general? Y respecto de la integración funcional del trabajo: ¿Cómo distinguir los aspectos evolutivos “positivos” de esta integración de los que responden a necesidades patológicas del sistema capitalista? El análisis habermasiano permanece en un nivel tan abstracto que no permite responder preguntas de este calibre, que exigirían diferenciar más claramente aquellos desarrollos del capitalismo moderno que ya son irreversibles –la lógica evolutiva– y aquellos que dependen de su estructura patológica –la dinámica evolutiva–.

Una lectura más rica y matizada de la crítica de la economía política de Marx –como la que apenas insinuamos aquí– permitiría complejizar el abordaje del subsistema económico-productivo y tratar con más cuidado estas cuestiones. Al distinguir entre la forma específica que adquiere la producción capitalista –por ejemplo, su particular uso de la tecnología– y otras posibilidades de la misma base material, Marx consigue diferenciar de un modo más claro que los mentores de Habermas –Weber y Parsons– la racionalización (sin más adjetivos) de la racionalización “patológica”, propiamente capitalista. Lo mismo sucede con la venta de la fuerza de trabajo como elemento cardinal de la satisfacción de las necesidades de los trabajadores: la reducción del tiempo de trabajo necesario que conllevan los aumentos de productividad la van transformando en un anacronismo que sólo se explica por la dinámica irracional del sistema y los intereses de clase dominantes. Esto, al menos en el terreno más estudiado por Marx, el de la producción, el trabajo y el subsistema económico, donde

Habermas –a mi juicio– se ciñe demasiado a la teoría weberiana de la racionalización y a la teoría de sistemas, perdiendo en buena medida potencial crítico. Su análisis de las patologías de la modernidad es así sumamente acotado: se detiene ante los límites de la fábrica –tal vez lo mismo podría aplicarse, aunque no es nuestro tema aquí, a su análisis del medio “poder” para el subsistema político-administrativo–.

Es interesante notar que, a pesar de sus críticas, Habermas acepta la idea marxiana de que es la dinámica evolutiva propia del capitalismo la que explica en última instancia los procesos de cosificación de las sociedades modernas. Esto puede apreciarse leyendo entrelíneas las críticas finales que hace al marxismo en *Teoría de la acción comunicativa*, que aquí no indagaremos en detalle. Habermas señala las dificultades que para un marxismo en exceso economicista entraña la comprensión de fenómenos propios del capitalismo tardío como la intervención del Estado, la democracia de masas, la pacificación del conflicto de clases, etc., así como tendencias a la crisis no directamente económicas como las de legitimación política, de pérdida de motivación, etc. Sin embargo, al mismo tiempo acepta que estas dinámicas siguen estando conectadas, en última instancia, con la estructura de clases y el tipo de desarrollo que exige el capitalismo. De este modo, los problemas que tematiza Habermas en términos de la extensión de los subsistemas y la afectación de la reproducción simbólica del mundo de la vida, no dejan de estar vinculados estrechamente con la forma específicamente capitalista en que se desenvuelve la reproducción material de dichos mundos vitales.

A mi juicio, subyace aquí una ambigüedad en el planteo de Habermas que no está completamente resuelta. Pues por un lado tematiza la cosificación “patológica” en términos de una ampliación de la lógica sistémica-capitalista hacia el ámbito de la reproducción simbólica del mundo de la vida, lo que hace suponer que la mediación capitalista de la reproducción material es un proceso evolutivo “normal”. Pero por otro lado, no deja de imputar esta ampliación a la forma específicamente capitalista en que es mediada la reproducción material, cuyo carácter conflictivo *se desplaza* en el capitalismo tardío para reaparecer en la esfera de la reproducción simbólica del

mundo de la vida. Lo llamativo es que a pesar de esto y como ya señalamos, Habermas no se preocupa demasiado por determinar la especificidad de la forma capitalista de mediar la reproducción material (como hizo por ejemplo Marx a través de la teoría del valor), ni mucho menos por establecer otras formas posibles. De ahí el diagnóstico de un mundo de la vida siempre amenazado por un sistema que se despliega más allá de los límites teóricamente aceptables. Este mundo de la vida parece así condenado, en el mejor de los casos, a resistir las consecuencias del capitalismo, sin que quede claro si tiene también elementos para cuestionar sus causas.

De aquí se sigue un posicionamiento político cuando menos ambiguo de Habermas frente al capitalismo, que puede interpretarse de distintas maneras. Puede que el filósofo alemán simplemente se haya resignado frente a la posibilidad de un cambio del sistema económico en el mediano plazo, propugnando ante el mismo una estrategia de tipo defensiva. Pero puede ser también que Habermas haya decidido dejar la cuestión abierta, manteniendo cierta esperanza de que las interacciones de un mundo de la vida racionalizado y vigorizado puedan en algún momento abrir el terreno para una interrogación que alcance incluso a las formas injustas y en ocasiones destructivas que adquiere la reproducción material en el capitalismo.

6. Consideraciones finales: Habermas y el capitalismo actual

En este escrito, hemos reconstruido dos grandes líneas a través de las cuales Habermas no sólo interpreta a Marx sino que también va delineando, en un diálogo crítico, su propia teoría de la sociedad. Una primera línea, desarrollada en una serie de trabajos entre fines de la década de 1960 y mediados de la de 1970, se enfoca en la teoría de la evolución social de Marx. Según Habermas, el autor de *El capital* incurre en un reduccionismo categorial, al leer esta evolución en clave del concepto de “trabajo”, entendido como acción instrumental. En contraposición, Habermas trata de reformular la teoría de la evolución humana, procurando hacer un aporte dentro de la tradición del denominado “materialismo histórico”. El punto central de su replanteo estriba justamente en la introducción del concepto de “interacción”, a partir del cual el

desarrollo de la especie humana puede ser analizado en términos no sólo de la capacidad de control del entorno natural y social (trabajo), sino también de las formas prácticas en las que los sujetos interactúan en vistas de alcanzar acuerdos intersubjetivos (interacción).

La segunda línea se desarrolla particularmente en *Teoría de la acción comunicativa*, y aborda la crítica de la economía política marxiana para escudriñar el fenómeno de la colonización del mundo de la vida por el sistema en las sociedades modernas. En este terreno de indagación, por cierto más específico que el de la primera línea, Habermas modifica en buena medida las directrices de su primera interpretación de Marx. Ahora Habermas le reconoce a su concepto de “trabajo” elementos vinculados a formas de interacción e integración social, así como una dimensión normativa subyacente. Pero por esto mismo, le reprocha a este concepto de “trabajo” un carácter utópico y romántico, ya vuelto anacrónico con los procesos de racionalización que caracterizan a las sociedades modernas.

Podemos interpretar que con ambas críticas Habermas procura mostrar los límites de un pensamiento todavía atrapado en el “paradigma de la producción” (1985: 99-108). La primera crítica se enfoca en el carácter unidimensionalmente instrumental del concepto de “trabajo”; la segunda reconoce un concepto más amplio, pero a la vez le critica su desajuste respecto de la evolución social de las sociedades modernas. Con el concepto de “acción comunicativa”, Habermas procura así plantear un concepto de acción alternativo al meramente instrumental, pero a la vez vinculado al potencial emancipatorio abierto por la racionalización cultural que conllevaría la modernidad.

Sin haber desarrollado en detalle aquí los planteos de Marx realizamos algunas indicaciones generales para demostrar cierto sesgo en las dos líneas interpretativas. Particularmente, confrontamos la lectura planteada en *Teoría de la acción comunicativa* porque entendemos que el análisis de Marx permite determinar el carácter sesgado y patológico de la racionalización capitalista de un modo superior al que Habermas esboza siguiendo a Weber y Parsons –al menos en lo que al “subsistema económico” refiere–. De hecho, el mismo Habermas reconoce esto y tiene que volver a

Marx para explicar la colonización del mundo de la vida por el sistema. Pero este recurso no hace sino poner de manifiesto las ambigüedades teóricas –y políticas– del propio planteo de Habermas. Si es el capitalismo el que explica la dinámica evolutiva patológica de la modernidad, entonces la colonización de las funciones vinculadas a la reproducción simbólica del mundo de la vida tiene su causa, en última instancia, en el ámbito de la reproducción material. Lo curioso es que la teoría de la sociedad de Habermas, que ha separado con tabiques la reproducción material y la reproducción simbólica, y que ha concedido demasiado a la teoría weberiana de la racionalización y a la teoría de sistemas en lo que a la primera se refiere, ofrece ya pocos elementos para escudriñar críticamente la forma capitalista de mediar la reproducción material.

En mi opinión, este planteo de Habermas no deja de estar ceñido a las condiciones espacio-temporales de su producción. En efecto, su análisis del capitalismo tardío toma como base el Estado Social de posguerra en los países europeos, donde según él el conflicto de clases y los problemas en torno de la reproducción material de la sociedad han sido institucionalizados y neutralizados al menos parcialmente. (Habermas, 1992, II, p. 492-493) Este diagnóstico, que ya de por sí pecaba de cierto eurocentrismo, hoy parece ser puesto en cuestión con el ascenso del neoliberalismo, el aumento descomunal de la desigualdad, la creciente precarización del trabajo y la crisis del Estado de bienestar.

El mismo Habermas, apenas unos años después de la publicación de su gran obra, hizo un diagnóstico crítico de este escenario. Con el trasfondo de una creciente desocupación y precarización del trabajo, planteó que se asistía al “fin de la utopía de la sociedad del trabajo”, tanto en su forma socialista clásica –el autogobierno de los trabajadores– como en su forma socialdemócrata –en términos de sociedad de pleno empleo. (Habermas, 1988, p. 116-124) Resulta particularmente interesante que el filósofo alemán haya visto con beneplácito la posibilidad de instaurar un ingreso mínimo garantizado, que redefiniría el umbral de intercambio entre sistema y mundo de la vida al independizar la reproducción material del mercado de trabajo. (Habermas, 1988, p. 129-130)

Acordamos en este punto con el autor, así como con su exhortación de avanzar aún más en esa línea, afirmando los lazos de solidaridad en los mundos vitales de modo de fortalecerlos en relación al mercado capitalista y al sistema administrativo. Aun así, creemos que habría que dar un paso más. En el planteo de Habermas, pareciera que la deliberación democrática tuviera que detenerse frente a los dictados del dinero en el subsistema económico. En mi opinión, esto es un error. La inminencia de una catástrofe ecológica como consecuencia del cambio climático junto con otros procesos en curso –por ejemplo, el avance en la privatización del patrimonio cognoscitivo de la humanidad mediante la extensión abusiva de las leyes de propiedad intelectual– urgen a que cuestiones referidas a qué producir, cómo y con qué directrices deban deliberarse –cuando menos parcialmente– colectivamente en la esfera pública. El ingreso garantizado ya pondría coto al avance del subsistema económico; el segundo paso que esbozamos iría incluso más allá, en una dirección decidida de ampliación de la esfera democrática.

Estas reflexiones finales pueden parecer en exceso utópicas, y en cierta medida lo son. Pero consideramos que la época que estamos atravesando, en la que proliferan predicciones catastróficas, en cierto sentido está demandando nuevas energías utópicas. Resulta algo alentador que en el contexto mundial actual signado por la emergencia de la pandemia del Covid-19 hayan emergido con cierta fuerza en la esfera pública los debates en torno de la instauración de una renta universal garantizada y sobre los efectos destructivos que sobre el medio ambiente tiene el crecimiento económico. En cualquier caso, lo que está en juego es si las civilizaciones modernas poseen –como en principio pensaba de un modo optimista Habermas– los recursos cognoscitivos y morales para hacer frente a los desafíos evolutivos que plantea su mismo desarrollo o si, por el contrario, se hundirán como efecto de la dialéctica destructiva de una ilustración irreflexiva.

Referencias

- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1986a). Ciencia y técnica como ideología. En J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 53-112). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986b). Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena. En J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 11-51). Madrid: Tecnos,.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1988). La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas. En J. Habermas, *Escritos políticos* (pp. 113-134). Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa* (2 Tomos). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Honneth, A. (1982). Work and instrumental action. *New German Critique*, 26, 31-54.
- Marcuse, H. (1966). Industrialización y capitalismo en Max Weber. En H. Marcuse, *La sociedad industrial y el marxismo* (pp. 7-36). Buenos Aires: Quintaria.
- Marx, K. (1984). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Orbis.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. (2001a). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 Vols.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2003). *El capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Marx, K. (2006). *El capital. Tomo III: El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI.
- Méda, D. (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Noguera Ferrer, J. (1998). *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social: la aportación de las tradiciones marxistas*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.