

La crítica de Jürgen Habermas a la teoría del cambio social de Marx

Raúl A. Rodríguez

La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas formula una teoría de la modernidad, de la organización del sistema social y, al mismo tiempo, plantea cuáles son las posibilidades del cambio social. La presencia indiscutible de Marx en el meollo de estos problemas ubica a Habermas frente a una discusión con Marx y la tradición que junto a éste sostuvo la posibilidad de la transformación radical y la superación de la sociedad capitalista. Otra forma de la sociedad mostraría condiciones donde la organización del trabajo y de la producción superaría la división de clases. Sin abandonar categorías centrales de la teoría económica y política de Marx, desde sus escritos más tempranos y hasta la Teoría de la Acción Comunicativa (en adelante: TAC) Habermas se ha planteado demostrar las limitaciones del análisis de la sociedad capitalista llevado a cabo a través de la teoría del valor de Marx. Estas críticas podemos sintetizarlas en torno a dos perspectivas: 1) económica: el proceso de crisis y la realización del capital, y 2), histórica: la lógica de las contradicciones y luchas entre las clases sociales¹.

Habermas asigna singular importancia a la relación contractual del trabajo institucionalizado que, cada vez más, ha signado la organización del sistema social. La sociología de Weber y Durkheim colaboran para poner en evidencia como a fines del siglo XIX y comienzos del XX el proceso mismo del desarrollo del capital genera mecanismos institucionales de control. Estos mecanismo, ligados a las funciones del Estado tiene como tarea auto-regular la producción en el ámbito de la economía, y lo hace mediando la relación del trabajador con el sistema económico por medio del poder político que legitiman las fuerzas de trabajo, mientras que el sistema social controla a través del dinero por medio de la renta del trabajo, o sea, salario. Habermas interpreta este intercambio (legitimación – salario) como un mecanismo social de autorregulación; a la vez, como “correlación refleja”² que explica el proceso de acumulación equivalente a la explotación reificada, es decir, anónima y cosificada³. Por el contrario, Marx explica el proceso como una interacción social que conduce a la afirmación del capital por medio de la negación del productor / trabajador. Así, la acumulación capitalista presenta una forma (aparición) con la que cubre el valor de cambio⁴, y el trabajo adquiere un carácter institucionalizado. La monetarización, es decir, el intercambio entre fuerza de trabajo y renta del trabajo aparece en la base de la configuración de las clases sociales⁵.

Habermas desplaza el análisis de la sociedad desde el punto de vista de la contradicción entre intereses de clases hacia formas integradas de los subsistemas. Su punto de vista explica las relaciones de clases desde una dualidad en el carácter que presenta el ámbito de la economía: producción y salario. La fuerza de trabajo encarnada por los trabajadores se relaciona en contextos de cooperación a partir del trabajo concreto. Mientras tanto, la producción del capital, Habermas la entiende como consecuencia de la organización formal del trabajo dentro de un sistema que canaliza de modo abstracto el rendimiento del trabajo⁶. La fuerza de trabajo aparece como actividad de productores integrados socialmente que venden su fuerza de trabajo. A través de este tipo de interacción se relacionan el ámbito del mundo de la vida de los productores, ligado a la integración social por medio de la cultura, la identidad y la personalidad; y el ámbito de la integración sistémica. Dicho de otra forma: para Habermas la interacción social en el ámbito de la economía es acción productiva generadora de fuerza de trabajo y fuerza de trabajo generadora del rendimiento del sistema económico. Son dos sub-ámbitos

sistémicos: el mercado de trabajo y el trabajo asalariado inscritos en el intercambio de “venta” y salario asimilables a cualquier mercancía. Pero desde el punto de vista de Marx, el trabajo no es mercancía en tanto es fuerza productiva que se vende sólo en un determinado circuito del sistema⁷.

Habermas debe a Offe⁸ su reinterpretación del análisis respecto a la centralidad del trabajo. Ambos coinciden en que el devenir del desarrollo del capitalismo tardío condujo a que el trabajo asalariado y su función integradora social terminaran por ser subsumido como función de integración sistémica, es decir, garante de la eficacia del sistema. La centralidad que adquiere el trabajo tiene que ver con la función de integración sistémica que promueve, y no con el potencial del cambio. Para Habermas y Offe, a partir de evaluaciones empíricas de los niveles de productividad y rentabilidad que se alcanzan en la sociedad capitalista, se hace evidente que en el ámbito de la economía contemporánea y en la perspectiva del desarrollo del capitalismo tardío hay una pérdida de centralidad del trabajo. Offe dice que “es justamente esta *capacidad global de determinación macrosociológica que corresponde al hecho social del trabajo (asalariado)*, de la racionalidad social y empresarial que lo gobierna y de sus contradicciones lo que en la actualidad se ha tornado cuestionable desde el punto de vista de la sociología”⁹. Las proyecciones descriptivas y analíticas que abonan la discusión en torno al desarrollo del trabajo productivo no sólo exponen la consistencia de la funcionalidad integradora del sistema económico, sino también, revalorizan al otro subsistema integrador: la administración del Estado, como factor fundamental para el equilibrio funcional.

Mientras para Marx es en el ámbito de la economía donde se dan los desajustes funcionales que deben ser superados ante una crisis en la producción y el conflicto social que encausa la contradicción de intereses, Habermas ve que el trabajo se ha institucionalizado concediendo consistencia al sistema, mientras que la energía vital del cambio social se pone de manifiesto en la centralidad que adquiere la vida política.

Habermas, valiéndose de una lectura de las evidencias empíricas del desarrollo capitalista europeo, pone en duda hasta qué punto la teoría del valor que se estructura en torno al concepto de trabajo explica los problemas de desintegración social y sistémica: *colonización del mundo de la vida* y *crisis*, que caracterizan a la modernidad¹⁰. La crítica que emprende contra esta teoría de Marx la hace valiéndose de la perspectiva sistémica-funcional de Parsons¹¹. La particular argumentación de Habermas establece un maridaje entre Parsons y Marx, es decir, entre un enfoque estructural-sistémico y otro, teleológico dinámico.

La dicotomía entre trabajo concreto y trabajo abstracto, valor de uso y valor de cambio o bien, entre “acción” y “rendimiento”, fuerza de trabajo y trabajo abstracto, que Marx expone en *El Capital*, es reinterpretada por Habermas. Tales disyunciones se reubican en un esquema funcional que delimita estructuras dinámicas en dos niveles de coordinación: acción individual y social, por una parte, y sistema, por la otra. Esta fusión del materialismo histórico con el estructural funcionalismo ha merecido la crítica desde perspectivas más afines con el marxismo. Es que se pergeña una reducción analítica con la que Habermas disloca definitivamente categorías que a lo largo del desarrollo de *El Capital* se han evaluado como unidades no dicotómicas de pares conceptuales. Para Bidet, por ejemplo, la estructura del mercado “es la unidad valor de uso – valor, trabajo abstracto–concreto”, categorías que en el plano de la teoría marxista del desarrollo capitalista se articulan en un todo que ha conjugado ambas dimensiones¹².

Más allá de la interpretación “correcta” de Marx, el problema teórico válido para las ciencias sociales es el desafío que, a mí entender, debe responder cualquier teoría contemporánea del cambio social: exponer cabalmente el potencial explicativo e interpretativo que de cuenta de la complejidad del desarrollo social en el siglo XXI. Un estado de cosas en el que se observan perspectivas políticas tendientes a alcanzar formas sociales organizadas de modo racional, enlazadas con formas de integración social y cultural que impregnan los modos institucionalizado de transformación y cambio que se dan las sociedades. El retorno de los argumentos religiosos para justificar la praxis política (fundamentalismos musulmanes, judíos y cristianos) no significa la recuperación sacra de la moral, sino, más bien, la metamorfosis de lo religioso con sentido utilitario para claros propósitos de legitimación irreflexiva. Una vez agotado el supuesto metafísico de la universalidad de la naturaleza humana o las perspectivas de la subjetividad racional y autoconsciente que trasciende a la cultura, cabe replantearse cómo orientan sus expectativas de cambio social las diversas sociedades encuadradas en un mundo multicultural carentes de homogeneidad “civilizatoria”. Las transformaciones sociales se montan sobre plexos significativos que trascienden e influyen en las disposiciones racionales de los actores y, quizá, por esa vía se intenta apelar a la moral irreflexiva como vacuna del cambio social. Así cobra sentido la sentencia de Benjamin cuando dice que no hay cambio social posible sin violencia simbólica: “porque una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales”¹³.

El aporte de Habermas para insuflar estas reflexiones está en el lugar que le asigna a la integración social para el ámbito de la cultural, la formación de la identidad y la personalidad donde el trabajo asalariado es un medio para tal fin y, en consecuencia, sigue ocupando un lugar en el sistema social. Pero una de las consecuencias importantes que logra Habermas a través de la readaptación del análisis del trabajo y la economía de Marx según la sociología estructural-funcionalista de Parsons, es que permite subrayar el deslinde estructural funcional entre la economía y la organización política¹⁴. Con los supuestos de Weber y Lukács, estos ámbitos cobraban consistencia formal a través de un proceso histórico de racionalización social. Ahora, con Parsons, Habermas formula una de sus tesis más significativas: estos subsistemas se presentan como escisión radical y autónoma en el interior del sistema de acciones estratégicas. La racionalización social que se había descrito como histórica y que desafía toda interpretación de la idea de la dialéctica se complementa, ahora, con una racionalización sistémica que muestra la complejidad social como deslindes entre la economía y la política. Para Habermas, entonces, las transformaciones sociales son consecuencia de tales procesos de racionalización funcional irreversibles.

El supuesto marxista de que las formas sociales que presenta el trabajo concreto se condensan en la abstracción del trabajo productivo es para Habermas¹⁵ la objetivación de determinadas acciones en el ámbito de la integración social. Esas acciones que encuentran en el valor de cambio el medio de coordinación están relacionadas con la producción, suceden en función del mercado y destilan del mundo de la vida los componentes normativos y de valor necesarios para traducirlos en principios regulativos de la organización sistémica. De este modo, la absorción del potencial normativo del mundo de la vida en virtud de las necesidades funcionales del sistema conduce a la transformación del primero a través de un proceso de cosificación. Así se modifica la vida comunitaria, o sea, el ámbito de socialización y, al mismo tiempo, la vida personal. Desde este punto de vista, las transformaciones del mundo de la vida suceden

en función del orden de una racionalidad utilitaria pero no liquidan ni disuelven la totalidad de la estructura simbólica.

Si bien Habermas amplía el análisis estructural funcional de tal modo que le permite comprender cómo se produce la interacción entre sistemas formalmente organizados (Economía y Estado) y los ámbitos de integración social, su análisis no se detiene para observar críticamente como se recrea (y no sólo, como se “coloniza”) el mundo de la vida.

Con recursos teóricos y analíticos tomados de M. Lange y Brunkhorst, Habermas radicaliza la distinción entre acción y sistema, y reconstruye las categorías marxistas. Con esto genera la revisión del “punto de vista del contenido de la teoría marxista del valor”¹⁶. Los términos “clase”, “interés de clase”, “trabajo concreto”, los incorpora a la teoría de la acción social y los términos “capital”, “valor”, “trabajo abstracto”, por otra parte, a la teoría del sistema. Entre estos, la teoría del valor se presenta como “una regla de correspondencia” que enlaza las dos perspectivas y proporciona base empírica para las abstracciones. Habermas subraya la readaptación del análisis de Marx a los parámetros de una teoría científico-empírica formalmente interpretada y continúa esa revisión con otro punto de vista: el metodológico. Aquí es donde parangona la teoría del valor con el concepto de “medios de control” de la acción social de Parsons.

Los conceptos de medios de control, para el estructural funcionalismo de Parsons, son recursos emergente “del análisis de aquellos procesos del sistema social que tienden a contrarrestar las tendencias desviadas, y de las condiciones en que operan tales procesos [...]. Estos deben siempre enunciarse con referencia a un determinado estado de equilibrio del sistema o subsistema en el que se incluya una especificación de las pautas normativas institucionalizadas en ese subsistema, así como el juego de las fuerzas motivacionales que se hallan en relación con la conformidad y la desviación a partir de tales pautas”¹⁷. Habermas se vale de estos mecanismos funcionales de Parsons para identificar el concepto de valor (Marx) como “función de control” y así, la plusvalía y el trabajo abstracto, claves en la interpretación de la sociedad capitalista, pasan a ser mecanismos “regulables” en aras del funcionamiento estructural de los sistemas de integración. Desde esta perspectiva funcionalista, asimila el potencial crítico de la teoría social de Marx, independiente de que la teoría social de Parsons ignore la categoría de clases sociales.

La conjunción entre funcionalismo y crítica social permite a Habermas rescatar la carga histórica y dinámica aportada por el marxismo y emprender la tarea de dilucidar cómo se suscitan las transformaciones sistémicas cuando ya se han deslindado los ámbitos de la economía y la política.

Entiendo que Habermas progresivamente abandona la perspectiva de adhesión a una actualización y corrección del materialismo histórico, como eran los propósitos de sus primeros trabajos¹⁸. En la TAC, el potencial crítico del marxismo se restringe a la denuncia de la funcionalidad integradora del sistema, como destrucción del mundo de la vida de los productores¹⁹. Pero, paradójicamente, el desarrollo del sistema tiende al fortalecimiento del sistema a través de la regulación de los ámbitos de la Economía y del Estado para un eficaz rendimiento y contención administrativa. Dicho de otra manera, para Habermas la degradación de los factores de integración social están en la base de las luchas de los trabajadores y no la pretensión de desestructuración funcional de tales ámbitos del complejo social. Ahora, las condiciones de existencia de los trabajadores, cuyo empobrecimiento es el costo de la optimización del rendimiento de la economía de mercado, se perciben en una secuencia histórica que pone de manifiesto los cambios, en mejoría, de las condiciones de vida de los sujetos junto al crecimiento del capital.

Por cierto que Habermas tiene en vista el desarrollo del capitalismo europeo, en particular, Alemania y, al mismo tiempo, evaluado desde una perspectiva desgajada de las condiciones políticas internacionales que van aparejadas al mismo. Las interacciones funcionales del sistema social se limitan, entonces, a contextos regionales o nacionales tomado como tendencias universales. Esta reducción sistémica que opera en la teoría de la modernidad de Habermas le permite ver con optimismo el desarrollo social total del capitalismo y, con ello, mejores condiciones de vida para los trabajadores. De modo que “El proyecto de Estado social enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista, sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia”²⁰. Esta interpretación del desarrollo del capital que Habermas ha emprendido le permite justificar la centralidad de la vida política (Estado) y con ello, de la democracia como ámbito donde se dan medios formales e informales que posibilitan la autorregulación del Estado.

Para Habermas, la teoría del valor en Marx se define semánticamente y no alcanza a exponer de modo empírico la metamorfosis del trabajo concreto en trabajo abstracto. Esto, es lo que sí pretende lograr Habermas. A través de sus análisis llega a la conclusión de que “[Marx] no se da cuenta que la diferenciación del aparato estatal y de la economía representa también un nivel más alto de diferenciación sistémica que abre nuevas posibilidades de control e impone una regulación de las viejas relaciones feudales de clase”²¹. Con esto se supera, inclusive, “la institucionalización de una *nueva relación de clases*”, dice Habermas.

El hecho de que el capital es interpretado por Marx como forma mistificada de una relación de clases, a todas luces, es un obstáculo epistemológico para la teoría de la acción comunicativa que ha disuelto la lucha de clases y las mismas clases, porque interpreta que “las esferas sistemáticas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal representan *también* un nivel de integración superior y evolutivamente ventajosos frente a las sociedades organizadas estatalmente”²².

La superación empírica que observa Habermas respecto a la lógica de la teoría del valor como factor central del cambio estructural no implica necesariamente que ésta se sitúe, necesariamente y en forma excluyente, en el ámbito de la política (luego dirá, de la democracia). Es decir, la exposición de la complejidad sistémica funcional con ámbitos cada vez más diferenciados no parece justificar la posible autonomía de los mismos, como tampoco que la economía no subordine, empíricamente, a la política. El aporte de Habermas conduce nuevamente nuestras miradas hacia una teoría del cambio social, pero ahora, con los aportes de la sociología contemporánea y la crítica renovada al marxismo. Mas su análisis, pierde fuerza cuando explica más bien una situación de hecho: las transformaciones de la Europa comunitaria aislada, analíticamente, de un mundo que se ha globalizado.

Bibliografía citada.

Bidet, Jacques (1993), *Teoría de la modernidad. Marx y el mercado*, Buenos Aires, El cielo por asalto.

Borón, Atilio (comp.) (2003), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO,

Habermas, Jürgen 2 vol., (1999), *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social; Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus..

Habermas, Jürgen (1994), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península,

Habermas, Jürgen (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp; (trad. cast. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992.)

Hegel, Georg W. F. (1969), *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Marx, Karl, 8 vol. (1985), *El capital*, México, Siglo XXI,

Offe, Claus (1992), *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza,

Parsons, Talcote (1999) *El sistema social*, Madrid, Alianza,

¹ J. Habermas (1999), t. 2, 472 – 473.

² G. W. F. Hegel (1969), 2.Teil, 24 – 35; [trad. cast. 1968, t. II, 349 – 357]. Habermas apela al concepto de *Reflexionverhältnis* que, como bien señala M. Jiménez Redondo, [J. Habermas (1999), t. 2, en N. del T., 473] alude, al concepto hegeliano de reflexión. A través de este concepto, se vincula con “la apariencia del ser”, pero la reflexión se plantea como dada en la inmediatez. Es decir, es el modo de ser en su manifestación que se vuelve extraño en la inmediatez; en otras palabras, es la determinación como movimiento del devenir, donde lo diferente es la negación de sí. En el modo de llegar a ser o devenir del ser, su determinación se alcanza a través del otro. El movimiento reflejo conduce al otro como negación de sí, de modo que la relación consigo misma es una negación de lo que no es, o sea, su apariencia. El otro es negación de la negación.

³ J. Habermas (1999), t. 2, 473.

⁴ K. Marx (1985), t. 1, v.1, 226.

⁵ K. Marx (1985), t. 3, v. 8, 1004 – 1010.

⁶ J. Habermas (1999), t. 2, 473 – 475.

⁷ K. Marx (1985), t. 3, v. 8, 1101 – 1003.

⁸ C. Offe (1992).

⁹ C. Offe (1992), 21.

¹⁰ Cfr. K. Marx (1985), t. 3, v. 8, 1052; también, cfr. J. Habermas (1999), t. 2, 472.

¹¹ J. Habermas (1999), t. 2, 479.

¹² J. Bidet (1993), 98 – 104.

¹³ W. Benjamin, (1978), 15.

¹⁴ Cfr. R. Gargarella, “Las precondiciones económicas del autogobierno político”, en A. Boron (comp.) (2003), 260 – 262.

¹⁵ J. Habermas (1999), t. 2, 475.

¹⁶ J. Habermas (1999), t. 2, 475.

¹⁷ T. Parsons (1999), 283.

¹⁸ Cfr. La evaluación crítica pormenorizada que emprende en *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. cit.

¹⁹ Cfr. J. Habermas (1999), t. 2, 282 – 283.

²⁰ J. Habermas (1994), 129.

²¹ J. Habermas (1999), t. 2, 480.

²² J. Habermas (1999), t. 2, 481.