

# Trabajo e interacción: la crítica de Habermas a Marx<sup>1</sup>

Omar Aguilar N.<sup>2</sup>

[en *Revista de la Academia* N°3, otoño 1998, pp 77-105]

La serie de transformaciones socioculturales que parecen verificarse en las sociedades industriales, así como las rupturas en el paradigma de base de la modernidad, han terminado por la idea sobre el carácter central del trabajo en la constitución de lo humano que había sido asumida por el pensamiento moderno. Si la tan mentada crisis de la modernidad supone de alguna manera también una crisis del trabajo en tanto actividad típicamente humana y en tanto categoría científica, resulta interesante analizar en qué medida la formulación de la teoría social habermasiana -la que a nuestro juicio representa uno de los intentos más claros de asumir las críticas a la modernidad- resitúa la categoría de trabajo.

Como es sabido, fue Marx quien elevó la categoría de Trabajo a un lugar de primera importancia dentro de la teoría sociológica, no sólo reconociendo -al igual que lo hiciera la economía política clásica- que constituía el fundamento de todo valor, sino además radicalizando la idea hegeliana del trabajo como proceso de autoproducción donde se revela lo específico del ser humano. Lo importante es que para Marx el trabajo no se reduce a una mera actividad laboral u ocupación sino que ante todo constituye un proceso de autodesarrollo. El trabajo no sería sólo una transformación de la naturaleza sino también involucra una autotransformación del propio ser humano.

Si de alguna manera es Marx quien mejor representa las ideas nucleares de la modernidad como un proyecto de emancipación sustentado en la categoría de trabajo social y si, al mismo tiempo, es Habermas quien asume el desafío de las preocupaciones en torno a la crisis de la modernidad; será por lo tanto en una discusión con la teoría marxista del trabajo donde Habermas va a buscar elementos para una reformulación de la teoría social contemporánea. Así, en el programa de investigación habermasiano tiene una importancia central el intento de reconstrucción del marco teórico con el cual Marx elaborara su crítica a la sociedad capitalista. En este contexto, la base de su reconstrucción, como veremos, radica en la introducción de una distinción que Marx -a juicio de Habermas- no fue capaz de elaborar: la distinción entre trabajo e interacción. Este intento de reconstruir el materialismo histórico obedece a una postura crítica de Habermas ante la concepción marxista de la praxis humana, la que según él consistiría más bien en una reducción de esta última a simple *techné*.

## 1. RAZÓN Y ACCIÓN

Pero ¿cuál ha sido la forma de pensar la praxis?, ¿cuál es la relación que es posible establecer entre razón y acción? El pensamiento clásico concebía tres esferas distintas del ser: la praxis, la teoría y la poiesis. Especialmente en su versión aristotélica, la política conformaba una suerte de continuo con la ética, vale decir, buscaba asegurar un orden de conducta virtuosa entre los ciudadanos de la polis. Esto significa que en la concepción clásica la política tenía una intención práctica, correspondía al mundo de la praxis, y por lo tanto no podía ser considerada como una ciencia (una episteme) ya que los elementos normativos eran parte constitutiva de ella. En este sentido la praxis era uno de las tres formas de conocimientos que identificaba el

---

<sup>1</sup> Este artículo es una adaptación del capítulo II de la tesis para optar al título profesional de sociólogo: *Trabajo y acción comunicativa. Un estudio exploratorio de la teoría de Jürgen Habermas*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, mayo de 1994.

<sup>2</sup> Sociólogo y Licenciado en sociología, Universidad de Chile; Magister en sociología, Universidad Católica de Lovaina.

pensamiento clásico, siendo los otros dos los que correspondían al conocimiento teórico (la teoría); que no tenía como objetivo la acción político-moral como sucedía con el conocimiento práctico (la política) sino que perseguía la contemplación, siendo en ese sentido una episteme propiamente tal. El tercer tipo de conocimiento era el conocimiento productivo, la poiesis, que correspondía a la producción de artefactos útiles (la techné). Esta constelación de conocimiento práctico, teórico y productivo se altera con el advenimiento de la modernidad, especialmente cuando se constituye un discurso pretendidamente científico de la política<sup>3</sup>. En el pensamiento clásico, por ejemplo, encontramos los conceptos de teoría contemplativa y de techné exenta de teoría, sin embargo en la concepción moderna ellos son reemplazados por los conceptos de teoría científica y de tecnología de base teórica. A la vez, se transforma el concepto de conocimiento práctico, lo que aparece ya delineado en Hobbes, donde la esfera de lo práctico queda absorbida por la esfera de lo técnico debido a que un conocimiento adecuado de la naturaleza humana permitiría asegurar una ordenación adecuada de la vida. En este sentido, si para Aristóteles la praxis consistía en el problema práctico de la vida virtuosa de los ciudadanos de la polis, en el pensamiento moderno el problema es un problema técnico: cómo regular la interacción social para asegurar el orden y el bienestar de los ciudadanos del Estado.

Desde Max Weber se supone que para que la ciencia social aspire a ser realmente ciencia debe asumir como condición necesaria el supuesto de neutralidad valorativa, es decir, renunciar a los elementos normativos, cuestión que no ocurría con el pensamiento clásico. De esta forma el positivismo -la mejor expresión de esta intención- llevó a cabo una contundente crítica contra los grandes esquemas filosóficos normativos que a su juicio eran pura ideología, tratando de distinguir los hechos de los valores. Suponía que en esto continuaba con la tradición iluminista, sin embargo, en esta última tradición la razón era claramente considerada con una intención práctica: la emancipación humana. En la matriz positivista en cambio, la relación de la razón con la acción, de la teoría con la práctica, sólo se concibe en términos del potencial para pronósticos y tecnología (tal como sucede con las teorías empíricas). Vale decir, la razón está limitada en el plano de la teoría al empleo desinteresado del método científico (la idea de la razón como valorativamente neutral) y en el plano de la práctica está limitada a la aplicación predictiva y tecnológica del conocimiento empírico resultante. De este modo la razón se restringe a la *Razón Científica* y su única relación con la práctica es la *Técnica*. Desde este punto de vista "...aquellos criterios que no puedan plantearse y resolverse en forma de tareas técnicas no tienen derecho a esperar de la teoría ninguna respuesta"<sup>4</sup>.

Habermas discute el supuesto carácter neutral del positivismo ya que éste, al privilegiar la racionalidad científico-tecnológica, está reflejando un interés particular, encubre un compromiso con la racionalidad tecnológica y, de ese modo, toma partido por una forma particular de racionalización. Habermas devela el hecho de que el positivismo entiende la práctica sólo como la extensión y racionalización de nuestro control sobre los procesos naturales y sociales. Para el sociólogo alemán, la expresión suprema de la conciencia tecnocrática es la idea de una organización cibernéticamente autorregulada de la sociedad. Por otra parte, tampoco le es ajena al positivismo una filosofía de la historia (aunque no lo mencione explícitamente). En efecto, ella descansa en la tesis (cuestionable por cierto) de que los hombres podrán gobernar sus propios destinos en la medida en que se apliquen técnicas de organización social.

Esta transformación de las cuestiones prácticas en cuestiones técnicas se ve reflejado, por ejemplo, en la esfera política a través de los modelos de la decisión racional y los modelos tecnocráticos de la práctica política; así como en la cada vez más débil creencia en la existencia de una opinión pública ilustrada, tal como fuera concebida por el liberalismo, modelo en

---

<sup>3</sup> Cf.. Habermas, J.: "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía", en Habermas, J., *Teoría y Praxis*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

<sup>4</sup> J. Habermas: "Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y Praxis en la civilización científica", en J. Habermas, op. cit. pág. 298

el que la racionalización del poder se realizaba mediante una discusión pública con intención crítica y garantizada institucionalmente. A esto Habermas propone un modelo de "dialéctica de voluntad ilustrada y potencialmente autoconciente", vale decir, una mediación racional entre progreso técnico y dirección de la vida social, para lo cual los procesos de toma de decisiones deben quedar basados en una discusión general y pública libre de dominio

## 2. TRABAJO E INTERACCIÓN: LA CRÍTICA A MARX

Marx también plantea el tema de la relación entre la razón y la acción. Desde su punto de vista, y tal como lo expresara en la famosa decimoprimer tesis sobre Feuerbach, los filósofos sólo se habían limitado a interpretar el mundo de diversas maneras, cuando de lo que se trataba era de transformarlo. Ahora bien, la concepción marxista de la praxis humana tiene como eje articulador la noción de trabajo. La centralidad de esta noción queda claramente definida en la primera de las tesis sobre Feuerbach, en donde la gran crítica que Marx realiza a todo el materialismo anterior al suyo es que no fue capaz de concebir la praxis como lo que es, vale decir, como aquella *actividad sensible humana* base de la reproducción de la especie.

Como se sabe, para Marx el trabajo humano permite construir el mundo. Esto significa que el hombre sólo puede exteriorizar su vida en los objetos reales sensibles. Dicha actividad objetiva representa una realización trascendental mediante la cual el hombre construye un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de objetividad de los objetos posibles. Esta realización trascendental está enraizada en los procesos reales de trabajo. Tal como señala Marx en *El Capital*, el trabajo constituye una mediación entre la naturaleza objetiva y la naturaleza subjetiva, de modo que la naturaleza circundante se constituye en naturaleza objetiva para nosotros gracias al trabajo social.

Sin embargo, Habermas cree ver en la noción marxista de trabajo, una concepción reduccionista de la praxis humana, utilizando como argumento la acentuación del carácter materialista de la noción marxista de praxis, tal y como aparece expuesto en el ya famoso prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En efecto, en este escrito Marx señala que es la producción material la clave del análisis de la acción humana pues "...el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia."<sup>5</sup> A juicio de Habermas, esta afirmación marxista lleva a soslayar, o al menos a minimizar, la importancia que tiene una dimensión que es también parte constitutiva de la praxis: la dimensión simbólica o interacción. Habermas planteará que las dimensiones trabajo e interacción son irreductibles la una a la otra, cuestión que no logra percibir Marx, con lo cual la noción de praxis que se sustenta en la tradición teórica marxista, es una noción eminentemente limitada.

Este problema de las dimensiones trabajo e interacción como formas irreductibles de la praxis humana fue elaborado por Habermas recurriendo, al igual como lo hiciera Marx en su momento, a Hegel. Si como vimos fue de este filósofo idealista alemán de quien Marx retoma la idea de la autoproducción mediante el trabajo, es también en él donde Habermas posteriormente cree encontrar las distinciones que le permitirán impugnar la noción marxista de trabajo como praxis. Para ello Habermas -contrariamente a lo que hiciera Marx- no recurre a la Fenomenología del Espíritu sino a un conjunto de lecciones que Hegel dio en la ciudad de Jena<sup>6</sup> poco antes de publicar la Fenomenología. En ellas Hegel distinguía tres formas especiales de mediación entre sujeto y objeto, las que corresponden a tres modos básicos de relaciones dialécticas:

---

<sup>5</sup> K. Marx, *El manifiesto comunista y otros ensayos*, pág.. 215, Sarpe, Madrid, 1983

<sup>6</sup> Cf.. J. Habermas: "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena", en. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como ideología*, Ed Tecnos, Madrid 1989.

- a) la representación simbólica o dialéctica de la representación; relación consistente en el sometimiento de la naturaleza a símbolos autogenerados.
- b) el proceso de trabajo o dialéctica del trabajo; la que consiste en el sometimiento del poder de la naturaleza por parte del sujeto.
- c) la interacción sobre la base de la reciprocidad.

Habermas descubre que Hegel entiende la autoconciencia a partir del contexto de la interacción en el que se desarrollan acciones complementarias, vale decir, como resultado de una lucha por el reconocimiento. Así, la autoconciencia sería producto de la interacción en la que yo aprendo a verme con los ojos de otro sujeto, es decir, la idea del conocerse en el otro<sup>7</sup>.

Hegel entiende la identidad de la autoconciencia no como algo originario sino como algo devenido. Ahora bien, el proceso de formación del espíritu autoconciente va adquiriendo existencia a través de tres medios constituidos por las tres formas de mediación sujeto-objeto mencionadas anteriormente. De acuerdo con esto, la autoconciencia se configura a través del lenguaje, la interacción y el trabajo, los que constituyen una suerte de triple identidad de la conciencia a la que Hegel denomina *conciencia que da nombres* (lenguaje), *conciencia astuta* (trabajo) y *conciencia reconocida* (interacción); identidades que se forman en la dialéctica de la representación, del trabajo y de la lucha por el reconocimiento, respectivamente.

Lenguaje le llama al empleo de símbolos por parte del sujeto solitario que se ve confrontado con la naturaleza y le da nombres a las cosas mediante los símbolos lingüísticos. El trabajo, por su parte, es la forma específica de satisfacción de las necesidades, que distingue de la naturaleza al espíritu existente mediante los instrumentos de trabajo.

El lenguaje, o mejor dicho la utilización de símbolos representativos, es la primera determinación del espíritu abstracto, y adquiere existencia como sistema de una determinada tradición cultural en la medida que entra en la acción comunicativa. Las dos determinaciones siguientes (trabajo e interacción) presuponen necesariamente a la primera, lo cual significa que tanto la interacción como la acción instrumental dependen de las comunicaciones lingüísticas. Por una parte, las orientaciones basadas en la reciprocidad (expectativas complementarias de comportamiento) se dan gracias a las significaciones intersubjetivamente válidas y constantes. La acción instrumental, por su parte, en tanto trabajo social, está inserta en una red de interacciones, por lo que depende de "las condiciones marginales comunicativas de toda cooperación posible"<sup>8</sup>. Al respecto Habermas señala que incluso el uso solitario de un instrumento de trabajo (ya no el trabajo propiamente social) se remite igualmente a la utilización de símbolos.

En cuanto a la relación entre trabajo e interacción, Habermas plantea que las normas bajo las cuales la acción complementaria queda institucionalizada y adquiere continuidad, son independientes de la acción instrumental, esto es, son irreductibles a esta última. Así, si bien las reglas técnicas sólo se forman bajo las condiciones de la comunicación lingüística, no tienen nada en común con las reglas comunicativas de la interacción. De ahí que no sea posible reducir el trabajo a la interacción ni ésta al primero.

Esta conexión entre trabajo e interacción que Hegel enuncia en sus conferencias del período de Jena, parece haber sido redescubierta por Marx en la dialéctica de fuerzas productivas

---

<sup>7</sup> Esta idea de que la autoconciencia se constituye sobre la base del reconocimiento recíproco es muy similar a la idea de George Herbert Mead acerca de que la constitución del sí mismo requiere que la persona asuma las actitudes del grupo hacia su propia actividad social organizada.

<sup>8</sup> J. Habermas, op. cit. pág. 36

y relaciones de producción. Al menos así lo cree Karl Löwith<sup>9</sup>, quien señala que Marx rescata de Hegel la idea de la autogeneración del hombre como proceso e intenta reconstruir el proceso histórico de formación de la especie humana a partir de las leyes de la reproducción de la vida social. En este intento descubre el mecanismo que permite la mutación del sistema social en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o lo que no es más que la contradicción entre el poder de control sobre los procesos naturales acumulado por el trabajo y el marco institucional de interacciones reguladas de forma espontánea y no reflexiva. Sin embargo, a juicio de Habermas, Marx no fue capaz de explicar la conexión entre trabajo e interacción sino que bajo el término ambiguo de "práctica social", redujo lo uno a lo otro, vale decir, la interacción o acción comunicativa a la acción instrumental<sup>10</sup>. De todos modos, Habermas señala que si bien en el plano de las categorías la autoconstitución mediante el trabajo social es concebida como proceso de producción, no es menos cierto que en el plano de las investigaciones concretas, Marx concibe una práctica que sí comprende el trabajo y la interacción<sup>11</sup>.

Habermas señala que en esta reducción del concepto de praxis, Marx basaba la posibilidad de otorgarle un carácter científico a su crítica de la sociedad capitalista, sin embargo ello sería la causa de que en la obra del pensador revolucionario se de una tensión no resuelta entre el sujeto y la estructura, vale decir, entre el reduccionismo y el cientificismo de su teoría y el carácter dialéctico de su investigación social concreta.

Sin embargo, parecen haber suficientes evidencias como para pensar que Marx no fue tan ingenuo como para soslayar la importancia de los procesos de interacción simbólica, lo que se reflejaría precisamente en el énfasis que pone en el carácter social del trabajo. Muy por el contrario a lo que pudiera creer Habermas, fue justamente Marx quien impugnó la noción reduccionista de trabajo al percatarse que la producción material se desenvuelve históricamente bajo determinadas relaciones sociales. No de otro modo se entiende la tesis acerca de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. No obstante, a Habermas no parece bastarle dicho reconocimiento, pues insiste en que Marx reduce una dimensión a la otra al reducir el acto de autoproducción humana al trabajo.

Esta tensión fue enfrentada por los marxistas posteriores, especialmente a partir del problema planteado por Weber acerca de los procesos de racionalización. Destaca aquí el intento de Lukács quien retomó el planteamiento weberiano de la racionalización y lo integró a la crítica de la Economía Política<sup>12</sup>. Según el pensador húngaro, el proceso de racionalización occidental deriva en un proceso de cosificación de la conciencia, fenómeno que a su vez no es más que la expresión de un proceso más amplio que ya Marx había señalado en su crítica a la Economía Política. Lukács cree que la clave para entender el carácter que sigue la racionalización occidental se encuentra en el penetrante análisis que Marx realiza en *El Capital* sobre el fetichismo de la

---

<sup>9</sup> Cf.. J. Habermas, op. cit.

<sup>10</sup> Esta reducción de la praxis al trabajo, entendido como producción material, también cree observarlo Habermas en la famosa 'Introducción del 57', especialmente donde se asume que el proceso de reproducción de la sociedad es un proceso circular basado en la producción. Según esto, el consumo y la distribución (mediados simbólicamente) aparecen como momentos de la producción. Así, en la relación de la distribución con la producción se capta la relación del marco institucional con la acción instrumental. Cf.. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

<sup>11</sup> Cf.. J. Habermas, op. cit.

<sup>12</sup> Cf.. G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, págs. 123-266, Grijalbo, Barcelona, 1978.

mercancía. Es esto lo que subyace al fenómeno de la cosificación de la conciencia expresivo del carácter que asume el proceso de racionalización occidental. Según Marx, el fenómeno del fetichismo de la mercancía consiste en que el carácter social del trabajo humano es proyectado ante los hombres como si fuese una característica material de los mismos productos del trabajo, de manera tal que la relación social que media entre los productores y el trabajo social aparece como una relación entre objetos. Desde este punto de vista, el fenómeno de la cosificación se refiere a la objetivación y pérdida de sentido del sujeto en un mundo despojado de su carácter intersubjetivo, que aparece sólo como un mundo constituido de objetos, vale decir, un mundo cosificado. Lukács retoma el análisis del fetichismo de la mercancía, en especial la universalización de la relación mercantil, y descubre que en la medida en que la forma mercancía sea la forma constitutiva y dominante de la sociedad, el espacio social deja de ser un espacio de intersubjetividad para convertirse sólo en un espacio de objetividades en el que el sujeto se pierde a sí mismo a través del propio intercambio mercantil, vale decir, del intercambio de valores de cambio y no de valores de uso. Desde este punto de vista, el modelo clásico de la fetichización lo constituye la transformación del trabajo en mercancía mediante un proceso de abstracción real que va despojando al trabajo de todas sus propiedades cualitativas humanas. En la estructura de la relación mercantil se encontraría el prototipo de todas las formas de objetividad y de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.

Esta imagen de la economía mercantil es semejante a la imagen que Weber tenía de la economía, específicamente en cuanto al fenómeno de exclusión del sujeto del espacio económico, espacio que es objetivo y no subjetivo. El pensador húngaro, al igual que el sociólogo alemán, hace coincidir la cosificación con la racionalidad instrumental. Si el otro es solamente un objeto, pasa a ser simplemente un medio para realizar mis propios fines, por lo tanto, la realidad intersubjetiva se elimina. De este modo, es la universalización de la forma mercancía lo que está a la base de la extensión de la racionalidad instrumental, y por lo tanto es la destrucción de la sociedad capitalista la premisa para superar la racionalidad instrumental y la cosificación de la conciencia. Esta hipótesis resulta congruente con una concepción integral del trabajo humano, en el sentido que en él quedan incorporadas tanto la dimensión simbólica como la dimensión instrumental que Habermas logra distinguir tan precisamente. El problema es que asume que en Marx se reduce la segunda a la primera, cuando tanto en él como en Lukács se intenta demostrar cómo bajo una particular forma de régimen social -el capitalismo- el trabajo presenta una mutilación de su dimensión interaccional debido al imperio de la categoría mercantil en la coordinación de las relaciones sociales.

Este tema fue retomado posteriormente por la Escuela de Frankfurt, cuyos intelectuales criticaban el supuesto de que el propio desarrollo interno del capitalismo iba a ser capaz de crear las condiciones objetivas y subjetivas para una transformación de la sociedad. Estos autores, especialmente Horkheimer y Adorno, advertían que este proceso de cosificación o reificación invade también la conciencia del proletariado, lo que se expresa en la incapacidad del proletariado de los países capitalistas avanzados por desarrollar una praxis revolucionaria que permitiera superar la sociedad capitalista. Desde este punto de vista, los procesos de cosificación no se limitan sólo al plano de la conciencia sino que invaden también el plano de la cultura, fenómeno que se expresa en la aparición de la cultura de masas. La conciencia del proletariado queda prisionera de la cultura de masas y, por lo tanto, la capacidad de transformación y superación de las objetivaciones de la sociedad capitalista quedarían radicadas en las minorías extrasistema, marginales a esa cultura de masas. De ahí que Horkheimer y Adorno pongan el acento en la dimensión cultural, lo que permitiría que las contradicciones estructurales del capitalismo llevaran a una transformación revolucionaria de la sociedad. Ello supone a su vez superar el cientificismo que terminó primando en el marxismo para poder establecer la teoría marxista como crítica y no como ciencia (contrariamente a lo que esperaba el propio Marx).

Ya Lukács buscaba recuperar el marxismo como teoría crítica, pues de acuerdo con el pensador húngaro, el marxismo no es una ciencia positiva, no es sociología sino que es una teoría crítica, una teoría que critica las formas de objetivación de la sociedad capitalista y que descubre al sujeto que construye esas objetivaciones. De ahí que Lukács retorne a la dialéctica hegeliana

mediante los conceptos de totalidad y de contradicción, totalidad entendida como la reconciliación entre sujeto y objeto. Debido a que toda forma de objetivación elimina al sujeto, y es por lo tanto portadora de contradicción, es necesario pensar en términos de totalidad. Para los teóricos de la Escuela de Frankfurt, herederos de la tradición marxista que proviene de Lukács, el progreso llevó a una liberación de la necesidad material (en el plano de la producción), sin embargo en el plano de las relaciones entre los hombres no se avanzó en la misma dirección, siendo el costo de ello la cosificación de la conciencia. Por eso es que para ellos la emancipación humana propiamente tal pasa por una ruptura con la racionalidad instrumental.

### 3. TRABAJO Y ESTRUCTURA INSTRUMENTAL DE LA ACCIÓN

Este carácter universal que asume la racionalidad instrumental se expresa con mayor claridad en el carácter que la ciencia y la técnica adquieren en las sociedades modernas. Fue Herbert Marcuse quien profundizó en la crítica al papel que cumple la técnica en la sociedad capitalista, fundamentando su crítica al capitalismo en su análisis del fenómeno de compromiso político que oculta la ciencia y la técnica en la sociedad burguesa.

Marcuse comienza con una crítica al concepto de racionalidad tal y como aparece en la teoría weberiana porque, a su juicio, tras el carácter meramente formal de la noción weberiana de racionalidad se esconden cuestiones sustantivas, específicamente una situación de dominación política, la que se oculta tras la Razón Técnica. Para este pensador alemán, la propia técnica encierra un proyecto histórico de dominación, y por lo tanto, constituye en sí una ideología. Dicho proyecto, para ser superado, supone la superación de la propia técnica y de la propia ciencia, lo que depende de la posibilidad de constituir una suerte de técnica y ciencia alternativas.

Por otra parte, la gente no se da cuenta del poder dominador que encierra la técnica porque ésta se legitima "técnicamente"; así por ejemplo, la propia emancipación humana puede ser refutada como "técnicamente" imposible, o a lo menos no aconsejable. En este sentido pareciera ser que tampoco se puede esperar que las relaciones sociales de producción (que son relaciones de dominación) puedan ser superadas por la vía de la contradicción en que entran con las fuerzas productivas, y ello debido a que esas relaciones de producción son también legitimadas como una forma de organización técnicamente necesaria en una sociedad racionalizada<sup>13</sup>.

Como vemos, Marcuse ve que la racionalización esconde una dominación política pues existe una relación estrecha entre la Técnica y la Dominación. La Razón legitima ideológicamente la dominación política y se constituye en un instrumento para su perfeccionamiento, por eso la emancipación requiere de una ruptura radical con lo que Marcuse llama el pensamiento "unidimensional"<sup>14</sup>. Ahora bien, a diferencia de Marcuse, Habermas no cree que la técnica y la ciencia sean superables históricamente porque no cree que ellas puedan ser reducidas a proyecto histórico alguno. Aún si así lo fuera, sería un "proyecto" de la especie humana en su conjunto y por lo tanto no superable históricamente. Al respecto Habermas se basa en las ideas del célebre pensador Arnold Gehlen<sup>15</sup> para demostrar que aunque las formas históricas específicas de la ciencia y de la técnica dependen de relaciones institucionales que son variables, sus estructuras lógicas básicas se fundan en la misma naturaleza de la acción racional con arreglo a fines, lo que significa que existiría una conexión inmanente entre la técnica y la

---

<sup>13</sup> Recuérdese la crítica similar que Franz Hinkelammert realiza a la metodología weberiana, específicamente a la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia, lo que llevaría a la fundamentación de la política como arte de lo (técnicamente) posible. Cf.. F. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Amerinda Estudios, Santiago, 1987.

<sup>14</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968.

<sup>15</sup> A. Gehlen: "La técnica vista por la antropología", en A. Gehlen, *Antropología filosófica*, Paidós, Buenos Aires, 1993.

estructura de la acción racional con arreglo a fines. De acuerdo con esto, la técnica sería una objetivación del mencionado tipo de acción racional pues "el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con arreglo a fines, que inicialmente radican en el organismo humano, descargándose de esta forma de las funciones correspondientes".<sup>16</sup>

Con esto Habermas se ubica claramente en una posición distinta a la de los pensadores de la Escuela de Francfort. A su juicio, estos pensadores expresaban más bien un rechazo romántico de la ciencia y de la técnica como tales. Pero como la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con arreglo a fines orientada al éxito, no sería posible renunciar a la técnica tal como la conocemos, a no ser que primero cambie la propia organización de la naturaleza humana y no necesitemos del trabajo social para nuestra reproducción como especie mediante los medios que representa la técnica y que sustituyen al trabajo. Desde esta perspectiva, para Habermas el problema no es tanto la Razón Técnica como tal sino más bien su universalización, esto es, la ausencia de un concepto más comprensivo de razón.

Pareciera ser que Marcuse no está pensando exactamente en un trabajo social y una técnica alternativa sino que más bien en una actitud distinta frente a la naturaleza. Así, por ejemplo, y tal como nos lo señala la antropología moderna, ciertos pueblos no consideran a la naturaleza como objeto sobre el que hay que actuar sino como un interlocutor en la interacción<sup>17</sup>. Sin embargo, a juicio de Habermas, ello podría ocurrir si primero los sujetos "comunican sin coacción", vale decir, sólo cuando el hombre acepte a otro hombre como 'un legítimo otro en la convivencia'<sup>18</sup>, podría reconocer a la naturaleza como sujeto de interacción.

Esto último hace referencia a una estructura alternativa de la acción: la interacción simbólicamente mediada o acción comunicativa, que es distinta a la acción racional con arreglo a fines. Sin embargo, a juicio de Habermas, esos dos distintos proyectos son proyecciones del trabajo y del lenguaje, y en ese sentido son proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, clase o situación.

A partir de esta crítica a Marcuse, Habermas intenta reformular el esquema weberiano de la racionalización para lo cual utiliza un marco categorial distinto partiendo de esta distinción entre trabajo e interacción.

Por trabajo o acción racional con arreglo a fines Habermas entiende en sentido amplio:

i) la acción instrumental propiamente tal, vale decir, la que se orienta por reglas de carácter técnico que descansan sobre el saber empírico, reglas que implican pronósticos sobre sucesos observables que pueden resultar verdaderos o falsos.

ii) La acción estratégica, vale decir, la que se orienta por estrategias que descansan en un saber analítico, las que implican deducciones de reglas de preferencias (sistemas de valores) y máximas generales de decisión. Estos enunciados pueden estar bien o mal deducidos.

---

<sup>16</sup> J. Habermas, op. cit. págs. 61-62

<sup>17</sup> Cf.. Van Kessel y Condori, *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*, Vivarium, Santiago, 1992.

<sup>18</sup> En el sentido que da Humberto Maturana a esta expresión. Cf.. H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago, 1990.

La acción racional con arreglo a fines, entonces, se rige por reglas técnicas y reglas de preferencia y máximas de decisión. Consiste en la evaluación de elecciones alternativas y la organización de los medios adecuados para la obtención de fines. Este tipo de acción está sancionada por el éxito o el fracaso ante la realidad.

Por lo tanto, en el ámbito del Trabajo o acción racional con arreglo a fines, Habermas distingue entre acción estratégica y acción instrumental con el propósito de separar analíticamente los criterios de elección racional de los criterios de adecuación técnica. Sin embargo, a juicio de un crítico de Habermas<sup>19</sup>, la decisión racional y la aplicación de medios técnicamente adecuados parecen constituir más bien dos momentos de la acción racional con arreglo a fines y no tipos distintos de acción.

La interacción o acción comunicativa, en cambio, corresponde a la interacción simbólicamente mediada, es decir, aquella que está orientada por normas intersubjetivamente vinculantes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que deben ser entendidas y reconocidas a lo menos por dos sujetos. El sentido de estas normas se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana, en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones, y viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. En este tipo de acción fundada en el entendimiento intersubjetivo, las sanciones son de tipo convencional.<sup>20</sup>

Pareciera ser que la idea que subyace a esta distinción establecida por Habermas es que la acción racional con arreglo a fines no está gobernada por normas sociales, es decir, que no sería una acción social propiamente tal. Sin embargo, es claro que en la acción racional los fines quedan definidos y son perseguidos en un contexto social. En otras palabras, la acción instrumental no está exenta de normas y convenciones sociales, vale decir, no está carente de mediación simbólica. Esto significaría que Habermas no ha comprendido bien a Marx pues en él el concepto clave es el concepto de *trabajo social*, vale decir, la producción material que está *simbólicamente mediada*. En la misma dirección apuntan los conceptos marxistas de producción social y, en términos más generales, la noción de práctica social. Ahora bien, Habermas no parece desconocer que uno de los rasgos esenciales del trabajo humano es la mediación simbólica. Al respecto reconoce que la acción racional con arreglo a fines está inserta dentro de una trama de interacciones, pero se centra en los elementos "tarea" de las acciones y de los sistemas de acción. De este modo lo que Habermas tematiza es la orientación medio-fin de la acción, el conocimiento técnico y los procedimientos de decisión en que la acción se basa, su grado de éxito en la realidad, vale decir, en la economía y eficiencia con que se emplean los medios para realizar fines específicos.

Por otro lado, reconoce que la interacción supone también expectativas relativas al cumplimiento de tareas, sin embargo, a su juicio, es posible centrarse en la estructura intersubjetiva de la acción o de los sistemas de acción, poniendo el acento en las normas consensuales, las expectativas recíprocas, y el entendimiento recíproco en que se funda la intersubjetividad de la acción.

---

<sup>19</sup> T. M<sup>C</sup>Carthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987

<sup>20</sup> Esta distinción se asemeja a la distinción durkheimiana entre reglas de carácter técnico y reglas de carácter social. En las primeras la relación entre acto y consecuencias es analítica, empírica, es decir, la violación de una regla técnica genera consecuencias contenidas en las características del acto mismo. En cambio en las reglas sociales el lazo entre acto y consecuencias es de carácter sintético (en términos kantianos), vale decir, no existe una relación empírica entre el carácter de determinado acto y su consecuencia. En este caso entre el acto y la pena está la sociedad (la característica del derecho represivo)

Es posible también distinguir entre diferentes tipos de acción mediante un examen de qué aspectos o componentes de un complejo son los predominantes. Así por ejemplo existen esferas de acción en las que predomina el aspecto de consecución de fines (los elementos "tarea") y otras en las que predominan las relaciones interpersonales por sobre la persecución eficiente de fines. No es lo mismo un grupo de obreros reunidos para cavar una zanja que ese mismo grupo de obreros reunidos en un bar después de su faena.

De este modo, el trabajo o acción racional con arreglo a fines se refiere a las acciones o sistemas de acción en los que predominan los elementos de decisión racional y de utilización instrumentalmente eficiente del conocimiento tecnológico. Esta acción está ligada también a normas consensuales (las reglas del juego) y tiene lugar en un plano de intersubjetividad (los jugadores son sujetos capaces de seguir sus propias estrategias) pero la persecución calculada de los intereses individuales predomina sobre las consideraciones de reciprocidad.

La interacción en cambio, se refiere a la acción o subsistemas de acción en los que predominan los momentos de complementariedad y de consenso. Lo importante aquí es que la orientación está basada en función de una reciprocidad basada en el entendimiento mutuo.

Mediante esta distinción entre trabajo o acción racional con arreglo a fines e interacción o acción comunicativa, es posible distinguir los sistemas sociales según predomine en ellos la primera o la segunda clase de acción. Al respecto Habermas señala que el marco institucional de una sociedad está compuesto de las normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas. Pero hay subsistemas en los que se institucionalizan acciones racionales con arreglo a fines, ejemplo de ello es lo que sucede con el sistema económico y el sistema político. En otros subsistemas, en cambio, descansan las reglas morales de la interacción, como por ejemplo en la familia y el sistema de parentesco en general. De este modo, la sociedad se articula en dos instancias: por una parte el marco institucional y por otra los subsistemas de acción racional con arreglo a fines que se insertan en dicho marco. En las sociedades tradicionales por ejemplo, los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, debido al escaso desarrollo de las fuerzas productivas, no constituyeron amenaza alguna para el marco institucional, el que reposaba sobre el fundamento legitimador de las interpretaciones míticas del mundo. Así, las sociedades tradicionales subsisten mientras la evolución de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se mantienen dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales, vale decir, mientras exista una preeminencia del marco institucional por sobre el nivel sistémico.

Sin embargo, la racionalización social que experimentaron las sociedades modernas tiene repercusiones importantes sobre su marco institucional. En el caso de la moderna sociedad capitalista, los subsistemas de acción racional con arreglo a fines llegan a tener preeminencia sobre el marco institucional. En efecto, cuando el sistema de producción capitalista otorga al sistema económico un mecanismo regular que asegura un crecimiento de la productividad, queda institucionalizada la innovación tecnológica. Así, la forma de producción capitalista puede ser entendida como 'un mecanismo que garantiza una extensión permanente de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines'<sup>21</sup> socavando de esta forma la tradicional superioridad del marco institucional frente a las fuerzas productivas. Con esto el capitalismo trae consigo una legitimación que a partir de entonces descansa en el propio trabajo social, con lo cual el dominio político deja de ser legitimado 'desde arriba' y pasa a ser legitimado 'desde abajo', o en otras palabras, que la legitimación del marco institucional queda ligada de forma inmediata con el sistema de trabajo social.

A juicio de Habermas, la superioridad del modo de producción capitalista descansa en los dos hechos ya indicados, vale decir, en la instauración de un mecanismo económico que garantiza la ampliación de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines y en la creación

---

<sup>21</sup> J. Habermas, J., *Ciencia y Técnica como ideología*, pág. 74, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.

de una legitimación económica bajo la que el sistema de dominación puede adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad que comporta el progreso de esos subsistemas (que no es otra que la versión weberiana de la racionalización).

A partir de este análisis de los dos niveles en que se articula la sociedad, Habermas hace un diagnóstico de la modernidad que será posteriormente enriquecido en su teoría de la acción comunicativa. Haciendo uso de las distinciones desarrolladas hasta aquí Habermas afirma que con el advenimiento de la modernidad los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, o mejor dicho, la racionalidad que a ellos les subyace, va penetrando los ámbitos institucionales de la sociedad. Así, por ejemplo, las legitimaciones tradicionales se vuelven criticables desde el punto de vista de esa racionalidad, lo que conduce a una reconstrucción de las interpretaciones tradicionales del mundo.

Marx tenía razón al vislumbrar en el trabajo un potencial de racionalización pues efectivamente el modelo de la evolución sociocultural de la especie ha estado determinada desde un principio por un creciente poder de disposición técnica sobre las condiciones externas de existencia, por un lado, pero por otro, por una adaptación más o menos pasiva del marco institucional a la extensión de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Es este tipo de acción racional la forma de adaptación activa que distingue la autoconservación humana de la conservación de las demás especies animales. Esto significa que sabemos cómo someter a control las condiciones fundamentales de la vida, vale decir, acomodamos el entorno a nuestras necesidades pero no nosotros al entorno.

Esta distinción entre trabajo o acción racional con arreglo a fines e interacción o acción comunicativa, le sirve a Habermas para hacer referencia a los aspectos de un todo complejo: bajo la categoría *Trabajo* tematiza cuestiones relativas al dominio técnico del entorno natural y social. Bajo la categoría de *Interacción* tematiza cuestiones relativas a las relaciones sociales entre individuos que comunican entre sí (relaciones morales).

Con ello, Habermas pretende haber superado la insuficiencia del análisis que Marx realizara sobre la interdependencia dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y que lo llevara a reducir la acción comunicativa a la instrumental. El que ambas dimensiones de la praxis humana sean irreductibles significa que "la *emancipación con respecto al hambre y la miseria* no converge necesariamente 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"<sup>22</sup>, vale decir, el progreso científico-técnico (el desarrollo de las fuerzas productivas) no conduce por sí mismo a la emancipación humana, al control autoconciente del proceso de la vida social, sino que esto corresponde al proceso de emancipación de la sociedad respecto de la coacción de la naturaleza pero no significa una sustitución de las relaciones de dominación por relaciones comunicativas<sup>23</sup>.

Como es posible apreciar, Habermas utiliza indistintamente en los escritos de este periodo los términos de trabajo y acción racional con arreglo a fines para referirse a un mismo ámbito de la acción humana. En este sentido, tanto los tipos de acción instrumental como estratégica quedan subsumidos bajo la forma más general de trabajo. Esto significa que Hegel, contrariamente a la tradición hegeliano-marxista no concibe al trabajo como aquella actividad que no sólo permite al hombre emanciparse de la naturaleza sino que además le permite a través de él autodesarrollarse y dotar de sentido al mundo. Por lo tanto son los propios procesos de

---

<sup>22</sup> J. Habermas, J. op. cit. pág. 51

<sup>23</sup> El fracaso de los socialismos reales podría explicarse en parte por la identificación que se hacía entre el progreso técnico y la emancipación política y al desconocimiento de los nexos que se establecen entre la racionalidad de la técnica y la racionalidad de la dominación.

racionalización contenidos en el trabajo los que terminan por configurar los ámbitos sistémicos que llegan a sustituir al propio marco institucional. Como se ve, ya en esta primera formulación habermasiana, no es el trabajo el que sufre en carne propia los procesos de racionalización instrumental sino que es él mismo la fuente de tales procesos. Por lo tanto, ni la alienación ni la cosificación del trabajo serían consecuencias negativas que afectan al trabajo sino que ellos son manifestaciones de el compromiso inmanente que existe entre el trabajo y la estructura de la acción racional con arreglo a fines. La racionalización del trabajo bajo sus aspectos instrumentales y estratégicos vendría a ser la única posible, quedando en el ámbito de la interacción comunicativa la posibilidad de racionalizar las acciones y la sociedad bajo aspectos no instrumentales. Creemos que con estas operaciones de distinción Habermas contribuye a hacer abandono de la centralidad que la categoría de trabajo tuvo en la teoría social moderna, en especial bajo la tradición que arranca de Hegel y Marx. Sin embargo aún resta completar la tarea de reconstrucción del materialismo histórico, tarea que Habermas emprende apoyado en la distinción primaria entre trabajo e interacción, cuyas conexiones no pudieron ser esclarecidas ni por Hegel ni por Marx. El primero porque quedó prisionero de su sistema idealista y el segundo porque limitó el concepto materialista de síntesis entre hombre y naturaleza al marco categorial de la producción.

#### 4. LA RECONSTRUCCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Como hemos visto, con el concepto de trabajo Habermas comprende el proceso a través del cual el que el hombre se emancipa de la naturaleza. lo que en otras palabras corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas como función del desarrollo del conocimiento técnicamente explotable y de su aplicación. Con el concepto de interacción, en cambio, comprende las relaciones sociales entre individuos capaces de comunicación. Al insistir en la irreductibilidad de trabajo e interacción evita la fusión entre techné y praxis, de progreso técnico y comportamiento racional en la vida, con lo cual asume que la racionalización no significa necesariamente emancipación. Una cosa son los ideales de dominación técnica de la historia y otra muy distinta la aspiración a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social. Los medios para realizar una cosa y otra también difieren radicalmente.

Como hemos podido apreciar, Habermas impugna el concepto marxista de praxis por considerarlo reductivista. Esta reducción obedecería a la creencia de Marx de que la "actividad sensible humana" se reduce al trabajo, lo que deja fuera una dimensión tan importante como la de interacción. Ya señalaremos algunos alcances respecto a esta supuesta reducción de praxis a techné por parte de Marx y a lo que nosotros consideramos la lectura reduccionista que Habermas hace a su vez del concepto marxista de trabajo. Sin embargo, y como veremos a continuación, esa impugnación le sirve a Habermas para intentar acometer una reconstrucción de la teoría de Marx.

El proyecto de teoría social de Habermas apunta, entre otras cosas, a intentar integrar categorías y supuestos de la teoría de la acción con elementos de la teoría de sistemas, cuestión que consigue posteriormente con su teoría de la acción comunicativa, que le permite construir un concepto de sociedad articulado en dos niveles, correspondientes a los dos niveles en que se mueven la teoría de la acción y la teoría de sistemas. Sin embargo, en este intento temprano, Habermas utiliza como marco de referencia una teoría de la evolución social inspirada en el materialismo histórico de Marx, para lo cual se hace necesario *reconstruir* dicha teoría, vale decir, descomponer y volverla a componer con el objetivo de lograr el fin que la propia teoría persigue. La necesidad de reconstruir el materialismo histórico la ve Habermas en varios de los problemas con que se topó esta teoría, entre los cuales cabe señalar la inadecuación de sus fundamentos filosóficos y metodológicos, especialmente el carácter fuertemente objetivista (positivista hasta cierto punto) que toma en la versión más ortodoxa del marxismo. En segundo lugar, Habermas constata que existen dificultades analíticas y empíricas en los conceptos, supuestos y modelos explicativos específicos del materialismo histórico. Por último, en su intento de fortalecer la teoría crítica, se da cuenta que no existe claridad acerca de los fundamentos normativos de tal teoría.

Para superar tales dificultades Habermas emprende la reconstrucción del materialismo histórico, reconociendo el carácter de teoría de la evolución social que ella encierra<sup>24</sup>. Con esto se conseguiría un nivel de análisis en el que resulte aprehensible la conexión entre estructuras normativas y problemas de control sistémico, y que permitiría distinguir claramente las estructuras esenciales para la subsistencia del sistema y diferenciarlas de otros elementos que pueden cambiar sin que el sistema pierda su identidad.

Esta pretensión de reconstruir el materialismo histórico se da en torno a dos conceptos básicos: el concepto de trabajo social y el concepto de historia de la especie; y en torno a dos supuestos básicos: la teoría de la base y la superestructura y la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Como ya señalamos anteriormente, para Marx, el trabajo socialmente organizado es la forma específica en que los hombres, a diferencia de los animales, reproducen su vida. "Podemos -señala Marx- diferenciar a los hombres de los animales por la religión y por cuanto se quiera. Los hombres empiezan a diferenciarse de los animales cuando empiezan a *producir* sus medios de subsistencia..."<sup>25</sup>. Este concepto de trabajo posee un aspecto físico y un aspecto sociológico. El aspecto físico está dado por el gasto de energía y la transformación de energías en el ámbito de la naturaleza exterior. El aspecto sociológico, por su parte, está dado por la transformación de la materia con arreglo a fines y según las reglas de la acción instrumental, aspecto que supone la cooperación social de los diversos individuos.

Aquí se puede apreciar que al igual que Marx, tampoco Habermas desconoce el carácter social del trabajo; sin embargo para este último, estas mediaciones simbólicas en las que se da el trabajo no ocultan lo esencial del mismo, esto es, que representa una acción racional orientada a un fin. De este modo, el concepto de trabajo social incluye las reglas de acción instrumental conforme a las cuales los individuos elaboran la materia racionalmente con arreglo a fines, en este caso con un fin productivo. También incorpora las reglas de acción estratégica mediante las cuales los individuos coordinan sus acciones instrumentales. Por último, este concepto de trabajo social también incluye las reglas de acción comunicativa, vale decir, las normas sociales que regulan la distribución de los medios de subsistencia, lo que ubica a la interacción fuera de la función productiva propiamente tal.

Ahora bien, según Habermas, es preciso preguntarse si efectivamente este concepto de trabajo social caracteriza suficientemente la forma de reproducción de la vida humana. La pregunta que es necesario formularse aquí es ¿qué es una forma humana de vida?, delimitando la evolución orgánico-cultural (la especie evoluciona) de la evolución propiamente social (la sociedad evoluciona). La respuesta que da Habermas es que este concepto de trabajo social no es suficiente para caracterizar la forma específicamente humana de reproducción de la vida, por cuanto se descubre a la luz de los avances de la antropología, *que el trabajo socialmente organizado arranca de más atrás en la escala evolutiva de lo que Marx suponía*.

En efecto, lo que distinguiría al homo sapiens sería no la economía sino la familia. En este sentido, el homo sapiens alcanza la producción de la vida humana cuando la economía de la caza es complementada con una estructura social familiar. Entre los demás vertebrados la estructura social constaba de una ordenación unidimensional de rangos en la que cada animal tenía un único status en la jerarquía. En cambio, entre los humanos dicha estructura se rompe con el surgimiento de la organización familiar. El sistema familiar le permitió al adulto macho combinar un status en el sistema de machos que constituyen la horda cazadora, con un status en el sistema de hembras y crías, mediante el rol de padre, lo que constituye el núcleo de la estructura familiar.

---

<sup>24</sup> Cf.. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo*, Ed Taurus, Madrid, 1983.

<sup>25</sup> K. Marx, *Sociología y filosofía social* (selección de T. B. Bottomore y M. Rubel), Ediciones Península, Barcelona, 1967.

Así, las funciones del trabajo social quedaron integradas con las funciones domésticas (cuidado de las crías) y las funciones de caza, reservadas al macho, quedaron coordinadas con las de recolección, reservadas a la hembra. En síntesis, la organización de la sociedad por líneas de parentesco implica la sustitución del sistema de status animal por un sistema de roles y normas<sup>26</sup>. Pero esto último presupone el desarrollo del lenguaje. En efecto, dentro de la línea evolutiva, *el trabajo social precede al desarrollo de la comunicación lingüística* y ésta precede al sistema de roles sociales, que no son más que normas de acción intersubjetivamente válidas y aseguradas ritualmente.

Lo anterior significa que en la escala evolutiva que conduce al hombre, ya los homínidos se habían adaptado por medio del trabajo social, constituyendo lo que Habermas llama una *economía*, vale decir, esta combinación de reglas que engloba el proceso de trabajo. Desde este punto de vista, es en este momento cuando se constituye un primer modo de producción: la caza cooperativa. Según esto, el concepto marxista de trabajo social sería apropiado para distinguir la forma de vida de los homínidos de la de los primates, pero no explicaría la reproducción específicamente humana de la vida. Según Habermas, la forma de vida específicamente humana consiste en la combinación de dos ámbitos: el trabajo social (producción) y la organización familiar (socialización), siendo la estructura social familiar la que regula ambas esferas. De este modo, no sería la producción material de sus condiciones de existencia lo que diferenciaría al hombre de los demás animales sino que para la reproducción de la especie son fundamentales tanto el trabajo social como la organización familiar.

A partir de esta reformulación del papel del trabajo en la reproducción de la vida humana, Habermas emprende la reformulación del concepto de modo de producción. Como se sabe, este concepto, que era la clave de la reconstrucción de la historia de la especie humana, supone una relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El materialismo histórico asume que estos dos ámbitos no varían independientemente el uno del otro y que, por lo tanto, de la correspondencia estructural de ambas resultan cinco estadios evolutivos: los denominados modos de producción comunista primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista, a los que se agrega el modo de producción asiático. Como también es sabido, esta teoría evolucionista compartía muchos de los rasgos cuestionables de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX, tales como su unilinealidad, irreversibilidad y progreso<sup>27</sup>. Este progreso, según lo entendía Marx, era posible situarlo en dos dimensiones: al nivel del desarrollo las fuerzas

---

<sup>26</sup> Cabe recordar que también desde la antropología se ha afirmado que tales sistemas unidimensionales de jerarquías los comparten también los primates y responden básicamente a la necesidad de hacer frente a las crisis miméticas. La vida humana propiamente tal comienza cuando tales sistemas son reemplazados por el sistema sacrificial como forma de respuesta cultural a tales crisis. Cf.. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset, París, 1982.

<sup>27</sup> Según un estudioso habermasiano, la teoría de la evolución social propuesta por Habermas, en cambio, al estar basada en una distinción entre patrones estructurales, mecanismos de aprendizaje empíricos y condiciones de contorno contingentes, no exige unilinealidad, necesidad ni irreversibilidad en la historia. Sin embargo, sí comparte con el materialismo histórico de Marx, y a través de él con las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, un carácter teleológico, es decir, la historia tiene direccionalidad, lo cual deriva del momento mismo en que se habla de evolución, pues ello presupone criterios de progreso histórico. Cf.. T. M<sup>C</sup>Carthy, T. op. cit.

productivas (racionalización cognitivo-técnica) y al nivel de las relaciones de producción (racionalización práctico-moral).

El esquema de los modos de producción presentaba serios problemas, los más importantes de ellos eran los referidos a las formas mixtas y de transición, lo cual lleva a Habermas a pensar que este concepto no es el más adecuado para el análisis de la evolución social. La solución que propone es la de utilizar una generalización y una abstracción aún mayores, vale decir, que los universales de la evolución social y los principios de ordenación de una lógica evolutiva tienen que ser formulados en un plano lo suficientemente abstracto como para evitar la especificidad histórico-social. Lo que Habermas propone con esto es la combinación de un plano de análisis genético-estructural con un plano de análisis histórico-empírico, con la finalidad de satisfacer condiciones de adecuación tanto lógico-evolutivas como empíricas. Esta reformulación introducida por Habermas opera mediante el concepto marxista de formación social y de la hipótesis de que la formación social en un momento dado está determinada por un principio fundamental de organización. Habermas entiende por principio 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"<sup>28</sup>.

Habermas también reconstruye la noción marxista de la relación entre base y superestructura. Como se sabe, en el marxismo clásico se asume que la articulación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción constituyen la base sobre la cual se erige la superestructura de la sociedad y que es esta base económica la que determina (en última instancia) los demás subsistemas sociales. Sobre esta idea Habermas realiza dos operaciones de reformulación: una tiene que ver con la relación que se da entre base y superestructura y otra tiene que ver con la naturaleza de esta base.

En primer lugar, Habermas señala que la superestructura depende de la base sólo cuando la sociedad pasa a un nuevo nivel evolutivo, esto es, cuando se origina una crisis, y ello acontece cuando la forma de integración social dominante entra en crisis.

Habermas reconoce el papel central de la base en la explicación de las innovaciones evolutivas, sin embargo, no siempre esta base está constituida por el subsistema económico. Así por ejemplo, en las sociedades primitivas esta esfera básica de la sociedad que explicaba las innovaciones evolutivas estaba constituida por el sistema de parentesco y en la sociedad premoderna era el sistema político el que ocupaba este lugar. Sólo en las sociedades capitalistas el sistema económico se erige en la esfera básica de la sociedad.

Esta esfera básica, esta "base" en sentido marxista, consiste en un núcleo institucional en torno al cual se organizan las relaciones de producción, y es él el que fija una determinada forma de integración social, la que al entrar en crisis provoca la transformación social y la determinación de la base sobre el conjunto de la superestructura. A su vez, las relaciones de producción pueden servirse de diferentes instituciones para cristalizar.

Marx vio en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, el mecanismo de la crisis. La contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y unas relaciones sociales de producción inadecuadas para cierto nivel de desarrollo de las primeras provocaría una crisis social que desembocaría en un período de Revolución. Habermas cree ver en el análisis marxista acerca de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción una respuesta a dos preguntas centrales en cualquier teoría sobre la evolución social: ¿Cuál es el mecanismo de la crisis? y ¿cómo se produce el paso evolutivo a una nueva forma de integración social? Sin embargo, a Habermas la respuesta marxista clásica le parece una vez más inadecuada. A su juicio la crisis y el paso de una forma de integración social a otra se da mediante procesos de aprendizaje en la dimensión cognitiva técnica (fuerzas productivas) y en la práctico

---

<sup>28</sup> J. Habermas, op. cit., pág. 155

moral (relaciones de producción). Habermas nos dice que "el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable (decisivo para la expansión de las fuerzas productivas), sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral (fundamental para las estructuras interactivas). Ciertamente que las reglas de la actuación comunicativa se desarrollan como reacción a los cambios en el ámbito de la actuación instrumental y estratégica; pero, en este desarrollo, siguen *una lógica propia*<sup>29</sup>.

La idea central que Habermas plantea es que la evolución social puede ser entendida como un proceso de aprendizaje en el sentido de la psicología evolutiva cognitiva de Piaget. Basándose en las ideas del científico suizo, Habermas concibe los principios de organización social como innovaciones socioestructurales que institucionalizan niveles lógico-evolutivos de aprendizaje; estos principios de organización social establecen las condiciones estructurales para los procesos de aprendizaje técnico y práctico en los diversos niveles particulares de desarrollo. Así, la evolución social puede considerarse como un proceso de aprendizaje bidimensional (cognitivo/técnico y práctico/moral), cuyos estadios pueden describirse estructuralmente y ordenarse de acuerdo con una lógica evolutiva.

En suma, la reformulación del materialismo histórico emprendida por Habermas conecta directamente con el tema de la distinción entre trabajo e interacción, por cuanto su proyecto de reconstrucción de la teoría de Marx radica en la sustitución de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción por la relación de trabajo e interacción, que no es otra cosa que la relación entre los subsistemas de acción racional con arreglo a fines y el marco institucional de una sociedad.

## 5. LA PERTINENCIA DE LA DISTINCIÓN ENTRE TRABAJO E INTERACCIÓN

Llegados a este punto, intentaremos demostrar que si bien la distinción entre trabajo e interacción que Habermas ha introducido como piedra angular de su intento de reconstrucción del materialismo histórico permite superar una serie de dificultades con las que se topaba la teoría marxista a la vez creemos que tiene una serie de debilidades. Entre las fortalezas con que cuenta esta primera elaboración habermasiana destaca la de demostrar el error de uno de los postulados más polémicos del marxismo como lo es la creencia de que el progreso en el plano de las fuerzas productivas se traduciría automáticamente en un progreso en el plano de las relaciones de producción y con ello en un bienestar para el hombre. Como se puede apreciar hoy en día, la relación entre una suerte de 'racionalidad de la técnica' y una 'racionalidad de la dominación' no parece haber sido totalmente comprendida por la tradición marxista, de modo tal que no resulta extraño que tras el derrumbe de los países del área socialista hayan quedado al descubierto los graves problemas sociales y medioambientales que se produjeron en esos países con el desarrollo de las fuerzas productivas liberadas de las viejas relaciones capitalistas de producción.

Sin embargo, a nuestro juicio la distinción entre Trabajo e Interacción estaba a su vez basada en una cuestionable impugnación de la categoría de trabajo tal y como fuera entendida por Marx. Pareciera ser que Habermas, en su intento por dar cuenta del carácter integral de la praxis humana, termina por reducir el trabajo a la acción meramente instrumental. Es decir, él acusa a Marx de reducir la interacción a la dimensión trabajo, y por tanto de no reconocer que Trabajo e Interacción son dos dimensiones irreductibles de la praxis. Sin embargo, a la vez podría también acusársele a Habermas de proceder también de una manera reductivista al identificar estrictamente el trabajo con la acción racional con arreglo a fines.

Aunque efectivamente el trabajo constituye una acción social, no es menos cierto que a nivel analítico las acciones que son coordinadas en él corresponden a acciones de carácter teleológico. Creemos que el problema de Habermas está en no distinguir claramente entre acción

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 149

e interacción, o en otras palabras, entre el carácter social o no social de los ámbitos de acción por él analizados. A este respecto, es claro que los sujetos que concurren cooperativamente a la producción de sus medios de existencia ejecutan planes de acción orientados a la consecución de un fin. En este sentido, la estructura de la acción es de carácter teleológico. Sin embargo, ello no significa que el trabajo social, vale decir la coordinación de esos diversos planes de acción de carácter teleológico, tenga que adoptar *necesariamente* la forma de una acción racional con arreglo a fines. Creemos que es a partir del propio marco conceptual que Habermas desarrollará posteriormente en su teoría de la acción comunicativa las que permiten liberar al trabajo de este "castigo" al que Habermas parece haberlo condenado al postular esta relación casi inmanente entre trabajo y racionalidad instrumental.

A juicio nuestro, la propia teoría de la acción comunicativa nos permitiría demostrar que más que tipos de acciones distintas, lo que Habermas tematiza con el término Trabajo y el término Interacción constituyen aspectos diversos de la acción, y en virtud de los cuales las acciones sociales pueden ser evaluadas no sólo en términos de su racionalidad con arreglo a fines. En este sentido es que pensamos que el sociólogo alemán no parece considerar importante lo que para Marx era central en la noción de trabajo, esto es, su carácter social, es decir, el hecho que el trabajo esté mediado simbólicamente y no responda sólo a una acción puramente instrumental. Precisamente todo el contenido ético del comunismo descansa en dicho carácter social del trabajo, tal como lo esboza Marx en un conocido pasaje acerca de una futura "... asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social."<sup>30</sup>

## 5.1. TRABAJO ALIENADO E INTERACCIÓN

Con esta lectura reduccionista que de Marx hace Habermas, la idea de trabajo queda privada de sus dimensiones profundas, especialmente del componente normativo de creatividad y autorrealización que Marx le atribuye al trabajo siguiendo la tradición hegeliana. Como ya vimos, para Marx el trabajo no sólo consistía en una actividad económica sino que era esencialmente una actividad *humana*, el trabajo para el hombre no sólo es un medio para mantener su vida sino también para su *autodesarrollo*, vale decir, el desarrollo de su naturaleza universal. Además, sin la racionalidad que le es inmanente a la exteriorización, objetivación y reapropiación de las fuerzas esenciales humanas, también pierde fuerza tanto la pregunta de Marx acerca de si la forma de trabajo capitalista permite realizar esa esencia universal del hombre, como asimismo el concepto de trabajo alienado.

Ha sido la socióloga húngara Agnes Heller quien ha realizado una crítica a Habermas en esta misma línea, y que desde las posiciones teóricas de la escuela de Budapest ha pretendido revivir el contenido emancipatorio de la teoría de Marx por la vía de una rehabilitación del concepto antropológico de trabajo no alienado<sup>31</sup>. Para Agnes Heller, la propia práctica social lleva en su seno tanto la pretensión de una actividad teleológica no deformada como de una comunicación sin menoscabo. A partir del análisis de Habermas, la problemática de la alienación del trabajo parece perder sustento en tanto se reduce el trabajo a pura acción instrumental, a pura transitividad, y se le priva de la facultad autorrealizadora que el trabajo encierra en la concepción marxista. Como pudimos apreciar, a diferencia de Marx, quien veía en el trabajo no alienado la emancipación humana, Habermas pone el acento en la posibilidad de alcanzar una comunicación libre de cualquier coacción. No es el trabajo no alienado, sino una comunicación libre de dominio, el sustento primero de cualquier emancipación del hombre.

---

<sup>30</sup> K. Marx, K., *El Capital*, Vol. I, p. 43, Fondo de Cultura económica, México, 1973.

<sup>31</sup> Cf.. J. B. Thompson y D. Held (eds.): *Habermas: critical debates*, MIT Press, Boston, 1982.

Sin embargo, estas críticas no parecen ser consideradas por Habermas toda vez que el sociólogo alemán no otorga la misma importancia a los rasgos románticos del trabajo tal como aparece en los escritos de juventud de Marx, en los que se entiende el trabajo como autorrealización colectiva de los productores y donde se presenta la actividad del trabajador asalariado moderno como una fuerza alienada a la vez que emancipadora, es decir, donde se identifica el trabajo con la praxis en el sentido de autorrealización creadora<sup>32</sup>. A Habermas le parece dudoso que el concepto de trabajo pueda ser ampliado y convertido sin más en el concepto de una productividad creadora a la vez que formadora, a partir del modelo de trabajo artesanal que es el caso paradigmático de los manuscritos del 44. Aunque ello fuera posible, habría que analizar si ese modo paradigmático de actividad es tan general como la actividad teleológica y la comunicación. Además habría que demostrar también que se da efectivamente una dialéctica de trabajo alienado y actividad crítico-revolucionaria.

Por otro lado, el trabajo industrial moderno, empujado por los imperativos de la racionalización, se aleja cada vez más del modelo de actividad artesanal. Así por ejemplo, el concepto de trabajo que se utiliza en la sociología contemporánea es un concepto despojado de todo contenido normativo y al que se utiliza en filosofía social no se le otorga el papel de fuerza impulsora emancipatoria. A esto se suman las tendencias a un acortamiento de la jornada laboral y a una correspondiente devaluación de la relevancia que el trabajo tiene en el mundo de la vida. Además, fue el propio Marx el que renunció al concepto antropológico de trabajo alienado, según lo demostraría el desplazamiento del análisis hacia la teoría del valor-trabajo tal y como aparece en sus escritos de madurez.

Es el análisis del fetichismo de la mercancía el encargado de explicar los efectos cosificadores del trabajo en la moderna sociedad capitalista y estos efectos, en la lectura de Habermas, se producen porque la coordinación de la acción en aquellos ámbitos de la producción, que en las sociedades precapitalistas estaban regulados normativamente, es ahora asumida por un mecanismo sistémico: el mercado. Son estas razones las que llevaron al sociólogo alemán a desestimar las críticas provenientes de la tradición marxista no ortodoxa y a reconstruir una explicación de la modernidad y sus efectos patológicos (entre los que se encontraba el fenómeno de la alienación) a partir de las categorías de su teoría de la acción comunicativa.

Sin embargo, creemos que Habermas no toma con la debida atención el hecho que como él mismo afirma, el trabajo en la modernidad sufre efectos cosificadores provenientes de los imperativos sistémicos. Esto significa que el trabajo resulta ser una especie de víctima de la racionalidad sistémica más que el causante de la misma. Es decir, que el trabajo se haya alejado cada vez más del modelo de actividad artesanal, es un síntoma de este mismo proceso de racionalización sistémica que termina mutilando al trabajo de todo contenido normativo y simbólico. De ahí que efectivamente los trabajadores intenten, mediante la lucha por el acortamiento de la jornada laboral, reencontrar en aquellas actividades no sujetas a los imperativos sistémicos, el sentido y la autorrealización que no les entrega esta forma histórica que asume el trabajo en la modernidad. Pero como se puede apreciar, parece demasiado arriesgado plantear que el trabajo, en sí mismo, es fuente de una racionalización sistémica, y que por lo tanto resulta irreductible al ámbito de la interacción simbólicamente mediada. Creemos que lo que hay que explicar es por qué en la modernidad el trabajo, que en un momento fue objeto de una valoración en la sociedad y en la propia teoría social, ha sido despojado de sus contenidos de mediación simbólica. Como se ve, si bien el diagnóstico de Habermas puede ir en la dirección correcta, termina cayendo en una trampa al hacer de este proceso de empobrecimiento simbólico del trabajo un dualismo categorial que opone trabajo e interacción como ámbitos irreductibles de la praxis.

---

<sup>32</sup> El problema radica, según Habermas, en que Marx reduce el acto de autoproducción de la especie humana al trabajo ( acción instrumental frente a la naturaleza).

## 5.2. EL TRABAJO REDUCIDO A SU DIMENSIÓN OBJETIVA

La consideración del trabajo como actividad integral y comprensiva de la praxis humana se expresa también en una tradición de pensamiento que al igual que la tradición hegeliano-marxista ha influido significativamente en la teoría social. Nos referimos a la tradición de raíz cristiana que afirma que el trabajo encierra dos dimensiones: una dimensión objetiva, en la que el trabajo es entendido como pura transitividad, y una dimensión subjetiva, en la que el trabajo es entendido como fin en sí mismo. En este sentido, también podría pensarse que Habermas reduce el trabajo a su dimensión puramente objetiva, donde queda reducido a mero factor productivo. No se reconocería entonces el carácter subjetivo del trabajo, la dimensión del trabajo como aquella actividad humana que tiene un fin inmanente, vale decir, que realiza su objetivo por la sola consumación de sí misma. En esta perspectiva se señala que mediante el trabajo el hombre no sólo produce bienes que pueden ser intercambiados por otros (acción instrumental) sino que el hombre construye su entorno cultural, construye su morada, se produce a sí mismo y con ello afirma su dignidad humana, lo que no se reduce al ámbito del individuo sino que afecta a la condición humana propiamente tal, de ahí que una de las formas de alienación, producto de la utilización capitalista del trabajo, sea la alienación del hombre con su ser genérico. El trabajo, entonces, posee una doble dimensión: es por un lado un satisfactor de necesidades, lo que representa el dominio sobre la naturaleza, y en ese sentido expresión de una racionalidad instrumental; y por otro lado constituye un ethos. Ha sido el pensamiento social de la Iglesia quien ha reivindicado con mayor énfasis este carácter inmanente del trabajo.<sup>33</sup> Si bien el trabajo contiene una connotación negativa en el Antiguo Testamento, el magisterio de la Iglesia católica ha terminado por rehabilitarlo señalando que el trabajo no constituye un castigo en sí mismo sino que su referencia al "sudor de la frente" constituye una penalidad anexa al trabajo después del pecado original. En ese sentido, el trabajo en sí es visto como una manera de colaborar con Dios en la obra de la creación.

A su vez, esta posición es defendida por el sociólogo Pedro Morandé, quien recoge esta doble dimensión para analizar los principios de legitimación cultural del trabajo en el contexto de la cultura latinoamericana<sup>34</sup>. Lo importante es señalar que desde esta perspectiva teórica, el trabajo no puede ser reducido a acción instrumental pues ello violentaría la propia naturaleza del mismo. El trabajo, antes que acción instrumental, antes que satisfactor de necesidades, "es praxis que transforma la interioridad del hombre mismo, que hace cultura, que invita a la comunicación y en última instancia a la comunión".<sup>35</sup> Esta tradición de raíz cristiana si bien reconoce al trabajo su carácter de actividad instrumental, vale decir, de actividad orientada a actuar sobre la naturaleza exterior con el fin de obtener de ella los bienes y servicios que el hombre necesita para sus necesidades,<sup>36</sup> le reconoce a la vez también su carácter de actividad social, vale decir, una actividad que se realiza en comunidad y para beneficio de la comunidad, lo que se refleja en el carácter cooperativo que asume el trabajo y que se institucionaliza en su división social. En este sentido el trabajo no es entendido sólo como poiesis, vale decir, como una actividad esencialmente productiva cuya legitimidad radica en los productos del trabajo. Veremos que de alguna manera esta visión del trabajo se encuentra también presente en la propia cultura de los pueblos indoamericanos, para quienes el trabajo nunca fue un mero instrumento sino que la forma de relacionarse con la trascendencia.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Cf.. S.S. Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, Ed. Salesiana, Santiago, 1991.

<sup>34</sup> Cf.. P. Morandé, "El trabajo en la cultura adveniente", en vv. aa: *¿Adveniente cultura?*, págs. 145-166, CELAM, Bogotá, 1987.

<sup>35</sup> P. Morandé, op. cit., pág. 160

<sup>36</sup> Cf.. S. Silva, "Trabajo, cultura moderna y cristianismo", ponencia presentada al seminario *Religiosidad Popular y Trabajo*, PET, Santiago, abril de 1991

<sup>37</sup> Cf.. Van Kessel y Condori, op. cit.

Pese que también estos otros autores coinciden con nosotros en ver al trabajo como una actividad que integra la poiesis y la praxis, vale decir, que el trabajo junto con ser una actividad a través de la cual el hombre logra su reproducción material, es fundamentalmente una actividad humana mediante la cual el hombre se autodesarrolla. Sin embargo, Habermas no habría aceptado tal argumentación pues como vimos, para el pensador alemán la autoproducción y el autodesarrollo humano no pueden ser reducidos al trabajo. También los argumentos de Habermas se pueden volver contra quienes, junto con recuperar el sentido bíblico del trabajo, aspiran a crear una nueva técnica, tal como lo vimos en el caso de la crítica a Marcuse.

## 6. TRABAJO Y RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

A la luz de lo analizado hasta aquí podríamos concluir que Habermas reflexiona sobre un concepto restringido de trabajo, olvidando el sentido originario que Marx le asignó y no considerando la dimensión subjetiva que posee. Si esto no es así, significaría que efectivamente el sociólogo alemán tiene razón y que no sería posible encontrar en el trabajo más que la reproducción de una racionalidad instrumental, resultando por lo tanto estéril cualquier intento de fundar un proyecto de emancipación humana basado en la centralidad del trabajo. Según lo planteado por Habermas en estos primeros escritos, el trabajo en tanto acción no social posee efectivamente una estructura de carácter teleológico, lo que implica que el trabajo sería una acción de instrumental mediante la cual el hombre se relaciona con la naturaleza.

Ahora bien, siguiendo con esta argumentación habermasiana, si consideramos el carácter social del trabajo no necesariamente habríamos de asumir que representa una praxis, toda vez que en términos de coordinación de acciones instrumentales el trabajo adopta la forma de acción estratégica. Al respecto, la misma crítica de Habermas a Marcuse, en torno a que no es posible pensar en un concepto de técnica que escape a la estructura de la acción racional con arreglo a fines, podría ser utilizada para descartar las posturas subjetivistas del trabajo. Tal como lo señalara Habermas, él no niega que el trabajo se realice en el contexto de mediaciones simbólicas, pero al igual que lo que ocurre con la utilización de la técnica, se podría deducir que también la estructura lógica del trabajo en cuanto acción orientada a un fin, coincide con la estructura de la acción racional con arreglo a fines, y por tanto, existiría efectivamente una conexión inmanente entre trabajo y racionalidad instrumental.<sup>38</sup>

Desde ese punto de vista parecería como incongruente basar una crítica a la racionalidad instrumental en una centralidad del trabajo, o expresado de otro modo, en el supuesto erróneo que el trabajo expresa mejor que ninguna otra actividad la praxis transformadora del hombre. En términos simples, el trabajo, más allá de que sus formas históricas específicas dependan de contextos institucionales variables, siempre va a expresar una racionalidad con arreglo a fines, y el proceso de racionalización social en el mundo del trabajo se traducirá inevitablemente en la expansión de la racionalidad instrumental.

Sin embargo, creemos que es posible realizar dos alcances a esta potencial argumentación habermasiana. Por un lado, la relación que mantiene la técnica con la racionalidad instrumental resulta mucho más plausible que la relación entre esta última y el trabajo, toda vez que la técnica hace referencia más bien a las herramientas, a los instrumentos con los cuales el hombre reproduce sus condiciones de existencia. En ese sentido, prácticamente toda forma histórica de trabajo está asociada a determinado nivel de desarrollo tecnológico. Sin embargo, el trabajo no puede ser reducido a ese instrumento representado por la técnica. El trabajo no es una herramienta ni un instrumento mediante el cual el hombre explota la naturaleza. El trabajo es la forma en que el hombre amplía constantemente los límites de la contingencia humana. El trabajo es esa acción histórica de la que habla Alain Touraine y que permite entender de qué manera la

---

<sup>38</sup> Por cierto esta hipótesis no es enunciada explícitamente por Habermas, sin embargo creemos que resulta plausible a la luz de la propia argumentación de base que utiliza el sociólogo alemán.

sociedad se produce y reproduce, se inventa constantemente a través del trabajo<sup>39</sup>. Por esta razón creemos que la relación entre racionalidad instrumental y trabajo que postula Habermas puede obedecer a una “tecnificación” del trabajo por parte del sociólogo alemán. Es decir, efectivamente la técnica constituye la objetivación de la acción racional con arreglo a fines, sin embargo Habermas hace extensible el argumento también al Trabajo, cuando creemos que no es ontológicamente asimilable a la Técnica.

Ahora bien, aún cuando el trabajo pueda ser asimilable a una actividad que responde a la racionalidad instrumental, ello no parece constituir un problema para la propia tradición marxista, pues la misma investigación que Marx llevó a cabo demuestra que la razón instrumental no es autosuficiente. Como lo señala Franz Hinkelammert,<sup>40</sup> efectivamente el trabajo es una actividad encaminada a un fin, y desde ese punto de vista es susceptible de expresar una racionalidad instrumental. Sin embargo, la teoría de la división social del trabajo tal y como fuera desarrollada por Marx, es una teoría de las finalidades humanas, las que son perseguidas mediante la propia división del trabajo. En este sentido, si bien la división social del trabajo no es otra cosa que una coordinación de medios para alcanzar ciertos fines (y en ese sentido corresponde a lo que Weber denomina una racionalidad con arreglo a fines), tales fines se establecen a partir de finalidades que son determinadas por los sujetos que se coordinan. Estas finalidades no son metas sino ámbitos de determinación de metas o fines, vale decir, una suerte de horizonte de sentido que puede ser traducido a fines para ser alcanzados mediante la acción humana. Esta traducción opera mediante normas derivadas de las finalidades, las que mediante un juicio de valor sirven para determinar los fines. En esta determinación de los fines no existe un criterio rígido de elección sino que ello queda relegado a una racionalidad con arreglo a valores. En cambio los medios sí son derivados de los fines por un criterio rígido y racionalmente determinado, vale decir, entre fines y medios se da una relación netamente técnica, lo que reduce la racionalidad a la instrumental.

Según Hinkelammert, una teoría de la división social del trabajo trasciende el ámbito de la razón instrumental debido a que tal teoría desemboca necesariamente en una teoría del excedente económico, lo que a su vez requiere aceptar la reproducción material de la vida humana como última instancia de la posibilidad de la división del trabajo. Además, tal teoría debería analizar los problemas de coordinación de los diferentes procesos de trabajo que integran el sistema de división del trabajo y que permite que tales procesos funcionen como un solo proceso de producción; ello implica llegar a una teoría del poder, de las clases, el Estado, etc. Lo anterior significa que hay que llevar la razón instrumental más allá de sus propios límites para poder solucionar los problemas instrumentales de la división social del trabajo; y según Hinkelammert, ello conduciría a una razón distinta a la instrumental, pues como se dijo anteriormente, *la razón instrumental no es autosuficiente*, no sirve para explicar los problemas instrumentales de la sociedad. Esto fue descubierto por Marx, quien insertó la razón instrumental en una razón dialéctica. De todos modos, ya Habermas ha señalado su posición crítica respecto a esta tentativa de inscribir la racionalidad en una racionalidad dialéctica toda vez que Marx terminó identificando la racionalización social con el crecimiento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción, pese a mantener implícitamente un concepto más amplio de racionalidad.

Como hemos podido apreciar, esta distinción primaria entre Trabajo e Interacción si bien constituye un acierto en cuanto devela la paradoja que en el contexto de la modernidad sucede con el trabajo, termina por ver en éste la fuente de una racionalización social que desemboca en la estabilización de sistemas de acción racional con arreglo a fines que terminan por desprenderse del marco institucional de la sociedad. Ya hemos discutido algunos alcances que nos parece necesario hacer a esta interpretación habermasiana. Sin embargo sería necesario trasladarse a su más ambicioso proyecto teórico para poder apreciar cómo esta distinción primaria es modificada y subsumida en la elaboración del marco categorial de su teoría de la acción

---

<sup>39</sup> A. Touraine, *Sociología de la Acción*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.

<sup>40</sup> F. Hinkelammert, op. cit.

comunicativa. Ello nos permitiría replantear el problema del trabajo en el contexto de la crisis de la modernidad y descubrir que el propio giro paradigmático que realiza Habermas nos entrega las herramientas conceptuales para rehabilitar la categoría de trabajo y discutir su supuesta relación inmanente con la racionalidad instrumental.