

---

# TRABAJO E INTERACCIÓN, FISIONOMÍAS DE LA RAZÓN EN MARX Y HABERMAS

---

Edgar Ventura  
CENICSH  
edgar.ventura@mined.gob.sv

Recepción: 2 de Junio de 2013  
Aceptación: 30 de julio de 2013

## Resumen

El artículo presenta la discusión en torno a la problematización de la visión de la historia planteada por Marx (1818-1883) a partir de uno de los autores más sobresalientes de la teoría social crítica alemana: Jürgen Habermas (1929-). Tras la evolución del capitalismo decimonónico a un capitalismo tardío, el análisis de esta sociedad ha requerido nuevas investigaciones que planteen perspectivas renovadas en torno al concepto de crisis y posibles modos de transformación social. Esta perspectiva conlleva a una revisión de las teorías de la evolución social predominantes en el marxismo clásico. En la primera parte del documento se presentan las principales ideas de Marx en torno al materialismo histórico, lo cual permite señalar puntos críticos de la visión de la historia en este autor, mientras que en la segunda se plantea la revisión de aquel desde los aportes de disciplinas como la psicología evolutiva y una relectura del concepto de crisis en la sociedad capitalista.

**Palabras clave:** racionalización, materialismo, sistemas sociales, interacción social, filosofía de la historia

---

## Abstract

This article presents the discussion of the problematization of view of history presented by Marx from an author who presents a review and enrichment of that. After the evolution of the nineteenth-century capitalism to a late capitalism, the *analysis* of this society has required further research to raise new perspectives on the concept of crisis and possible modes of social transformation. This perspective leads to a revision of the prevailing theories of social evolution in classical Marxism. The main ideas of Marx about the historical materialism are present in the first part of this paper, allowing critics about points of view of history in this author, while in the second part present a revision of that arises from the contributions of disciplines such as developmental psychology and a reinterpretation of the concept of crisis in capitalist society.

**Keywords:** rationalization, materialism, social systems, social interaction, philosophy of history

# TRABAJO E INTERACCIÓN, FISIONOMÍAS DE LA RAZÓN EN MARX Y HABERMAS

Edgar Ventura  
CENICSH  
edgar.ventura@mined.gob.sv

*Sin antagonismo no hay progreso.  
Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días  
Karl Marx, Miseria de la filosofía, París, 1847.*

## 1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Habermas conecta con una rica y prolongada tradición de pensamiento crítico de la sociedad, inaugurada por Marx en el siglo diecinueve y que durante el curso del siglo siguiente dio la pauta para el surgimiento de múltiples tradiciones en Europa. Tras la muerte de Engels en 1895, quien se había encargado de editar y publicar numerosos textos inéditos de Marx, inicia una difusión e interpretación del pensamiento de este último en la que predominó una especie de mezcla del pensamiento de ambos autores. El desconocimiento de textos fundamentales de la juventud de Marx y la visión predominante de la historia que promovió Engels en sus obra principal, el *Anti-Dühring*, dieron pie a una visión rígida del marxismo que tomó cuerpo en la Segunda Internacional, con autores de la talla de

Kautsky, y que adoptó una forma definitiva en la codificación de la visión de la historia establecida por Stalin en 1938.<sup>1</sup>

Paralelo a estas corrientes emergieron con fuerza crítica, durante las primeras décadas del siglo pasado, autores de la talla de Gramsci, en Italia; en Alemania, Korsch y en Europa del Este, Lukács, que iniciaron una crítica de la visión predominante en la Segunda Internacional y de las tesis en torno a la relación entre la economía y los ámbitos de la superestructura social.<sup>2</sup> Las publicaciones póstumas de la obra de Marx a partir de 1932, entre ellos los *Manuscritos de economía y filosofía* y la *Ideología alemana* abrieron nuevas vetas de interpretación del pensamiento de Marx con una clara orientación a la crítica de la sociedad capitalista, a partir del concepto de enajenación del trabajo humano, el cual abarcaba no solamente la dimensión de la reproducción material del ser humano, sino todas las formas de deshumanización que ha conllevado la instauración de la sociedad moderna. La propia evolución del capitalismo, que para finales del diecinueve experimentó sustanciales transformaciones, llevaron a una revisión de la teoría económica de Marx y a replantear el análisis del modo de manifestarse el trabajo en el capitalismo y las posibilidades de una transformación radical de las relaciones sociales.

En este contexto, tuvo lugar una revisión de las tesis fundamentales del marxismo clásico en torno al análisis y reflexión de la relación de la dimensión de la reproducción material y sus consecuencias en los modos de conciencia, así como el replanteamiento de una visión de la historia que superase los mecanicismos propios de las perspectivas economicistas de la transformación social del capitalismo. Estas tendencias críticas asumieron problemáticamente las tesis del marxismo clásico, a fin de enriquecerlas y proponer nuevas visiones tendientes a una novedosa comprensión del funcionamiento de la sociedad capitalista y las posibilidades de transformación social.

---

1 En este año salió a la luz su obra *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*.

2 Lukács y Korsch publicaron, respectivamente, *Historia y conciencia de clase* y *Marxismo y filosofía* en el año de 1923.

Habermas es uno de esos autores que construye su pensamiento en la década del sesenta y setenta problematizando las tesis centrales del materialismo histórico. Es interesante cómo este prolijo autor construye su pensamiento en sintonía con diferentes tradiciones marxistas, con la virtud de enriquecer las tesis del marxismo clásico con ideas provenientes de los resultados arrojados por otras disciplinas, que a primera vista no se alcanza a apreciar el enlace con las teorías de la evolución social, tal y como es el caso de la psicología evolutiva.

Los resultados de los estudios en esta disciplina, representada en autores como Piaget y Kohlberg, tienen gran relevancia para Habermas a la hora de comprender el proceso de la evolución social en tanto que busca integrar una perspectiva que anude los resultados de la investigación en el desarrollo individual (ontogénesis) con el de la especie humana (filogénesis). El aparente agotamiento de las tesis del marxismo clásico, en plena década de los sesenta del siglo pasado, es potenciado por Habermas a partir de nuevos resultados de investigación, y muestra que el materialismo histórico aún tiene que aportar a una visión crítica de la sociedad y de la historia, influencia que podemos comprobar en las recurrentes alusiones a Marx, que reflejan la constante interlocución con este pensador.

Este nuevo impulso a una renovada visión de la historia parte, naturalmente, de una crítica a Marx. En términos generales, Habermas hace plausible la necesidad de elaborar una teoría del desarrollo histórico-social que acople los múltiples elementos que configuran las formas de integración social, las cuales desde Marx se concentraban fundamentalmente en los procesos de producción social, es decir, en la dimensión económica, para derivar desde tal dimensión una explicación sobre el modo en que se originan las transformaciones histórico-sociales. La distinción planteada por Habermas entre trabajo e interacción amplía el marco explicativo de dichas transformaciones.

El trabajo es entendido como la apropiación del medio natural por medio de una acción instrumental-estratégica, fundada en la acumulación

de conocimientos empíricos; mientras que la interacción como la mediación simbólica a través de la cual los sujetos logran un consenso que permite la comunicación en la vida cotidiana. La novedad de Habermas consiste, pues, en distinguir ambos modos de racionalidad para explicar el proceso de evolución social como una totalidad en la que se integran aspectos vinculados a la dimensión de la reproducción material, así como los de la reproducción simbólica.

El replanteamiento de la visión de la historia implica una explicación del proceso de modernización social, el cual Habermas concibe como un progresivo desacoplamiento entre los sistemas, que corresponde al ámbito de la economía y la administración estatal, y el mundo de la vida, donde tiene lugar una comunicación genuina entre los sujetos encaminada al logro de consensos. Para mostrar la relevancia de la distinción trabajo e interacción e igualmente su relación con el proceso de modernización social, me centraré en aquellos escritos previos a la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), como *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1971) y la *Reconstrucción del materialismo histórico* (1976), donde podemos encontrar un cúmulo de ideas preparatorias que se plasman de una forma definitiva en su concepción del desarrollo de la sociedad moderna, y en ella del capitalismo, en su obra monumental, *Teoría de la acción comunicativa*.

## 2. TRABAJO, NATURALEZA E HISTORIA

Considero importante señalar algunos conceptos fundamentales que dan vida a la filosofía de Marx y que nos permiten entender el sentido de la crítica que Habermas plantea. En el pensamiento de Marx se encuentran entrelazadas categorías fundamentales: el trabajo, la naturaleza, la sociedad y la historia. La novedad de Marx consiste en interpretar estos conceptos fundamentales, que han gravitado en la tradición filosófica, desde un plano que él concibe materialista. El sentido de esto último se irá explanando a continuación.

La tesis que en general ha sostenido Marx desde sus escritos de juventud es que el ser humano es un ente objetivo. Mediante la categoría de trabajo explica la mediación existente entre el ser humano y la naturaleza a través de la cual el primero se apropia de la segunda para la satisfacción de sus necesidades. Esta es una actividad creadora que le permite al ser humano producir objetos partiendo del medio natural. Esta actividad fue concebida por Marx como una actividad objetiva por oposición a la actitud contemplativa que propugnó el idealismo. Estos objetos producidos envuelven, por un lado, un momento del trabajo humano, pero comparten también un momento de algo que no es creado por el ser humano: la naturaleza.

Así, la relación entre el ser humano y el medio natural es una relación orgánica cuyo resultado es la construcción práctica del mundo objetivo. Esta idea fue desde la obra temprana de Marx motivo de discusión con Feuerbach, a quien reprochó la idea de si es posible concebir la existencia de una naturaleza «pura», es decir, no mediada por el trabajo humano. Esta idea refleja lo que Marx denomina el mito de la naturaleza, pues no hay nada en esta última que no haya sido históricamente mediada por la actividad práctica del ser humano. En realidad, para Marx, la naturaleza como mero objeto de contemplación pierde sentido, pues le interesa como objeto de apropiación del sujeto para la satisfacción de las necesidades.

Frente a las filosofías de Kant y Hegel, Marx reaccionó desde una crítica cuyo eje central era la idea de la mediación ser humano-naturaleza por vía del trabajo. La producción de la objetividad no es resultado de una operación que tiene lugar meramente en la conciencia del individuo por medio del uso de un conocimiento general-trascendental que impone sus reglas a lo dado, como es el caso de Kant, sino que aquella es resultado de una actividad práctica-real que crea efectivamente algo a través del trabajo.

La crítica de Hegel a Kant hizo plausible que el conocimiento es resultado del proceso de acumulación histórica de la humanidad, las categorías *a priori* visualizadas por Kant son una ficción en tanto que no son resultado de aquella acumulación. Por su parte, Hegel maquinó la brillante idea de

que el motor de este proceso histórico de creación de conocimiento del ser humano se ha manifestado bajo una forma dialéctica, esto es, como la constante unificación de fuerzas opuestas que dan como resultado un proceso de autosuperación. Este proceso está esencialmente signado por la negatividad, y su riqueza reside en la idea del proceso histórico como un proceso de autosuperación, donde la realización del Espíritu bajo la forma de la razón refleja la no coincidencia de la realidad con su concepto, lo cual ha sido la base ulterior de la que la tradición marxista elaboró un marco normativo para la crítica de la sociedad.<sup>3</sup>

Si para Kant la construcción de la objetividad es resultado de un proceso en el que intervienen los datos de la sensibilidad que capta el entendimiento, es decir, una operación realizada en el plano de la conciencia; para Marx, la construcción de aquella es resultado de procesos reales de apropiación práctica del medio natural, cuyos resultados pueden apreciarse en los objetos que produce el trabajo humano. Por lo tanto, en esta visión no cabe la idea de una separación sujeto-objeto, sino que más bien existe una relación de intercambio en la cual el ser humano nada puede crear sin el medio natural. En consecuencia, la producción de la objetividad queda sujeta a una actividad práctica fundamental que transforma el medio.

De ahí que la dualidad sujeto-objeto ha sido superada por Marx a través de una comprensión materialista de la apropiación que el ser humano ha hecho de la naturaleza: «[...] la famosísima ‘unidad del hombre con la naturaleza’ ha existido siempre en la industria, y en cada época ha existido de manera diferente, según el menor o mayor desarrollo de la industria [...]».<sup>4</sup> La comprensión de la unidad del ser humano con la naturaleza está ligada a una perspectiva profundamente histórica, los modos de apropiación del medio natural no han sido desde siempre iguales y sus resultados varían históricamente.

---

3 Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (Madrid: Alianza, 1995), 11 y ss.

4 Karl Marx y Friedrich Engels, *Ideología alemana* (San Salvador: UCA Editores, 1988), 47.

En este sentido, la posición de Marx es contundente: no es posible un concepto abstracto, ahistórico del ser humano que le aísle, por un lado, del resto de individuos y, de otra parte, de la apropiación práctica del medio natural: «[...] la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales».<sup>5</sup> El ser humano, en sentido estricto, tiene desde sus orígenes una relación primordialmente práctica con el mundo, no teórico como pensó el idealismo.

En su crítica a Feuerbach, Marx ensalza al idealismo por considerar que este desarrolló el lado activo en el modo de concebir la realidad, es decir, no bajo la forma de la contemplación, sino de un modo activo-práctico, pero limitado aún al plano de la conciencia.<sup>6</sup> De ahí que la actividad objetiva adquiere, en la perspectiva materialista, la forma de una realización trascendental no en el sentido kantiano, según el cual el sujeto de la constitución del mundo es una conciencia trascendental en general, sino más bien «la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales».<sup>7</sup> El marco de comprensión de la filosofía trascendental de la relación entre el ser humano y el medio viene a ser una forma de comprensión deshistorizada. En consecuencia, desde el materialismo de Marx, la síntesis entre el ser humano y el medio natural no se realiza en la conciencia sino «sino en un medio gobernado por el trabajo»; por lo tanto, «el substrato en el que encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos».<sup>8</sup>

Es importante aclarar, a mi modo de ver, que la perspectiva materialista a la que hace referencia Marx en modo alguno está relacionada a una concepción monista de la realidad, que en todo caso afirmarí­a la existencia

---

5 Karl Marx y Friedrich Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (México: Grijalbo, 1970), 11, Tesis VI.

6 Marx y Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, 9, Tesis I. Sostiene Marx en la misma tesis: «Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva».

7 Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1989), 35.

8 Habermas, *Conocimiento e interés*, 39.

de un principio material originario; por el contrario, tal perspectiva alude a la compleja interdependencia que históricamente ha sostenido el ser humano respecto de la naturaleza a través del trabajo.<sup>9</sup> En tal sentido, no es posible plantear una separación entre el ser humano y su medio, todo lo contrario, para Marx la naturaleza es «el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo» con el cual «debe permanecer en intercambio para no morir».<sup>10</sup>

Esta perspectiva, a mi modo de ver, nos lleva al aspecto más genuino de la actividad práctica que el ser humano ejerce sobre el medio en el que «el trabajo, es independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana»,<sup>11</sup> es el modo en el que se establece una mediación entre el ser humano y la naturaleza. En este sentido, la vinculación ser humano-naturaleza es orgánica por definición.

Por otra parte, Marx analiza rigurosamente las consecuencias a las que lleva la deshumanización o la desnaturalización de esta actividad fundamental, es decir, la enajenación del trabajo humano, la cual consiste en separar los resultados del trabajo humano de su productor y vuelve el curso de la actividad productiva mera obligación que permite la satisfacción de

---

9 En esta línea sobresale el trabajo de Alfred Schmidt, recientemente fallecido (agosto 2012), titulado *El concepto de naturaleza en Marx* (México: Siglo XXI, 1976), que destaca la centralidad del concepto de naturaleza en el pensamiento de Marx, no vista desde una perspectiva meramente filosófica, como un concepto metafísico que da origen a la realidad («todo es materia»), sino entendida aquella en la profunda interrelación dialéctica que guarda el ser humano.

10 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 110.

11 Karl Marx, *El capital*, t. 1, vol. I (México: Siglo XXI, 2007), 53.

necesidades físicas. Por consiguiente, el trabajo es reducido, por un lado, a mera actividad económica, y de otra parte, a simple medio de satisfacción de las necesidades físicas del ser humano.<sup>12</sup>

Para Marx, en cambio, el trabajo es originariamente autorrealización de las capacidades vitales del ser humano, es una actividad libre y consciente a través de la cual el ser humano se realiza en el curso de la actividad productiva y satisface sus necesidades elementales. El trabajo así entendido es esencialmente el ejercicio de la libertad del ser humano.<sup>13</sup> Vale mencionar que este análisis fue preocupación permanente en este autor, tal y como puede notarse desde sus escritos de juventud hasta los de madurez.

Ahora bien, el planteamiento de la transformación del medio a través del trabajo es elevado por Marx a fundamento que permita comprender la evolución social en todas sus facetas. La idea es visualizar el mecanismo a través del cual se han desencadenado las transformaciones sociales en la historia. Así, la base material a la que se refiere en la *Ideología alemana* está fundada en última instancia en aquella relación originaria entre el ser humano y el medio a través de la cual el primero se apropia de la segunda para la satisfacción de las necesidades. Lo que Marx denomina formas de conciencia, la moral, lo jurídico, etcétera., están en una profunda dependencia respecto de la dimensión económica, tal y como lo dejó planteado en la *Ideología alemana* y el *Prólogo a la contribución*, lugares donde elabora en forma sistemática una visión sobre la historia de corte materialista.

---

12 Sobre el problema del hombre y la enajenación pueden citarse: Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004); István Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx* (México: Ediciones Era, 1978); Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Fráncfort* (Madrid: Alianza, 1981). Interesantísima es también la relación libertad-alienación, pueden citarse: Terry Eagleton, *Marx y la libertad* (Santa Fé de Bogotá: Editorial Norma, 1997); Ángel Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2004).

13 Estas ideas fueron planteadas por Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, escritos en 1844, y publicados póstumamente hasta principios de la década de los años treinta del siglo veinte. El artífice de la publicación de este y otros escritos es David Riazanov.

Para Marx, el asunto del mecanismo que posibilita la evolución del ser humano en la historia no se resuelve meramente en el plano de las representaciones, de la producción de ideas, de las relaciones intelectuales. Esta es la impugnación básica contra el hegelianismo y los círculos hegelianos. Los cambios en la realidad no acontecen por una modificación de las interpretaciones sobre el mundo, sino por una acción efectiva, real y práctica sobre el medio.<sup>14</sup> En tal sentido, aquel mecanismo tiene que ver, fundamentalmente, con el modo en que materialmente el ser humano reproduce su existencia a través del trabajo en un medio natural y social contingente. La forma en que va complejizándose el ámbito de la acción instrumental es, desde el punto de vista de Marx, lo que abre el camino a una transformación de la superestructura

En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura.<sup>15</sup>

Esta tesis cierra en forma definitiva un modo de comprender la evolución social, claramente decantada por la economía, como mecanismo primario que garantiza la evolución de la humanidad. Por otro lado, encierra igualmente una teoría de la crisis fundada en las disfuncionalidades que ocurren en el seno de la economía, es decir, el desarrollo de las fuerzas pro-

---

14 En tal sentido es que Marx desapruueba la tarea tradicional de los filósofos, ya que estos se dedicaron a «interpretar» el mundo de diferentes modos y no a su transformación. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, 10, Tesis XI.

15 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (La Habana: Editorial Política, 1966), 12.

ductivas conllevará inevitablemente a la transformación del resto de ámbitos de la sociedad. Esta tesis conlleva consecuencias importantes para una praxis política tendiente a la transformación revolucionaria de la sociedad: ¿es preciso esperar las condiciones objetivas, dadas por el desarrollo de la economía, para iniciar un proceso revolucionario; o más bien, ¿es preciso crear las condiciones políticas que permitan la emergencia de un movimiento emancipatorio? Las disfuncionalidades que acarrea esta tesis para un movimiento de liberación saltan a la vista.

La base material de la historia a la que Marx alude está enraizada en los procesos de producción social, por consiguiente, en la vinculación originaria y orgánica entre el medio natural y el trabajo humano. La dimensión de la reproducción material, que es la base material de la historia, Marx la entiende como la renovada base empírica para comprender el desarrollo de la historia desde una perspectiva no idealista.

Esta concepción de la historia tiene, entonces, por base el desarrollo del proceso real de producción, y partiendo de la producción material de la vida inmediata, concibe la forma de las relaciones humanas ligadas a esta forma de producción, engendradas por ella, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia.<sup>16</sup>

Hay que enfatizar que la crítica de Marx está dirigida a la forma hipostasiada en que el hegelianismo ha concebido productos humanos como la moral, la religión, el Estado, que asumen una forma separada de la actividad práctica del ser humano. Aquello que es resultado de la actividad real del ser humano adopta una forma autónoma que tiene vida propia.<sup>17</sup> En este sentido, la conciencia no está separada de la actividad vital del ser humano,

---

16 Marx y Engels, *Ideología alemana*, 52.

17 De ahí la pertinencia de la crítica de Feuerbach a la enajenación religiosa que ha trasladado a la idea de Dios atributos genuinos del ser humano.

no tiene la forma de una conciencia pura, es «desde el primer momento un producto social», es «de nacimiento [...] la conciencia del medio sensible *más inmediato* y de la limitada interdependencia con otras personas y cosas situadas fuera del individuo que toma conciencia».<sup>18</sup> Dificilmente puede entenderse la conciencia como mera hoja en blanco, tal y como intentaron los empiristas.<sup>19</sup> Los procesos de mediación que intervienen en la formación de la conciencia saltan a la vista. Esta idea tiene su par en la concepción de la relación individuo-sociedad.

Para Marx, no es posible concebir al individuo como átomo, la noción burguesa de sociedad civil y su idea de un Estado de naturaleza en el que los seres humanos son enemigos por naturaleza refleja una visión limitada de aquella relación: «Aunque el hombre es un individuo único [...] un ser *individuo* real de la comunidad [...] igualmente es la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad».<sup>20</sup> La manifestación del individuo implica necesariamente la manifestación de la vida social.<sup>21</sup> El hecho primario que vincula a los sujetos es la producción de los medios de existencia, por lo tanto, implica una forma cooperativa de organización motivada por la satisfacción de las necesidades. El ser humano es social por naturaleza. En los *Grundrisse* sostiene Marx: «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados».<sup>22</sup>

---

18 Marx y Engels, *Ideología alemana*, 43.

19 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

20 Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, 74.

21 La idea del Estado originario del ser humano como una guerra de todos contra todos es maquinada por Hobbes. Ver su *Leviatán o la materia: forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980).

22 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, vol. 1 (México: Siglo XXI, 1975), 204-205. Un análisis extenso de la relación individuo-sociedad puede consultarse Carol Gould, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

En suma, el concepto de trabajo aparece en Marx como la forma de reproducción de la vida humana que reúne tres vertientes críticas. Por un lado, como una crítica de las corrientes filosóficas modernas que comprenden al sujeto cognoscente como una conciencia pasiva que descansa en sí misma y no el intercambio práctico con el medio. De otra parte, es una oposición hacia el idealismo que sostiene la primacía del espíritu sobre la naturaleza. Finalmente, es crítico del individualismo metodológico de la ciencia social burguesa y el individualismo práctico de la filosofía moral anglosajona y francesa que conciben al sujeto como una mónada aislada.<sup>23</sup>

### 3. EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN SOCIAL

La interpretación normalizada para comprender el proceso por el que las sociedades tradicionales se transformaron de una forma definitiva a lo que llamamos modernidad tiene que ver con lo que autores como Weber y Habermas han llamado un proceso de racionalización en el que la acción racional con respecto a fines, donde se encuentran los subsistemas autorregulados como son la economía y el aparato estatal, se disgregan respecto del modo en que se reproduce el mundo de la vida, el cual está vinculado a la reproducción simbólica entre los sujetos, a procesos de genuino entendimiento mutuo. Este proceso de racionalización tiene como característica central la destrucción del carácter aporético con que se asume la tradición cultural y las respuestas ofrecidas por esta en torno a los problemas centrales de la vida del ser humano.

Un parangón para entender el sentido de esta separación podría establecerse entre la distinción que planteó Marx entre valor de uso y valor de cambio. El primero corresponde a una perspectiva donde las necesidades

---

23 Jürgen Habermas, «La reconstrucción del materialismo histórico», en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1992), 134.

de los sujetos no se han separado respecto de su actividad productiva fundamental. Lo que se produce tiene como finalidad la satisfacción de las necesidades inmediatas de los sujetos. Por su parte, lo propio de las sociedades modernas consiste en disgregar esa acción productiva originaria respecto a aquellas necesidades. Por tanto, el fin genuino del trabajo es desplazado por una orientación consistente en la producción de objetos cuya finalidad es el intercambio. Este proceso de racionalización es lo propio de la instauración de las sociedades modernas.

La explicación que brinda Habermas del proceso de racionalización social está basada en la distinción trabajo e interacción, entendida esta como dos modos de integración que ofrecen una explicación más plena de la evolución social.<sup>24</sup> Esta distinción le permite comprender al trabajo o, lo que es lo mismo, la acción racional con respecto a fines, como una acción orientada de acuerdo a reglas técnicas fundadas en la acumulación de conocimientos empíricos. Este conocimiento tiene como uno de sus propósitos centrales la realización de pronósticos sobre sucesos tanto del mundo físico, como social. Este es sin duda el prototipo de conocimiento de la ciencia moderna.

Por su parte, la acción comunicativa se da en el seno de una interacción simbólicamente mediada y, por consiguiente, sus fundamentos descansan en normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas de comportamiento que garantizan un reconocimiento general de las obligaciones. Estas normas sociales vienen acompañadas de sanciones frente a aquellos comportamientos desviados que violan las reglas establecidas.

---

24 Tal distinción se realiza en una serie de planos: el plano cuasitrascendental, referida a la teoría de los intereses del conocimiento; el plano metodológico, que distingue entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica; el plano sociológico, que diferencia entre los subsistemas de acción racional con respecto a fines y el marco institucional; y finalmente el plano de la evolución social que distingue entre el crecimiento de las fuerzas productivas y del potencial tecnológico y la extensión de la interacción libre de dominio. En este último es que estoy llevando mi aproximación en el presente artículo. Ver: Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (Madrid: Tecnos, 1998), 42-43.

La idea de Habermas es que la progresiva racionalización de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico.<sup>25</sup> En la modernidad, la ciencia y la técnica han tenido un auge que ha conllevado amplísimas consecuencias, entre las cuales figura el hecho de que estas se han insertado en el marco institucional de la sociedad, el cual, hasta la emergencia de la sociedad moderna, había sido dominado por la fuerza de la tradición fundada en una cosmovisión que apela a interpretaciones míticas fundacionales incuestionadas que sirven como fundamentos legitimadores del marco institucional. En cambio, la institucionalización de la ciencia y la técnica ha dado lugar a un proceso de *secularización* de la sociedad consistente en que las imágenes del mundo y las objetivaciones tradicionales pierden su poder mítico como tradición incuestionada.

Ahora bien, el marco institucional de la sociedad ha funcionado hasta el surgimiento de las sociedades modernas, de acuerdo al modo de coordinación de la acción comunicativa, pero en la medida en que se han ido insertando en aquel marco los subsistemas que pertenecen a la acción racional con respecto a fines: la economía y el aparato estatal se han ido desplazando a la acción comunicativa como mecanismo originario de coordinación de la acción en aquellos ámbitos. En ese sentido, dentro del marco institucional se distinguen: el mundo sociocultural de la vida que funciona de acuerdo al modo de la interacción simbólicamente mediada y los subsistemas que funcionan de acuerdo a la acción racional con respecto a fines.

Esta última separación es lo característico de la emergencia de la sociedad moderna, y supera de un modo definitivo el funcionamiento de la sociedad tradicional, cuyos fundamentos descansaban en una tradición legitimadora incuestionada representada en interpretaciones mítico-religiosas y metafísicas de la realidad que brindaban una explicación a los grandes temas problemáticos del ser humano: la libertad, la justicia, etcétera. Mientras los

---

25 Sigo la exposición realizada en Jürgen Habermas, «Ciencia y técnica como ideología», en *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 1986), 66 y ss.

subsistemas de la acción racional se encontraban bajo la garantía de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales había sociedad tradicional, una vez se superó esta barrera surge la sociedad moderna.

¿Cuál es la novedad, por un lado, en lo que tiene que ver con la explicación del proceso de transición de la sociedad tradicional a la moderna y, de otra parte, lo nuevo que trae la modernidad? La primera respuesta radica en que Habermas sostiene que lo característico de las sociedades que han entrado en el proceso de modernización no descansa únicamente en el seno de la economía, es decir, lo que proviene de la presión de las fuerzas productivas relativamente desarrolladas. De otra parte, la novedad del proceso de modernización consiste en convertir a los subsistemas de acción racional con respecto a fines en un sistema autorregulado y legitimado por el sistema de trabajo social, así los modos tradicionales de legitimación pierden el control de aquellos ámbitos originariamente parte de un todo unificado. El modo en que la dimensión de la reproducción material se va complejizando produce la autonomía de esta esfera respecto de las interpretaciones sociales y tradicionales culturales incuestionadas.

Concomitante a la progresiva autonomización de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines surge en el capitalismo una institución nueva en la que se trafican los resultados del trabajo: el mercado. En este tiene lugar la realización de la gran promesa de igualdad ofrecida por el liberalismo: las fuerzas de trabajo y las mercancías se trafican como equivalentes en un ámbito que cada vez más va autonomizándose respecto de un dominio consciente de los sujetos. Las consecuencias de este nuevo modo de funcionamiento de los subsistemas autorregulados se ven reflejadas en la racionalidad comunicativa, que se ve confrontada con una racionalidad de las relaciones fin-medio íntimamente vinculadas a la racionalidad instrumental. La legitimación, por lo tanto, del marco institucional que normalmente había estado bajo el control de la racionalidad comunicativa, queda bajo las sociedades modernas vinculadas en forma inmediata al sistema de trabajo social.

Esta relación inmediata entre el sistema de trabajo social y el marco institucional fue desvaneciéndose a medida que el capitalismo de finales del siglo diecinueve fue acrecentando los antagonismos sociales, lo cual representaba una amenaza contra el sistema. Así, la función del Estado se orientó a garantizar la estabilidad y el crecimiento del sistema económico capitalista mediante la prevención y evitación de riesgos que amenazan al sistema. Por eso, el marco institucional sufrió una «repolitización» en un contexto donde la política no cumplía una función, tal y como sucedió en las sociedades tradicionales, de realizar fines de índole práctica que envolvían una visión compartida en torno a la vida social, más bien la reorientación de la función política recayó en la resolución de cuestiones puramente técnicas totalmente desligadas del ámbito de la discusión pública. Es paradójico: esta nueva política del intervencionismo estatal exigió, pues, una despolitización de la masa de la población en su sentido más genuino.

La reorientación de la política hacia la resolución de cuestiones puramente técnicas que anulan su función práctica, y la institucionalización de la ciencia como primera fuerza productiva de la sociedad y como fundamento legitimador de dominio que desplaza a la tradición cultural, son los elementos fundamentales a través de los cuales se explica el surgimiento del mundo moderno.

Hay que enfatizar que la explicación de Habermas pretende partir de un marco más general que de la conexión de fuerzas productivas-relaciones de producción, que él identifica como marco institucional (interacción) y los subsistemas de acción racional con respecto a fines (trabajo). La modernidad representa, bajo este marco explicativo, en la historia de la evolución social de la especie, el momento cumbre de la *diferenciación* entre el trabajo y la interacción, donde tiene lugar una autonomización de los saberes técnicamente utilizables respecto de las interpretaciones sociales del mundo. Esta separación remata, en definitiva, aquel carácter de inatacabilidad del marco

institucional respecto de la acción racional, y se vuelve susceptible de cuestionamientos provenientes del ámbito de saber técnicamente útil que obliga a una reconstrucción de las interpretaciones tradicionales del mundo.

De acuerdo a esta teoría del desarrollo de la sociedad moderna, resulta claro que para Habermas una transformación de la sociedad capitalista, que implicaría evidentemente una modificación en el ámbito de las interpretaciones sociales del mundo, no puede aferrarse a los designios de la razón instrumental, puesto que tal dimensión se ha autonomizado respecto de la reproducción simbólica, lo cual significa que una transformación en la primera no necesariamente desborda en una transformación de la última. Esta tesis pone, sin lugar a dudas, en crisis el planteamiento elaborado por Marx.

En este sentido, la visión de la historia de Marx, que fue concebida como la progresiva sucesión de los modos de producción, entendida esta como el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales, se tornó una visión mecanicista que hizo depender la transformación de la sociedad moderna respecto del ámbito de la economía. El razonamiento de base de este planteamiento es que si en la historia de la humanidad puede apreciarse que ese mecanismo propició el cambio a un nuevo modo de organización económico-social, la sociedad moderna no tenía por qué ser algo diferente. Sin embargo, las formas de legitimación del sistema no recayeron únicamente en el sistema de trabajo social, sino que comenzaron a surgir otras formas de dominación y legitimación del sistema capitalista que contradijeron las tesis en torno al modo de manifestarse el trabajo en la sociedad capitalista.<sup>26</sup>

Es por esa razón que para Habermas si el ámbito de la economía se ha vuelto un sistema autorregulado, donde los saberes técnicamente utilizables se han disgregado respecto de las interacciones simbólicamente media-

---

26 Gramsci es uno de los autores de principios del siglo veinte que analiza este asunto. Para una panorámica del pensamiento de este autor puede consultarse: Rafael Díaz-Salazar, *Gramsci y la construcción del socialismo* (San Salvador: UCA Editores, 1993).

das, una transformación en el primer ámbito no necesariamente representa una transformación en el segundo y, por consiguiente, tal transformación no representa en todas las circunstancias un potencial de liberación y menos la emergencia de un movimiento emancipatorio.<sup>27</sup>

En suma, esta separación entre el trabajo y la interacción rompe con la tesis de Marx en torno a la dependencia de la evolución social respecto de la dimensión económica, y sugiere en el fondo que la actualización de las potencialidades de transformación y emancipación social no está determinada mecánicamente por el ámbito de la economía.

La conexión establecida por Marx entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en las que estas últimas están supeditadas a las primeras, se vuelve insuficiente a la hora de comprender las transformaciones sociales, lo cual da relevancia a la distinción hecha por Habermas entre el ámbito de la interacción y del trabajo, igualmente tal distinción da la pauta para hacer plausible la influencia decisiva de las formas de integración social en la dimensión de la razón instrumental. Es decir, que la teoría de la modernidad da la pauta para llevar a cabo una revisión no solo de los problemas actuales del capitalismo, sino también de la teoría de la evolución social planteada por el materialismo histórico. Sobre este último punto Habermas brinda una respuesta tentativa desde algunos avances planteados por la psicología evolutiva, lo cual anotaré a continuación. Asimismo, pone de manifiesto una relectura de la noción de crisis predominante desde Marx.

#### 4. CRISIS, EVOLUCIÓN SOCIAL Y ESTRUCTURAS NORMATIVAS

Una de las novedades introducidas por Marx, a juicio de Habermas, es la idea de que las crisis sociales tienen un carácter sistémico. Esta idea muestra las disfuncionalidades endógenas del sistema que invariablemente produ-

---

27 Habermas, «Ciencia y técnica como ideología», 108.

cen transformaciones radicales en el mismo. De esta tesis derivó Marx una posible explicación de la superación de la sociedad capitalista, ampliamente conocida y criticada.

De acuerdo a Habermas, la tesis de la distinción trabajo-interacción demuestra que una transformación en el ámbito de la economía no necesariamente desborda en una transformación de todos los ámbitos de la sociedad, y de igual forma sostiene que existe una influencia importante en los cambios en la acción instrumental proveniente de formas de saber que tienen un carácter práctico. En este sentido sostiene que si bien en la

[...] dimensión del pensamiento objetivante del saber técnico y organizacional, de la acción instrumental y estratégica, en resumen: en la dimensión de las fuerzas productivas, existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de integración social, en nuevas relaciones de producción, y que hacen posible el empleo de nuevas fuerzas productivas.<sup>28</sup>

Habermas introduce la idea de procesos de aprendizaje para reflejar que el ser humano desarrolla habilidades, conocimientos y prácticas tanto en el ámbito de la acción instrumental como en aquellos saberes prácticos, vinculados por ejemplo al ámbito de la moral. La forma de racionalidad predominante no recae, por consiguiente, en ninguna de las señaladas, y su virtud consiste en hacer plausibles la influencia de ambas estructuras de racionalidad en el proceso de la evolución social. Habermas conecta la renovación de la teoría de la evolución social con una idea de crisis en la ac-

---

28 Jürgen Habermas, «Introducción: materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas», en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1992), 12.

tualidad de la sociedad, a fin de consolidar un concepto de crisis apropiado que refleje la influencia de otras estructuras como la integración social y las estructuras normativas.

Tradicionalmente, las corrientes marxistas han analizado la idea de crisis desde la perspectiva de la integración sistémica, así también en las tradiciones que se remiten a las orientaciones objetivistas de la teoría de sistemas. La integración sistémica se refiere a rendimientos de autogobierno específicos de un sistema autorregulado, es decir, lo que Habermas engloba bajo el concepto de sistema (la economía y la administración estatal), mientras que la integración social está referida a sistemas de instituciones en los cuales socializan los sujetos y su contexto vital en el que acaece esta comunicación se presenta bajo la forma de un mundo de la vida estructurado por medio de símbolos.

¿En qué consiste la tendencia objetivista del marxismo que privilegia la integración sistémica como mecanismo generador de las crisis? La respuesta se remite a Marx. Para este último el principio organizativo de la sociedad capitalista, empleando la terminología de Habermas, está fundado en la relación trabajo asalariado-capital, y es justificado por un orden de derecho burgués en el que el Estado se limita a garantizar el funcionamiento del proceso capitalista de reproducción social. El núcleo institucional que garantiza el funcionamiento de aquella relación es el mercado, donde tiene lugar el intercambio económico y que ejerce el control dominante en la sociedad. Este modo de organización conduce para Marx a crisis recurrentes que devienen en problemas estructuralmente insolubles: el ciclo de prosperidad, crisis y depresión es típico del capitalismo liberal. En este sentido, la comprensión de la crisis está decantada por el lado de la integración sistémica.<sup>29</sup>

Desde esta perspectiva tradicionalista, la relación trabajo asalariado-capital tiene una connotación apolítica y se convierte, por tanto, en una esfera plenamente autónoma. Sin embargo, la transformación del capitalismo

---

29 McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 418.

decimonónico a un capitalismo organizado, tardío o avanzado, tal y como le llama Habermas, plantea una nueva relación en la que el Estado asume una función preponderante en la esfera económica. Esto es lo que he señalado arriba, y que Habermas entiende como una *repolitización* de las relaciones de producción que pretende aliviar los antagonismos entre el trabajo y el capital mediante el sistema de salarios políticos negociados, a través de los cuales se ha pretendido mitigar el antagonismo entre el trabajo asalariado y el capital y llegar a una estabilidad entre las clases sociales. En otras palabras, este capitalismo va progresivamente integrando a las clases trabajadoras mediante una serie de compensaciones que contienen la posibilidad de una transformación radical en las relaciones sociales.

En este contexto, la teoría marxista de la crisis que apelaba a la autonomía de la esfera económica pierde fuerza, ya que las probabilidades de ocurrencia de las crisis que auguraban se ven mitigadas por vía de una intervención estatal que está fundada, en última instancia, en una racionalidad administrativa. De ahí Habermas deriva un concepto de crisis que tiene aspectos vinculados a la integración sistémica, tal y como hizo el marxismo tradicional, pero que no se limitan a ella, ya que tal crisis, que se manifiesta bajo la forma de un colapso de las funciones de control que ejerce el Estado, conduce a una descomposición de la integración social. Este tipo de crisis es denominada por Habermas crisis de *racionalidad*, consistente en la incapacidad del Estado para reconciliar y cumplir los imperativos que resultan del sistema económico.<sup>30</sup>

En este nuevo concepto de crisis cobran importancia las formas de integración social, puesto que las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio sistémico solo en la medida en que está también en juego la integración social. Por eso, Habermas sostiene: «Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales».<sup>31</sup>

---

30 McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 422.

31 Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 18.

Esta idea de crisis se alimenta de la fuerza de la tradición, es decir, que una ruptura de esta última resta fuerza a la integración social y genera una crisis de identidad que se refleja en el hecho de que nuevas generaciones no se ven reconocidas en aquella. Esta es, en términos generales, la idea clave retomada por la historiografía para comprender las crisis. Para Habermas, esta tesis contiene aspectos relevantes para la comprensión de la crisis, sin embargo, es aún muy limitada en tanto que descuida aspectos que tienen que ver con los elementos objetivos mediante los cuales se originan aquellas.

Los elementos objetivos que propician las crisis Habermas los identifica como problemas de autogobierno no resueltos. Estos problemas repercuten, en efecto, en la conciencia de los sujetos, por consiguiente, en las formas de integración social. La cuestión esencial es no perder de vista que la distinción entre integración sistémica e integración social no deben llevar a una separación de los elementos que componen las crisis. De ahí que un concepto de crisis apropiado debe anudar la compleja conexión entre aquellos dos modos de integración: los sistemas y el mundo de la vida o, lo que es lo mismo, integración sistémica e integración social.<sup>32</sup>

La captación de esta conexión de los elementos que componen las crisis tiene una profunda implicación en la visión de la evolución social. En efecto, y en contraste con la tesis central del materialismo histórico, la propuesta de Habermas procura mostrar que dicha evolución se cumple en tres dimensiones: el despliegue de las fuerzas productivas, el incremento de autonomía sistémica y de la transformación de las estructuras normativas.<sup>33</sup> De igual manera hace plausible que las pretensiones de validez constitutivas que posibilitan la reproducción cultural de la vida (verdad, corrección y adecuación) tienen su sentido propio en el mundo vital y no pueden situarse al mismo plano que otros medios como el poder, dinero, etcétera.

---

32 Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 19.

33 Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 21

La dicotomía que resulta, por un lado, entre los patrones de normalidad que rigen en la sociedad como producto de la tradición constitutiva de un mundo vital y, por el otro, de exigencias no-normativas propias de la integración sistémica que en la sociedad moderna se ha ido separando del modo originario de coordinación de la acción entre los sujetos (la acción comunicativa), plantea un problema sustancial a la hora de comprender los cambios estructurales e históricos de la sociedad.<sup>34</sup> Es aquí donde entra en juego nuevamente la teoría de la evolución social.

Habermas retoma el concepto marxiano de formación social y lo transforma a uno semejante: principios de organización social. Este concepto se refiere a ordenamientos «de índole muy abstracta que surgen como propiedades emergentes en saltos evolutivos no probables y que en cada caso caracterizan un nuevo nivel de desarrollo».<sup>35</sup> Las crisis solo surgen únicamente cuando los problemas de autogobierno no pueden ser resueltos en el marco de posibilidades demarcados por aquellos principios de organización, entre los que cuentan los elementos identitarios de la sociedad y los mecanismos de aprendizaje de los que pende la transformación de las fuerzas productivas.

Es esencial enfatizar que los mecanismos de aprendizaje no se limitan al plano de la acción instrumental, sino que conciernen a estructuras de conciencia como la moral y el derecho que garantizan el mantenimiento de la intersubjetividad y, en consecuencia, de los consensos de fondos que sostienen la estabilidad social. Esto vuelve más complicado predecir los advenimientos de las crisis, tal y como se intentó desde la perspectiva de la esfera económica promovida por el marxismo clásico. Para finalizar este artículo, me detendré en el punto referente a los mecanismos de aprendizaje de estas estructuras de conciencia vinculada a la moral y el derecho, y cómo estos influyen en el proceso de evolución social y amplían la explicación de este último.

---

34 Sobre el proceso de modernización social puede consultarse: Romero, José Manuel, «Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, número 44 (2011): 139-159; del mismo autor también «Habermas y las paradojas de la modernidad», en *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica* (Barcelona: Herder, 2010), 125-175.

35 Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 23.

El intento de Habermas inicia por establecer homologías entre el desarrollo del yo y el desarrollo de las imágenes del mundo en el proceso de evolución social. No es fácil la tentativa de equiparar la ontogénesis con la filogénesis. En el caso del yo, la psicología evolutiva ha mostrado etapas o fases del desarrollo: simbiótica, egocéntrica, sociocéntrica-objetivista y universalista. Estas etapas no pueden, naturalmente, equipararse sin más a las de la evolución social. Una reserva fundamental en la que Habermas repara sobre esta imposibilidad es que, por ejemplo, no todos los individuos reflejan en igual medida el nivel de aprendizaje y desarrollo de su sociedad.<sup>36</sup>

Algunas homologías que pueden señalarse son secuencias de conceptos fundamentales y de estructuras lógicas semejantes a las de la evolución de las imágenes del mundo. Para Habermas, estas estructuras de conciencia homólogas en el desarrollo del yo y la evolución social están referidas a los ámbitos de las representaciones morales y jurídicas. La función que estas cumplen está vinculada a la regulación consensual de conflictos de acción cuyo resultado es el mantenimiento de la intersubjetividad del entendimiento entre los sujetos.

La tesis que Habermas defiende es que aquellas estructuras «no siguen sin más la senda del desarrollo del proceso reproductivo ni obedecen simplemente a la pauta de los problemas sistémicos».<sup>37</sup> Por su parte, afirma que dichas estructuras poseen más bien una *historia interna* que debe entenderse en el marco de la separación analítica que Habermas realiza entre los dos modos prototípicos de acción que han dado paso a la evolución social: la acción comunicativa y la acción racional-teleológica. Nuevamente aparece esta distinción entre el trabajo y la interacción para evitar, de acuerdo a Habermas, mezclar los dos procesos de racionalización que determinan la evolución social.

---

36 Habermas, «Introducción: materialismo histórico», 14.

37 Habermas, «Introducción: materialismo histórico», 32.

La caracterización de la acción racional-teleológica tiene dos momentos fundamentales: los medios técnicos que exigen conocimientos fundados empíricamente y que sean utilizables y la elección entre los medios adecuados que demanda la toma de decisiones fundadas en un sistema de valores y de máximas decisorias. En esta última se encuentra la *acción estratégica*, la cual aparece cuando los actores están enfrentados y existe la tentativa de influenciar en las decisiones.

Es clave señalar que estos dos elementos de la racionalización de la acción, la elección de los medios y los medios técnicos, es lo que genera el incremento y desarrollo de las fuerzas productivas, lugar en el que Marx ubicó el motor del desarrollo histórico-social. En suma, los tres elementos que explican el desarrollo de las fuerzas productivas son el desarrollo de saberes que se traducen en tecnologías, los mecanismos que posibilitan nuevos aprendizajes y las condiciones en las cuales se implementan los saberes disponibles que tienen finalmente una repercusión social.

Ahora bien, la naturaleza y finalidad del proceso anterior salta a la vista; no obstante, Habermas hace plausible el otro proceso de racionalización que ha contribuido a la evolución social y que no está restringido al ámbito de la razón instrumental. En este punto es donde Marx no logró clarificar suficientemente el peso de ambos motores del desarrollo social y generó, como bien señala Habermas, un «nexo confuso» entre el progreso técnico organizacional y los movimientos sociales en los que cabe el concepto de lucha de clases.

El fundamento de la acción comunicativa, por su parte, descansa en el acatamiento de normas de validez intersubjetiva vinculadas a expectativas recíprocas de comportamiento. Lo que prima en la acción comunicativa es la base de validez del discurso. Este modo de acción está fundado en «pretensiones universales de validez» que los participantes plantean y que hacen posible el consenso que sirve de base al «común obrar». Habermas es enfático en la afirmación de que este consenso solo es posible en el ámbito de la acción comunicativa, por consiguiente, tal consenso no existe en el caso de

la acción estratégica. En esta última no predominan condiciones motivacionales ni veracidad de las intenciones.

Esta idea refuerza las tesis de Habermas en torno a la evolución social, pues a la acción comunicativa no es posible racionalizarla bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni la decisión sobre la elección de los medios que corresponden a la acción teleológica y estratégica. Más bien el aspecto racionalizable tiene que ver con la veritatividad de la manifestación intencional y con la corrección de las normas.<sup>38</sup> En esa medida, lo relacionado con el ámbito de la moral y el derecho, la evolución del yo y las imágenes del mundo, la formación de la identidad individual y colectiva, no se pueden encorsetar bajo el modo en que opera la acción estratégica, pues en el fondo de aquellas está la intersubjetividad del entendimiento, una base consensual, y no un mero monólogo como se presupone en el caso de la acción estratégica donde priman las preferencias y máximas decisorias de los sujetos.

En consecuencia, «la racionalización de la acción no se plasma exclusivamente en fuerzas productivas, sino también tras sufrir la mediación de la dinámica de los movimientos sociales, en formas de integración social».<sup>39</sup> Este hecho que origina las nuevas formas de integración social es el que posibilita la implementación de las fuerzas productivas existentes y la creación de nuevas. En otras palabras, las potencialidades del desarrollo económico penden también del desarrollo de nuevos marcos normativos en el ámbito jurídico y moral que posibiliten el desarrollo de las fuerzas productivas.

¿Cómo es posible reconstruir las pautas de desarrollo en lo referente a las estructuras normativas de una sociedad?

Para Habermas, la idea de establecer periodificaciones en la historia sería volver a las visiones universalistas de la historia que se promovieron desde la Ilustración, además de incurrir en las visiones mecanicistas típicas del marxismo tradicional. Por su parte opta por la idea de lógicas evolutivas,

---

38 Habermas, «Introducción: materialismo histórico», 34.

39 Habermas, «Introducción: materialismo histórico», 35.

en el sentido de Piaget, las cuales «son lógicas que han de satisfacer condiciones verdaderamente improbables».<sup>40</sup>

Es fundamental señalar que aquellas pautas del desarrollo son reconstruibles racionalmente a *posteriori* y su objetivo no es que estas expliquen los procesos por los cuales han de resolverse los problemas sistémicos, sino presentar reglas para posibles soluciones de aquellos. Por esta razón, es que para Habermas es esencial la psicología de signo cognoscitiva porque a través de esta se desvelan los mecanismos de aprendizaje individual y social que pueden permitirnos hacer una reflexión y un análisis de los posibles advenimientos de las crisis y su posible solución.

La relación de esta idea es crucial con las tesis del marxismo clásico, pues los problemas sistémicos, los cuales se manifiestan como alteraciones del proceso de reproducción social, que de acuerdo al teorema de Marx llevan a una transformación de las relaciones de producción, plantea algo distinto para la psicología evolutiva: fácticamente no puede derivarse de aquellos problemas un cambio de las relaciones de producción. Un mero análisis del desarrollo de las fuerzas productivas no es satisfactorio en este sentido, pues lo crucial sería reflexionar y analizar el nuevo nivel de aprendizaje en que se encuentra la sociedad y colegir desde ahí las transformaciones ulteriores.

## 5. CONSIDERACIÓN FINAL

Sin lugar a dudas, una de las cuestiones de fondo en esta renovada visión de la historia que Habermas elabora es la tentativa de superar los excesos de las modernas filosofías de la historia. Estas consumaron un uso indiscriminado de la categoría de progreso mediante la cual se pretendió eliminar las contingencias históricas, eludiendo sagazmente el importante asunto de consumir una fundamentación empírica sólida que explicara los cambios históricos. Desde la visión ilustrada, el progreso de la historia está garantizado por la

---

40 Habermas, «Introducción: materialismo histórico», 36.

consecución de un fin universal, supremo y necesario, que da cohesión a cada etapa de la historia que *prima facie* se nos manifiesta como un caos. La obra de Kant y Hegel son, en esta dirección, altamente representativas en este modo de concebir la historia.

El pensamiento de Marx no escapa a este ideal ilustrado, puesto que identifica el desarrollo de la historia como la sucesión necesaria de modos de producción, cuya clave para comprender el mecanismo que genera innovaciones evolutivas radica en el ámbito de la economía. Esta idea despertó una lectura de su pensamiento, principalmente a partir de lo expresado en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), que incita a pensar que es preciso esperar pasivamente los designios del desarrollo económico para que ocurra una transformación social. Desde este punto de vista, la sociedad moderna será superada únicamente en la medida en que se hayan desarrollado las condiciones que permitirán el surgimiento de un nuevo orden social. Curiosamente, en posiciones anteriores, como en *El manifiesto comunista* (1848), Marx sugiere una lectura distinta que da a la acción política mayor vanguardia para realizar la transformación revolucionaria de la sociedad: la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases.

Por su parte, Habermas conecta la tentativa de elaborar una teoría de la evolución social con una teoría de la crisis que recoja los nuevos avances que ha experimentado el capitalismo durante el siglo XX. En este sentido, las teorías de la crisis vislumbrada desde el marxismo clásico pierden terreno y, en el caso de Habermas, muestra cómo las estructuras de la conciencia como la moral y el derecho están relacionadas con el desarrollo e implementación de nuevas formas de integración social, y en estas nuevas fuerzas productivas. Por eso se vuelve necesario incorporar los avances logrados por disciplinas como la psicología de signo cognoscitivo.

Ahora bien, el concepto de trabajo que Habermas plantea es objeto de crítica, pues tiende a reducirlo como un modo de acción estratégica vinculado meramente a intereses económicos. Esta unilateralidad ya había sido criticada por el joven Marx, con la limitante que ulteriormente incurrió en

un reduccionismo que apuntaló a la economía como factor central de las transformaciones sociales. En su juventud Marx está totalmente claro que la autorrealización del ser humano pasa por desenvolverse en una actividad genuinamente productiva que desarrolle las potencialidades y capacidades vitales de los sujetos. Parece que Habermas en su teoría social soslaya este importante asunto.

Es evidente, pues, que la discusión que Habermas entabla con Marx está en principio vinculada a una concepción bidimensional de la acción que el primero hace plausible, la cual deviene en la distinción entre dos modos de racionalidad. La primera está referida a la racionalidad técnico-instrumental, es decir, mejora y hace más eficiente los procesos de producción social, y la otra, la racionalidad comunicativa, que involucra procesos de entendimiento entre individuos, una acción no referida a fines estratégicos. En el fondo, esta visión dual supone una ampliación del concepto de razón cuya finalidad es superar el reduccionismo a que aquella ha sido llevada desde Marx.

No obstante, también se plantean problemas, pues la distinción trabajo-interacción, si bien amplía el marco explicativo en el que ha tenido lugar la evolución social, termina por disgregar la economía, como dimensión puramente autónoma que prácticamente vendría a plantear que este sistema es autorregulado y no es objeto de una transformación por la vía de una práctica política tendiente a la transformación de las desigualdades generadas en la sociedad capitalista. ¿Es posible restaurar la unidad del trabajo y la interacción sin incurrir nuevamente en los unilateralismos que provocó el marxismo clásico? Es una interrogante que sin duda demanda de nuevas investigaciones para responderla.

## REFERENCIAS

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1968.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI Editores, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI Editores, 1988.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988.
- Eagleton, Terry. *Marx y la libertad*. Santa Fé de Bogotá: Editorial Norma, 1997.
- Díaz-Montiel, Zulay, y Márquez-Fernández, Álvaro. «La modernidad de Habermas: del 'sistema' (represor) al 'mundo de vida' (liberador)». *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, número 21 (2008): 71-97.
- Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. México: Taurus, 2002.

- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza, 1980, 3 vols.
- Lamo de Espinosa, Emilio. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Fráncfort*. Madrid: Alianza, 1981.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo, 1970.
- Marx, Karl. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Contribución a la crítica de la economía política*. La Habana: Editorial Política, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Miseria de la filosofía*. Madrid: Aguilar, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1972, Vol. I.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El capital*. México: Siglo XXI, 2007, tomo I, 3 vols.
- \_\_\_\_\_. *Ideología alemana*. San Salvador: UCA Editores, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Manifiesto del partido comunista*. Moscú: Progreso, 1990.
- McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Mészáros, István. *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era, 1978.
- Prior Olmos, Ángel. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Prior Olmos, Ángel. «La teoría de la acción social de J. Habermas». *αμωγ* (1991): 173-196.
- Romero, José Manuel. «¿Posibilitan las teorías de la sociedad de J. Habermas y A. Honneth una crítica del capitalismo?». *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, II (2012): 39-50.
- \_\_\_\_\_. «Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, número 44 (2011): 139-159.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder, 2010.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI, 1976.