**Congreso Latinoamericano de Teoría Social**

**MESA 21**, Persistencias contemporáneas del marxismo

**Ponencia**: “La crítica de Habermas al marxismo. Algunos ensayos de respuesta”

**Ponente**: Facundo Nahuel Martín (CONICET)

**Resumen**

Me propongo discutir dos críticas de Habermas al marxismo: su diatriba contra el “paradigma del trabajo” en *Conocimiento e interés* y su defensa de la economía de mercado como subsitema socialmente autonomizado en *Teoría de la acción comunicativa*. En ambos casos intentaré plantear un debate desde las posiciones de Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*. Sobre lo primero, trataré de mostrar que el marxismo puede reinterpretarse como una *crítica del trabajo en la sociedad capitalista*, antes que como una *ontología transhistórica del trabajo*. La primacía del trabajo, entonces, tiene un valor crítico y no afirmativo: no funda una ontología social sino que denuncia el carácter de dominación de la economía capitalista fundada en el tiempo de trabajo como medida de valor. En el segundo punto, es preciso discutir los aspectos donde la erección de sistemas funcionales aparece como una *condición inevitable del proceso de modernización*, de aquéllos donde se trata de un resultado de las formas de dominación *producto del fetichismo de la mercancía capitalista*. Diferenciar adecuadamente los procesos de organización sistémica que son inevitables en la sociedad moderna, de aquéllos que son producto específico y superable del capitalismo, resulta clave para formular un proyecto de ampliación democrática solvente.

**Trabajo completo**

El proyecto intelectual de Habermas implica una reformulación significativa de la teoría crítica de la sociedad desarrollada por la primera generación frakfurtiana. Como parte de esa sustantiva revisión conceptual, Habermas desarolla una diatriba con la tradición marxista de conjunto. En buena medida, atribuye las dificultades intelectuales que encuentra en el planteo de Adorno y Horkheimer a su adhesión al “paradigma del trabajo” y, por ende, a su pertenencia más general al marxismo como horizonte intelectual. Voy a organizar estas críticas de Habermas en dos ejes. Primero, Habermas cuestiona al marxismo en cuanto “ontología del trabajo”, que reduciría las diferentes formas de intercambio humano con el mundo al molde estrecho de la racionalidad cognitivo-instrumental. Frente al carácter plural de la racionalidad, dividida en aspectos comunicativos, instrumentales y estéticos o expresivos, el marxismo asumiría de manera injustificada un paradigma centrado en el intercambio objetivante entre el sujeto y la naturaleza. Así, sería incapaz de fundamentar reflexivamente una perspectiva social crítica. Segundo, el marxismo se solaparía con una forma de crítica romántica de la modernidad que busca reponer una imposible (e indeseable) unidad del mundo de la vida y la actividad económica. Según Habermas, el carácter de subsistema funcional del mercado capitalista moderno es producto de un proceso de racionalización. La diferenciación del mercado moderno como subsistema neutralizado, regido por medios y sustraído a las interacciones comunicativas del mundo de la vida sería entonces producto de un proceso de racionalización necesario conforme crece la complejidad social. Habermas pretende diferenciar entre la modernidad, como forma originariamente progresiva y liberadora de diferenciación social, y los efectos deformantes o patológicos de la modernización capitalista. Esta diferenciación implica que la modernidad *como tal*, como proceso de aprendizaje y de progreso racional, posee un núcleo progresivo originariamente independiente del capitalismo, que incluye la conformación de un subsistema social regido por medios y autonomizado con respecto a las personas en el medio del dinero.

Este segundo punto, ligado a la constitución de subsistemas funcionales autonomizados en la modernidad capitalista, es probablemente uno de los más debatidos en la teoría social crítica contemporánea, en particular a partir de la intervención de Axel Honneth. La discusión entre Honneth y Nancy Fraser en *Redistribución o reconocimiento* puede considerarse en parte como expresión de un debate amplio entre el propio Honneth y Habermas. Para el primero de ellos, dado que hay precondiciones morales para la legitimación de las instituciones capitalistas, es imposible reconstruir la dinámica de los mercados modernos como un complejo de conexiones sistémicas neutralizadas. “No es recomendable aislar teóricamente los factores puramente económicos o sistémicos de los elementos culturales, con respecto al orden económico capitalista” (Honneth,2001: 156). Esta perspectiva (“monismo teórico-moral”, Honneth,2001: 157) implica que el “consenso moral” es la base de la integración social en el capitalismo. En síntesis, las desigualdades de distribución en el capitalismo se deberían a aplicaciones distorsivas del principio meritocrático de la estima, en condiciones donde éste es utilizado ideológicamente para justificar desigualdades sociales. En otras palabras, mientras que Habermas considera *inevitable* y *legítimo* que la economía moderna se regule como un subsistema funcional neutralizado, Honneth considera necesario mantener una perspectiva que dé cuenta de las estructuraciones morales (transidas por interacciones comunicativas) en las propias relaciones económicas.

La legitimidad de la reducción de la actividad económica a conexiones funcionales debe discutirse, desde mi punto de vista, diferenciando aspectos *descriptivos* y *normativos*. Por un lado, es necesario analizar si la sociedad capitalista moderna funciona efectivamente (como parece ser a primera vista) como un sistema social automático, anónimo e independiente de la voluntad de las personas. En efecto, parece que las conexiones funcionales que estructuran la economía moderna funcionan efectivamente de manera automática y autonomizada con respecto a los particulares, a pesar de que deba *legitimarse* en términos morales fundados en interacciones comunicativas. Sin embargo, es posible *cuestionar críticamente* ese funcionamiento sistémico del capitalismo moderno en cuanto constituye una forma social cosificada, que se autonomiza de su base social efectiva y se contrapone a los sujetos como dotada de una necesidad inapelable y anónima. Si *descriptivamente* parece correcto dar cuenta de la “economía” moderna (esto es, de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica) como un susbistema funcional autonomizado, *en términos normativos* es posible fundamentar una crítica de las formas de mediación social capitalistas, precisamente a partir de su carácter de sistema. Ahora bien, al mismo tiempo es importante formular algunos matices significativos a lo anterior, diferenciando entre una *crítica dialéctica de la modernidad* (que pueda dar cuenta de la potencial trascendencia de algunas características centrales de la sociedad moderna con respecto al modo de producción capitalista) de una *crítica romántica de la modernidad* que tiene en el trabajo artesanal y la vida comunitaria sus paradigmas emancipatorios y por lo tanto se formula desde el punto de vista normativo del pasado precapitalista, antes que desde las potencialidades civilizatorias generadas por el capital.

Voy a tratar las dos críticas habermasianas al marxismo, y la discusión subsiguiente, desde el punto de vista de la elaborada respuesta confeccionada por Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*. Como intentaré mostrar, mientras que la primera crítica de Habermas al marxismo se muestra cabalmente injustificada, la segunda encierra (aunque no sin algunas distorsiones) algunos puntos de importancia para la diferenciación mencionada entre dos tipos de críticas de la sociedad moderna. Discutir estos dos argumentos (en torno al trabajo y en torno al carácter de sistema de la economía moderna), a su vez, nos da elementos para la diferenciación mencionada entre dos tipos de crítica de la modernidad. El primer argumento esgrimido por Habermas, como ha señalado Postone, no diferencia entre la *crítica del trabajo en el capitalismo* y la ontologización del trabajo como fundamento de la vida social en general. Habermas atribuye a Marx y la tradición subsiguiente una antropología centrada en el trabajo que no diferencia de manera adecuada el trabajo en el capitalismo y el trabajo en general. Contra esta lectura, como Postone se ha ocupado de mostrar, en el pensamiento maduro de Marx (*El capital*, los cuadernos *Grundrisse*) está plasmada una *crítica del trabajo en el capitalismo* antes que una antropología general centrada en el trabajo. Según esta reinterpretación, Marx provee una crítica del carácter mediador del trabajo en el capitalismo. Las relaciones sociales modernas están mediadas por el trabajo en cuanto se encuentran reificadas, sometidas a compulsiones fetichistas y estructuradas en una forma de dominación impersonal, anónima y abstracta. La “primacía del trabajo”, entonces, *estructura una forma de dominación* que Marx investiga críticamente. Habermas, al no diferenciar adecuadamente el carácter dual del trabajo en el capitalismo, es incapaz de comprender esta forma de dominación, atribuyendo a Marx una antropología general o una ontología del trabajo ajenas a su pensamiento en cuanto *crítica de la modernidad capitalista*.

La crítica del trabajo en el capitalismo conlleva un cuestionamiento de la forma de dominación social característica de la modernidad constituida o modernidad del capital. Esto habilita una respuesta a la segunda crítica de Habermas al marxismo, con su defensa de la constitución de subsistemas funcionales autonomizados en la economía y la política. Con el surgimiento del capitalismo mutan las formas del nexo social, pasando de relaciones sociales *abiertas* (estructuradas a partir de la dominación personal entre grupos sociales sustantivos) a relaciones sociales cuasi-objetivas, anónimas y abstractas. En este marco, es la *forma de trabajo* (dividido en concreto y abstracto, creador de valor) la que estructura la dominación social. Esto significa que las relaciones sociales *no aparecen como tales*, sino que asumen la forma de relaciones objetivadas, reguladas por compulsiones anónimas y abstractas. El carácter aparentemente cósico de las relaciones sociales capitalistas, donde leyes y compulsiones impersonales gobiernan el vínculo entre las personas, viene dado por la particular *forma de dominación* que impera en esta sociedad.

Habermas, en este punto, puede ser cuestionado, desde la óptica postoniana como naturalizando la dominación social en el capitalismo. Su teoría sobre la constitución de subsistemas funcionales, donde la economía se regula de manera automática, ciega e independiente de las articulaciones comunicativamente significativas del mundo de la vida, aparece como una justificación de la dominación impersonal, anónima y abstracta en el capitalismo. El desgajamiento de subsistemas funcionales, que Habermas deriva del proceso de modernización *como tal*, puede en cambio considerarse como resultado de la forma de dominación que caracteriza al capitalismo y se estructura a partir de compulsiones objetivadas. Esto permite volver sobre la distinción entre los planos normativo y descriptivo esbozada arriba. *Descriptivamente*, es parcialmente correcto analizar la dinámica capitalista como un cuasi sistema funcional, esto es, como un tipo de mediación social gobernado por compulsiones anónimas, objetivadas y abstractas. Ahora bien, esa dinámica autonomizada es *constitutiva de la forma de dominación social en el capitalismo*, en cuanto está transida por el fetichismo de la mercancía y se mueve de modo ajeno a los sujetos. Normativamente, es importante *no sancionar el carácter de cosa de las relaciones sociales capitalistas como un resultado progresivo del proceso de modernización en sí mismo*, sino *cuestionar ese carácter como una deformación patológica de las formas del vínculo social en la modernidad.*

Con todo, y sin desandar los pasos de la discusión reconstruida arriba, es preciso conceder a Habermas un punto al menos parcial. Se impone diferenciar, en el seno de la crítica inmanente de la modernidad capitalista, entre algunos procesos de mutación del nexo social inevitables con la modernidad *como tal* (incluyendo una potencial modernidad postcapitalista) y los procesos de cosificación que se desprenden del fetichismo de la mercancía y el carácter mediador del trabajo en el capitalismo. Si el subsistema funcional que aparece como la “economía” moderna no es más que expresión del carácter mediador del trabajo en el capitalismo y su constitución de una forma social fetichista y reificada, sin embargo, es preciso desprenderse de toda visión romántica que postule de modo simple, como modelos emancipatorios, tanto el trabajo artesanal como la comunidad precapitalista. En la apelación al trabajo artesanal y la sociabilidad comunitaria, ciertos anticapitalismos románticos (y ciertas presunciones románticas en el propio marxismo) han formulado una visión del proyecto emancipatorio de improbable concreción, donde se abandona la crítica dialética del capitalismo (crítica capaz de recoger algunos de sus frutos históricos y civilizatorios) en favor de una crítica romántica *que impugna el horizonte de la modernidad como tal*, lo que resulta tanto indeseable como programáticamente poco fecundo. En este punto, tras la crítica de Habermas (y sin dejar de considerar legítimas las respuestas de Postone), se impone a la tradición marxista formular una crítica del capital adecuada históricamente, que no se pliegue sin más a los carriles de una crítica romántica de connotaciones ingenuas.

Estructuraré este trabajo en tres movimientos. Primero voy a exponer las dos críticas de Habermas al marxismo, centrándome en *Teoría de la acción comunicativa*. Luego voy a reponer la discusión de Postone en *Tiempo,trabajo y dominación social*, reconstruyendo cómo Habermas fusiona planos normativos y descriptivos, formulando una justificación de las formas de dominación social en el capitalismo. Finalmente, voy a recuperar los puntos de la crítica habermasiana al marxismo que aparecen como desafíos a recoger para la prosecución contemporánea de la teoría social crítica.

**Habermas y sus críticas al marxismo**

Como sostuve más arriba, me voy a concentrar en dos críticas de Habermas al marxismo: el cuestionamiento al “paradigma del trabajo” y su defensa de la constitución de subsistemas funcionales como un aspecto y progresivo del proceso de modernización. Voy a debatir ambos puntos separadamente. La crítica de Habermas al “paradigma del trabajo” se funda en su diferenciación del concepto de racionalidad. Según el autor, el trabajo humano se articula en términos de racionalidad con arreglo a fines e interacción sujeto-objeto. Habermas, empero, diferencia entre este aspecto finalista o instrumental de la razón, y los aspectos estéticos y comunicativos, que se relacionan con la expresión subjetiva y la interacción lingüística respectivamente.

La diferenciación entre las tres caras de la racionalidad se inscribe en el concepto de razón como tal, pero se desarrolla progresivamente a medida que avanza la historia humana. El proceso de modernización aparece entonces como un largo movimiento de *racionalización cultural* en cuyo marco las competencias cognitivas, comunicativas y expresivas se diferencian progresivamente (Habermas, 1987: 434). Se separan entonces las cuestiones éticas y jurídicas, las científicas y las estéticas. Emergen contextos de acción orientados al éxito instrumental, diferenciados de los contextos dirigidos al entendimiento intersubjetivo (Habermas, 1987: 437). En síntesis, para Habermas la modernidad propulsa un movimiento de diferenciación de las esferas de validez lingüística, que se distinguen entre las orientadas al entendimiento intersubjetivo, las dirigidas al conocimiento del mundo externo (y el éxito en su seno) y las basadas en la expresión subjetiva. Este proceso, si bien se desarrolla específicamente en la modernidad, está inscripto en estructuras racionales que pertenecen a la racionalidad humana como tal. El marxismo, en esta lectura, mantendría una visión reduccionista de la racionalidad social, descansando de manera exclusiva sobre sus aspectos cognitivo-instrumentales. Contra ese reduccionismo, Habermas pretende restituir una comprensión más global y comprehensiva de los procesos de racionalización modernos, tratando de tornar inteligibles no sólo los avances técnicos sino también los jurídicos y morales.

Ahora bien, con la modernización se dan, junto a la racionalización cultural, procesos análogos en el nivel social. Emergen entonces dos grandes subsistemas funcionales regidos por medios: la economía y la política. Estos subsistemas descargan al mundo de la vida de la regulación de los engranajes claves de la interacción humana. En cambio, aparecen formas de articulación puramente funcionales, reguladas de manera sistémica o por una necesidad automática o ciega. En este contexto, las personas asumen formas de acción de tipo instrumental, pero en lo fundamental las relaciones entre ellas son reguladas de manera autonomizada, sin que medien un intercambio comunicativo o un acuerdo intersubjetivo.

Para Habermas, la acción comunicativa en el mundo de la vida y los subsistemas funcionales tienen un desarrollo complementario pero contradictorio. “Se trata de la contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida (…) y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines” (Habermas, 1987: 437). El proceso de modernización aparece como paradójico, en cuanto conduce a una competencia entre principios de integración social basados en la comunicación lingüística y procesos basados en subsistemas de acción con arreglo a fines coordinados por medios deslingüistizados. En otras palabras, el mismo proceso que conduce a la racionalización del mundo de la vida “entra en contradicción con el principio de integración que es el entendimiento” (Habermas, 1987: 437).

Sobre la base descripta, se dan a su vez los procesos de desacoplamiento, y posterior colonización, entre sistema y mundo de la vida. Estos dos ámbitos de la vida social ganan en complejidad interna al tiempo que se diferencian entre sí de manera cada vez más precisa

Entiendo la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se diferencian internamente (…) sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro (Habermas, 1992: 216).

Con este proceso de diferenciación social surgen los *subsistemas funcionales regidos por los medios del dinero y el poder*. Las relaciones sociales regidas por medios “no admiten ya una actitud de conformidad normativa ni afiliaciones sociales generadoras de identidad, sino que más bien destierran a éstas a la periferia” (Habermas, 1992: 218). Los subsistemas funcionales son regulados de manera puramente funcional y éticamente neutraliza, liberando al mundo de la vida, que “ya no es necesario para la coordinación de las acciones” (Habermas, 1992: 259). Los subsistemas se diferencian e independizan, adquiriendo una dinámica propia automatizada.

Para Habermas, la acción asentada en subsistemas funcionales no constituye por sí un proceso de dominación. La erección de sistemas funcionales aparece, desde el punto de vista del mundo de la vida, como “un alivio de la necesidad de comunicación y una reducción de los riesgos que la comunicación comporta” aunque también “como una *tecnificación del mundo de la vida*” (Habermas, 1992: 259). La acción ya no es coordinada por la vía del consenso comunicativo, sino por la operatoria automatizada de los subsistemas.

Los subsistemas funcionales “se independizan de los contextos del mundo de la vida, neutralizando el trasfondo normativo” (Habermas, 1992: 438). En cuanto, bajo la égida de los sistemas, la interacción comunicativa entre las personas deja de regular la coexistencia humana, las consideraciones éticas se ven neutralizadas. Esto aparece, para el mundo de la vida, como un proceso de *autonomización* donde “ámbitos de acción integrados sistémicamente quedan sustraídos a los órdenes institucionales del mundo de la vida” (Habermas, 1992: 441).

Ahora bien, entre estos dos ámbitos diferenciados crecientemente, el mundo de la vida tiene prioridad ya que permite legitimar y dar cohesión al resto de los subsistemas diferenciados. “El mundo de la vida es el subsistema que define la consistencia (*Bestand*) del sistema social en su conjunto” (Habermas, 1992: 217). De hecho, la debilidad de todo funcionalismo extremo es que analiza un proceso *siempre parcial de constitución de subsistemas funcionales como si fuera un hecho consumado y un resultado absoluto* (Habermas, 1992: 443). Los subsistemas funcionales regidos por medios no constituyen por sí mismos una violencia ni un menoscabo al mundo de la vida y sus procesos comunicativos. Las dificultades sólo aparecen cuando los sistemas regidos por medios se desarrollan más allá de sus límites apropiados, *colonizando* el mundo de la vida. En otras palabras, para Habermas el proceso de modernización en sí mismo es progresivo y liberador. Sólo cuando se deforma en el sentido de una racionalización selectiva, que despliega los subsistemas a costa del mundo de la vida, se producen sus derivas patológicas. La crítica social habermasiana se centra en la *dialéctica de la modernización*, que cuestiona los desarrollos paradójicos que la modernización asumió efectivamente. Al diferenciarse los subsistemas, en un proceso que por sí mismo descarga al mundo de la vida y propulsa la racionalización social, simultáneamente se conforman sistemas que terminan operando negativamente sobre aquél, socavando sus potencialidades comunicativas.

En este marco, Habermas reformula la concepción marxista de la cosificación en sus propios términos, como análisis de la colonización del mundo de la vida por los subsistemas funcionales. En esta reformulación puntualiza una crítica al marxismo, formulada desde el punto de su propia teoría de la modernización social. Marx vería “la unidad de sistema y mundo de la vida según el modelo de la unidad de una *totalidad ética desgarrada* cuyos momentos, abstractamente separados, están condenados a sucumbir” (Habermas, 1992: 479). Al denunciar la constitución de sistemas funcionales como una mera fantasmagoría social, Marx no vería el “*intrínseco valor* evolutivo que poseen los subsistemas regidos por medios” (Habermas, 1992: 480). Marx caería en una especie de funcionalismo puesto de revés, donde *toda* forma de interacción sistémica neutralizada es denunciada como opresión. Esta perspectiva utópica que busca retornar a un mundo de la vida frente al que no se han desacoplado subsistemas funcionales es, para Habermas, más cercana a la denuncia romántica de la modernidad que a la promoción de una genuina perspectiva emancipatoria.

Marx no podría diferenciar la destrucción de los mundos de la vida tradicionales (que es en sí progresiva) y postradicionales (en lo que sí es una forma de dominación), cayendo en un concepto indiscriminado de alienación (Habermas, 1992: 481). Por el contrario, para Habermas, el dolor por la separación moderna entre cultura, sociedad y personalidad “tiene que reputarse como individuación y no como alienación” de modo que “la cosificación sólo puede ya medirse utilizando como criterio las condiciones de socialización comunicativa general, y no una evocación nostálgica, y muchas veces románticamente idealizada del pasado que representan las formas de vida premodernas” (Habermas, 1992: 483).

Finalmente, Marx sobregeneralizaría de manera abusiva un caso de subsunción del mundo de la vida bajo imperativos sistémicos, a saber, el caso de la contradicción entre capital y trabajo (Habermas, 1992: 483). Sin embargo, habría otras formas de colonización como las que se dan en la política moderna, que Marx sería incapaz de comprender adecuadamente. Contra estas debilidades en lo que considera como tendencias románticas en el marxismo, Habermas formula una crítica “débil” de la cosificación moderna, que se dirige a la colonización del mundo de la vida por subsistemas funcionales pero no a la constitución de estos subsistemas como tales.

Habermas enarbola una idea de democracia como meta normativa que fundamenta una crítica limitada o débil a la cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Esta cosificación no se funda, para él, en el carácter sistémico con que funciona la economía moderna en sí, sino en su expansión colonizadora sobre el mundo de la vida. “El sentido normativo de la democracia puede reducirse a la fórmula de que las necesidades funcionales de la Economía y de la administración (…) tienen que encontrar un límite en la integridad del mundo de la vida” (Habermas, 1992: 488). La democracia, para Habermas, consiste en *limitar* el carácter autoexpansivo del capitalismo y de la lógica sistémica de la política, protegiendo los márgenes dentro de los cuales el mundo de la vida puede proseguir su reproducción simbólica de manera no distorsionada.

Habermas previene contra cualquier intento de imponer la integración mediada comunicativamente sobre el subsistema económico. “El mecanismo impulsor del sistema económico hay que mantenerlo lo más al abrigo posible de las restricciones que tiende a imponerle el mundo de la vida” (Habermas, 1992: 488). Para Habermas no es *deseable* tampoco que el sistema político intente anexionar al económico, sino que ambos *deben* mantener autonomía entre sí y con respecto a los órdenes comunicativamente mediados de la vida social. La sociedad moderna o capitalista se enfrenta, entonces, al problema de compatibilizar la integración social y la sistémica, manteniendo a la vez la producción privada, la administración pública y la integración mediada comunicativamente. Esto lleva a una *tensión irresoluble e inquebrantable entre capitalismo y democracia*: “los partidos, cuando consiguen el poder, tienen que asegurarse para poder mantenerlo la confianza de los inversores y *a la vez* la confianza de las masas” (Habermas, 1992: 489). Estas tensiones, que se expresan muchas veces en colisiones entre la reproducción económica y la legitimación, reposan sobre la tensión estructurante de la modernidad, entre las necesidades de autorregulación funcional sistémica y las de interacción mediada comunicativamente. Estas tensiones son, a criterio de Habermas, susceptibles de una administración social virtuosa en cuanto se ponga freno a la tendencia, inherente a los sistemas funcionales, a salirse de sus límites legítimos y colonizar violentamente el mundo de la vida.

La crítica de la sociedad moderna de Habermas, en síntesis, no se dirige a las formas sociales generales que estructuran la modernidad como tal, sino a tendencias patológicas acotadas que surgen con esas formas, pero que pueden ser domeñadas sin un salto histórico de envergadura. Se trata de una crítica de aspectos deformantes particulares en la sociedad moderna, antes que de la sociedad moderna de conjunto y como tal. En este marco, Habermas desconfía fuertemente de lo que ve como *elementos románticos* de la crítica marxista, implícitos en el cuestionamiento al fetichismo de la mercancía y la reificación. Contra esos elementos románticos, aspira a una crítica moderada o débil de la modernidad, que no intente contrariar sus engranajes fundamentales, a los que considera producto de un aprendizaje civilizatorio emancipador. A continuación, voy a revisar las críticas de Postone a Habermas, evaluando la discusión con el marxismo a partir de los dos puntos mencionados.

**La discusión de Postone con Habermas**

Postone reconstruye en buena medida las dos críticas de Habermas analizadas arriba y esboza una discusión desde su propia reinterpretación de la teoría crítica de Marx. Esta discusión se desarrolla en un doble sentido: contra la crítica de Habermas al “paradigma del trabajo” atribuido putativamente a Marx y contra la naturalización del carácter de sistema de la economía moderna. Sobre el primer punto: para Postone, Habermas no distingue entre los marxismos que ontologizan y absolutizan el trabajo como clave antropológica transhistórica, de la crítica marxiana del trabajo en el capitalismo. Sobre lo segundo, para Postone, Habermas naturaliza la dinámica sistémica de la sociedad capitalista, haciendo aparecer a sus relaciones objetivadas y cosificadas como producto de una necesidad universal y del proceso de modernización general.

Según Habermas, Marx construye una ontología donde el trabajo, concebido como acción instrumental, constituye el mundo. “Marx de acuerdo con Habermas, concibió el proceso de reflexión de acuerdo con el modelo de la producción y, por lo tanto, redujo este proceso al nivel de la acción instrumental” (Postone, 1993: 229). Contra el reduccionismo economicista del marxismo como ontología o antropología del trabajo, Habermas esboza un concepto de racionalidad *doble*, que separa entre trabajo e interacción. Esta separación, fundada en el propio concepto de racionalidad y en un recuento del carácter progresivo del proceso de modernización, permitiría una comprensión más matizada y correcta de las formas de articulación social que imperan en el capitalismo.

Sin embargo, para Postone, Habermas desconoce la especificidad del trabajo en el capitalismo, fundada en su carácter socialmente dual. Su comprensión del trabajo parte de una noción genérica como trabajo concreto en general (Postone, 1993: 230). La “primacía del trabajo” en el pensamiento maduro de Marx no responde a una ontología o una antropología materialistas sino a una comprensión de las peculiaridades históricas del capitalismo y sus formas de mediación social características. En esta sociedad, el trabajo aparece dualizado como concreto y abstracto: es a la vez productor de riqueza material y fundamento del valor. Este carácter dual lo vuelve también el elemento mediador de la sociedad: las relaciones capitalistas aparecen mediadas por el trabajo. Esto significa que el trabajo, expresado también en sus productos, que son el dinero y la mercancía, se vuelve el elemento que organiza el nexo social. Las personas se relacionan entre sí a través del trabajo y del intercambio de sus productos.

Marx presenta efectivamente una teoría de la síntesis social por el trabajo, pero como la base de un análisis de la *especificidad* de las formas sociales de la sociedad capitalista. El trabajo que Marx analiza no sólo regula el intercambio material con la naturaleza, como es el caso en todas las formaciones sociales, sino que también constituye las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo (Postone, 1993: 231).

El análisis históricamente determinado del trabajo en el capitalismo permite dar cuenta de su carácter auto-mediador y constitutivo del nexo social. Como fundamento del valor, el trabajo se erige como el nervio de las relaciones sociales: las personas se vinculan entre sí a partir del intercambio de trabajo y sus productos. Ya no son relaciones sociales manifiestas, sino vínculos anónimos, abstractos y objetivos, mediados por el trabajo, los que estructuran el nexo social. Un gigantesco sistema social de intercambio de trabajo y sus productos organiza ahora la mediación social entre las personas. Entonces el trabajo pasa a ser el elemento que constituye el nexo social. Pero esto no se debe a las características del trabajo concreto en general sino a las peculiaridades históricas del trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto. Sólo en el contexto del capitalismo moderno el trabajo adquiere un carácter socialmente mediador y una dinámica automoviente, ajena a las decisiones (y las interacciones comunicativas) de las personas. En ese particular marco es que el trabajo pasa a constituir las relaciones sociales como totalidad.

Habermas, para Postone, no diferencia el trabajo capitalista del trabajo en general. Por lo tanto, también “identifica el valor y la riqueza material” (1993: 232). El valor, para Marx, no remite a la cuantificación general de la riqueza material en cualquier contexto sino a las peculiaridades de la riqueza en el capitalismo, donde ésta es mesurada a partir del tiempo de trabajo socialmente necesario. La diferencia entre riqueza y valor remite a la dualidad del trabajo capitalista y su carácter constitutivo de las relaciones sociales modernas. Habermas, al ontologizar la categoría de trabajo, entiende la “ley del valor” de Marx como una tesis transhistórica sobre la producción y mesura de la riqueza en cualquier sociedad. Partiendo de esta base, considera a la teoría del valor como anacrónica para una fase del capitalismo donde la producción de riqueza material se funda más en las máquinas y la técnica que en el gasto directo de trabajo humano. Contra esta lectura, Postone se ocupa de mostrar que la teoría marxiana del valor no sólo da cuenta de las peculiaridades históricas de la sociedad capitalista, sino que también permite comprender el creciente desfasaje entre las bases sociales del capitalismo (la medida del valor por el trabajo) y su desarrollo (la tecnificación de la producción y la independencia cada vez mayor entre riqueza material y valor). Esto, para Postone, permite fundamentar la crítica inmanente del capitalismo. “El orden social mediado por la forma mercancía da lugar, de un lado, a la posibilidad histórica de su propia negación (…) Del otro lado, esta posibilidad no es realizada automáticamente” (Postone, 1993: 232).

La abolición de las relaciones sociales capitalistas, fundada en la crítica inmanente esbozada por Postone, conduciría a la regulación de la producción a partir de decisiones conscientes alcanzadas democráticamente por los propios sujetos sociales organizados. Marx distingue “entre el control autoconsciente de la vida social por los productores colectivos, por un lado, y la regulación automática del proceso de producción que se volvió independiente de los productores, por el otro” (Postone, 1993: 236). En este marco, la *emancipación social* significaría “superar la regulación automática de la sociedad” (Postone, 1993: 237) que ocurre en el capitalismo. La crítica a la concepción del trabajo de Habermas (a su incapacidad para diferenciar el trabajo en general del trabajo en el capitalismo), en este contexto, da lugar a una segunda diatriba con el pensador frankfurtiano: éste es cuestionado por *hipostatizar o absolutizar las relaciones sociales capitalistas*. Al no hacer énfasis en la oposición entre el control de la producción por la lógica automática del capital y su (posible) control autoconsciente por los productores colectivos, Habermas *naturaliza* la forma de dominación social en el capitalismo.

Postone reinterpreta el pensamiento de Marx como una comprehensiva teoría crítica de la sociedad moderna en su conjunto, que no se detiene exclusivamente en el conflicto entre clases sino que analiza de manera global la forma de producción y las maneras en que están estructuradas las relaciones entre las personas. Según esta reinterpretación, con el surgimiento del capitalismo y las relaciones mediadas por el trabajo se dio una transformación de envergadura en la factura misma del ser social, cambiando cualitativamente la manera como están estructuradas las relaciones entre las personas. En las sociedades no organizadas a partir del intercambio universal de mercancías, las relaciones sociales son “abiertas” [*overt*]. Esto significa que aparecen inmediatamente como tales, como relaciones entre personas o grupos de personas dados. El trabajo, en ese contexto, no es la categoría que estructura el vínculo social sino que es estructurado por relaciones de otro tipo. Son relaciones de dependencia personal las que articulan el vínculo social en esos contextos:

Esto [la dominación abstracta del capitalismo] es bastante diferente de las formaciones sociales en las que la producción y el intercambio de mercancías no predominan, donde la distribución social del trabajo y sus productos es efectuada mediante una amplia variedad de costumbres, lazos tradicionales, relaciones abiertas de poder o, posiblemente, decisiones conscientes. El trabajo es distribuido por relaciones sociales manifiestas en las sociedades no capitalistas (Postone, 1993: 149-150).

Las relaciones sociales en las sociedades no capitalistas son, según Postone, fundamentalmente abiertas porque *aparecen como lo que son*: como relaciones manifiestas entre personas o grupos. Lazos de autoridad inmediata o de dominación personal, en ese marco, estructuran el vínculo social y distribuyen el trabajo. Con la transición al capitalismo esas relaciones abiertas o directamente sociales tienden a retroceder, dando lugar a un sistema de compulsiones cuasi-objetivas, fundadas en el trabajo mismo, que ahora pasan a organizar la mediación social. La forma capitalista, históricamente determinada del trabajo lo convierte en la categoría fundamental de la dominación social en la modernidad. La interacción social en el capitalismo es atravesada por el valor y el trabajo. Los sujetos particulares no gobiernan el movimiento social del valor, sino que éste se gobierna a sí misma. En otros términos: el trabajo capitalista, expresado en valor y mercancías, es el elemento mediador de la sociedad capitalista. En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos [*self-mediating*]. Así, las relaciones sociales adquieren el peculiar carácter de pseudo-objetividad, que se enfrenta a las personas como un poder ajeno, inapelable. La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos. El trabajo es objeto (y no sujeto) de tal crítica.

Las relaciones sociales constituidas por el trabajo configuran una dominación social abstracta, impersonal y anónima, que no aparece como social y no se estructura desde relaciones inmediatas entre las personas. El fetichismo de la mercancía supone que las propiedades sociales de las cosas aparecen como propiedades naturales, no gestadas socialmente. Las mercancías sólo poseen valor como una propiedad social, esto es, en la medida en que están insertas en un sistema de intercambio generalizado donde las personas producen en forma privada, pero lo hacen para el mercado y no para el autoconsumo o la subsistencia. No hay nada en las propiedades naturales de la mercancía que constituya el valor: éste surge de la forma de mediación social bajo la que los productores se relacionan entre sí como productores de mercancías. Sin embargo, el valor se da a esos mismos productores como si fuera una propiedad natural de la mercancía misma, como algo independiente de ellos que no se manifiesta en absoluto como social. “La mercancía no parece *ser* un valor, una mediación social, sino que más bien parece un valor de uso que *tiene* valor de cambio. Ya no es manifiesto [*apparent*] que el valor es una forma particular de riqueza” (Postone, 1993: 169, cursivas originales). El trabajo en el capitalismo, fundante de la mediación social, no aparece como una categoría social sino que asume la forma de una serie de compulsiones objetivadas, que se enfrentan a los individuos como poderes extra-sociales y ajenos.

Habermas no comprende esta mutación en las formas de mediación (y dominación) social en el capitalismo. Termina, por lo tanto, hipostatizando el carácter alienado del trabajo en el capitalismo, atribuyéndolo al trabajo en sí mismo. Esto implica, a la vez, que absolutiza la dinámica fetichista de la sociedad capitalista como parte de un proceso de modernización inevitable e incluso deseable. “Habermas, en otras palabras, hipostatiza transhistóricamente el carácter alienado del trabajo en el capitalismo como un atributo del trabajo *per se*” (Postone, 1993: 238). Esta hipóstasis se expresa en la división entre vida social y subsistemas funcionales en *Teoría de la acción comunicativa*. En este libro se busca afirmar el horizonte general de la modernidad, criticando a la vez aspectos patológicos puntuales en su seno (Postone, 1993: 244). Habermas intenta cuestionar el carácter selectivo de los procesos de racionalización que se dan en el capitalismo, diferenciando las dimensiones patológicas de la sociedad capitalista del carácter emancipatorio y progresivo de la modernidad como tal.

Postone contrapone, frente a la teoría habermasiana de las *patologías de la modernización*, su propia visión sobre la *crítica inmanente de la modernidad del capital*. Habermas entiende el capitalismo como una *deformación* del potencial de racionalidad contenido originalmente en la modernidad. El concepto de racionalidad comunicativa “permite a Habermas distinguir lo que fue actualizado empíricamente en la sociedad capitalista, de las posibilidades contenidas en las modernas estructuras de conciencia que resultaron del proceso de desencantamiento” (Postone, 1993: 246). Esto significa que el punto de vista de la crítica habermasiana se sitúa “*fuera* del capitalismo” (Postone, 1993: 246), en el concepto de racionalidad intacta o completa que se desarrollaría con el proceso de modernización como tal, con respecto al cual el capitalismo sería propiamente una desviación o deformación. La racionalidad comunicativa provee entonces una base trascendente y abstracta para la crítica de la modernidad capitalista, anclada en la comunicación lingüística en general y por lo tanto con pretendida “significación universal” (Postone, 1993: 248).

Contra el tipo de crítica *trascendental* de Habermas (fundada en un concepto general de racionalidad), Postone propone una *crítica inmanente* fundada en el despliegue contradictorio del propio capitalismo. “Marx comprende al trabajo muerto –la estructura constituida por el trabajo alienado– no sólo como el locus de la dominación en el capitalismo, sino también como el locus de la emancipación posible” (Postone, 1993: 256). Desde su punto de vista, la discrepancia creciente entre riqueza y valor permite fundamentar la crítica del capital *mejor* que la perspectiva abstracta o trascendental de la racionalidad comunicativa. La crítica inmanente, que contrapone los resultados del desarrollo capitalista con sus propios presupuestos, aparece entonces como un fundamento más adecuado para el escrutinio de la sociedad moderna.

El potencial crítico o emancipador inherente en la propia realidad objetiva de la modernidad del capital se basa en la contradicción entre riqueza y valor. El trabajo, en el capitalismo, organiza la mediación social y es también el fundamento de la creación de valor. A lo largo del tiempo, la competencia y la compulsión a acumular fuerzan al capital a introducir tecnología que “ahorra” trabajo, esto es, que permite crear una mayor cantidad de mercancías en un menor tiempo. Sin embargo, esto no conduce a incrementos permanentes del valor producido, allende las temporarias ganancias extraordinarias del capital innovador, que se acaban una vez que los adelantos técnicos se generalizan socialmente. Este proceso, que es constante, tiende a convertir al trabajo directo en un factor cada vez menos determinante en la producción misma, al tiempo que la maquinaria, la tecnología y la aplicación productiva del conocimiento científico se van volviendo más determinantes. Con el tiempo, el capitalismo genera una masa cada vez mayor de bienes (riqueza material) que no representa un incremento proporcional del valor (porque esa mayor cantidad de bienes es producida en un tiempo de trabajo igual o menor). Esta dinámica hace que el capitalismo socave tendencialmente sus propias bases. Por un lado, se funda en el trabajo como medida del valor y fundamento de la mediación social. Por el otro, prescinde crecientemente del trabajo directo, haciendo del conocimiento socialmente generado y difundido el principio de la producción de riqueza material. Así, la dinámica objetiva del capital lo vuelve anacrónico con respecto a sí mismo, generando las bases de una producción donde el gasto de trabajo directo no sería el factor principal, siendo reemplazada por la implementación técnica del conocimiento.

Postone considera al capital al mismo tiempo como opresivo y posibilitador. Su teoría crítica, entonces, es reflexiva en virtud de la contradicción entre las posibilidades emancipatorias que el capital encierra y las estructuras de dominación que genera. La autorreflexividad de la teoría crítica se funda en el el hecho de que su propio objeto (la sociedad moderna como totalidad) es a la vez una estructura de dominación y un reservorio de potencialidades liberadoras. Esa estructura de dominación radica en el carácter abstracto y cuasi-objetivo de la mediación social fundada en el trabajo, en un contexto donde la producción domina a las personas. El carácter posibilitador de la modernidad del capital, a la vez, reside en que la propia dinámica inmanente del valor y el trabajo, genera la posibilidad (no la necesidad) de romper con sus formas autonomizadas. Esa ruptura llevaría a la apropiación por las personas de las posibilidades técnicas y sociales generadas por el mismo capital, en un contexto de eclosión del individuo social y minimización de las formas de trabajo unilaterales. Esa posibilidad trascendente o emancipadora, que apunta más allá del capitalismo, es gestada en el seno de su dinámica inmanente. Así, la contradicción entre riqueza y valor permite sostener la crítica dialéctica de la modernidad, fundada en la contraposición entre el carácter de dominación y el carácter generativo o posibilitador de sus categorías sociales.

Partiendo a esta concepción, centrada en el carácter dinámico y contradictorio del capitalismo, Postone cuestiona la contraposición de Habermas entre sistema y mundo de la vida. La teoría de la colonización, comprendida como un desarrollo patológico frente al horizonte de una modernidad “normal” (Postone, 1993: 250), hace de la “economía” moderna un proceso unidimensional donde se estructuran conexiones sistémicas neutralizadas. Habermas no da cuenta de las contradicciones inherentes al proceso de acumulación: lo considera como un movimiento neutralizado y aparentemente estabilizado en lo fundamental. Esto lleva a ocluir la estructura específica e históricamente determinada de la dominación social en el capitalismo. En el corazón de esta operación ideológica realizada por Habermas hay una confusión entre el carácter complejo e impersonal de las relaciones sociales modernas en general y el carácter fetichista y alienado de las relaciones sociales capitalistas en particular.

Habermas claramente busca indicar que, contra todas las teorías románticas del capitalismo, cualquier sociedad compleja requiere alguna forma de “economía” y “estado”. Sin embargo, para adoptar la noción de medios propulsores, presenta las formas existentes de estas esferas de vida social moderna como necesarias (Postone, 1993: 252).

La teoría del desacoplamiento de sistema y mundo de la vida no capta el carácter de dominación de las formas de mediación social capitalistas *como tales*. Luego, Habermas intenta una crítica *limitada* de lo que comprende como *deformaciones puntuales* del potencial básicamente emancipatorio de una modernidad normativamente correcta, considerada como estructuralmente externa al capitalismo. Esas estructuras normativas se fundan en última instancia en un concepto de interacción íntegra o no deformada, que se plasma con el proceso de modernización pero se basa en una racionalidad trascendental o pura. “Habermas trata el capitalismo como una distorsión particularista de un potencial universalista que ya estaba presente en su origen” (Postone, 1993: 254). Contra este énfasis en un concepto normativamente depurado del pasaje a la modernidad como proceso de racionalización, Postone enfatiza el *carácter contradictorio de la propia dinámica del capital* como el fundamento más adecuado de la crítica. A su criterio, la sociedad moderna asume la forma de sistema, gobernado por compulsiones abstractas y anónimas separadas de la interacción comunicativa entre las personas, únicamente bajo la mediación social a través del trabajo, que constituye una forma de *dominación*. Ese movimiento autonomizado de las relaciones capitalistas, a su vez, no configura un sistema unidimensional, armónico y coherente, sino que conduce al socavamiento de sus bases sociales a partir de su propia dinámica inmanente, que pone una contradicción creciente entre riqueza y valor. La crítica del capital no se basa entonces en un concepto trascendental de la racionalidad ni en la idea de una modernidad lógicamente previa al capitalismo, sino en la forma como el capitalismo crea potencialidades civilizatorias que no es capaz de realizar por sí mismo. Habermas opera una doble naturalización del capitalismo. Primero, considera el carácter de sistema de la economía moderna como un efecto natural, inevitable e incluso deseable del proceso de modernización, desconociendo que se funda en la *dominación social* en el capitalismo. Segundo, ve ese funcionamiento sistémico como unidimensional, sin analizar la discrepancia creciente entre riqueza y valor que se genera con el despliegue del capitalismo. Con ese doble movimiento, Habermas desconoce el carácter contradictorio de la dinámica capitalista, al tiempo que naturaliza y justifica su carácter de dominación. Esto lo conduce a una crítica limitada de la modernidad del capital, que cuestiona sus efectos superficiales de dominación antes que su estructura global, que es en lo fundamental dada por legítima.

**Comparación de ambos planteos**

El debate entre Habermas y Postone en torno a la herencia del marxismo discurre, como adelanté en la introducción, en torno a dos puntos fundamentales: 1) en qué sentido (y bajo qué límites) el trabajo estructura las relaciones sociales; 2) en qué sentido (y bajo qué límites) es inevitable que la sociedad moderna asuma el carácter de sistema funcional autorregulado. Este segundo punto, que es el más fecundo y relevante para la discusión, permite delinear críticas de la modernidad diferentes en su alcance y significación globales.

Sobre el punto 1). Efectivamente, Habermas no diferencia el trabajo en general del trabajo en el capitalismo. Atribuye a Marx una antropología o una ontología centradas en el trabajo, concebido como acción instrumental en general y como mediación entre sociedad y naturaleza, sin diferenciar el trabajo dualizado entre concreto y abstracto propio de la sociedad capitalista. Al desconocer esta distinción, Habermas ignora el carácter mediador del trabajo en el capitalismo. No ve cómo las relaciones capitalistas son organizadas por el intercambio de trabajo y sus productos, en lo que constituye un rasgo históricamente específico del capital y a la vez una forma de dominación. La “primacía del trabajo”, según la lectura de Postone, no es un rasgo de la ontología social general sino una característica del trabajo en el capitalismo en particular. Sólo las relaciones sociales capitalistas están mediadas por el trabajo, en cuanto la forma de dominación capitalista se organiza a partir de compulsiones anónimas, abstractas y objetivadas. Habermas desconoce esta distinción, ignorando de hecho el tipo de dominación social que impera en el capitalismo.

Lo anterior conduce al punto 2). Con su teoría del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, Habermas está de hecho naturalizando la dinámica alienada, automática y objetivada de las relaciones sociales capitalistas. Éstas, en cuanto están mediadas por el trabajo, aparecen como un cúmulo de necesidades objetivadas, anónimas y abstractas. Habermas naturaliza doblemente las relaciones sociales capitalistas, a) al afirmar que la “economía” moderna, como subsistema funcional, posee una dinámica automatizada que neutraliza en su propio ámbito la interacción comunicativa entre los sujetos; b) al sancionar la erección de subsistemas como un proceso inevitable y progresivo que se desprende de la modernización en general.

Lo anterior delinea dos tipos de crítica de la modernidad: la crítica inmanente, dialéctica y global de Postone (y, a mi ver, del marxismo bien comprendido) y la crítica trascendental, espacial y débil o acotada de Habermas. La crítica de Postone es *inmanente* en cuanto no se funda en una perspectiva abstracta, externa a las relaciones capitalistas, sino en su propia dinámica inmanente. Mediante el análisis de la contradicción entre riqueza y valor, Postone muestra cómo el capitalismo conduce a una discrepancia cada vez mayor entre sus presupuestos y sus resultados sociales e históricos. Esa discrepancia, generada internamente, fundamenta el punto de vista de la crítica social. Habermas, en cambio, basa su crítica en una perspectiva trascendente, esto es, en un concepto de racionalidad intacta y modernización correcta que estarían implícitas *en el origen de la modernidad*, con respecto a las cuales el capitalismo sería una deformación patológica. Para Postone, la modernidad del capital se organiza como forma de dominación, pero su propia dinámica conduce a la gestación inmanente de posibilidades emancipatorias que tascenderían en potencia a la modernidad capitalista. Su crítica inmanente es, pues, dialéctica en cuanto diferencia la modernidad realmente existente o modernidad del capital, de una posible modernidad postcapitalista, que recogiera los frutos sociales y técnicos del capitalismo (la técnica moderna y la abolición de las relaciones de dominación personales) en un sentido democrático y liberador. En cambio, para Habermas el proceso de modernización es originariamente *externo* al capitalismo, fundándose en dinámicas autónomas de desencantamiento del mundo, diferenciación de esferas de validez y racionalización cultural y social. Su crítica del capital es *espacial*: Habermas objeta las situaciones en las que los subsistemas funcionales (ellos mismos creados por la modernización) exceden su ámbito legítimo de operatoria para colonizar el mundo de la vida. No discute la constitución de subsistemas funcionales *como tal*, sino su hipertrofia que lleva a obturar la dinámica normal (no patológica) del mundo de la vida. Finalmente, la crítica de Postone es *global* en cuanto se dirige a la *forma social capitalista como tal*, mientras que la crítica de Habermas es *puntual* porque remite a deformaciones sociales *particulares* en el seno de una modernización capitalista concebida descriptivamente como necesaria y normativamente como correcta.

Es preciso evaluar matizadamente el punto anterior, en la medida en que se trata (para el propio Postone) de proveer una crítica *inmanente* (y no una crítica *romántica*) de la modernidad capitalista. “La crítica de la economía política de Marx es una teoría crítica de la modernidad cuyo punto de vista no es el pasado precapitalista, sino las posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de él” (Postone, 1993: 392). Postone intenta tanto superar las críticas románticas o reaccionarias del capitalismo, que cuestionan unilateral y globalmente a la modernidad (y sus avances técnicos) como tal, como evitar la ingenuidad productivista del marxismo tradicional. “Este enfoque no afirma las formas existentes de producción social y administración como concomitantes necesarias de la «modernidad» ni llama a su abolición, sino que apunta más allá de la oposición entre las dos posiciones” (Postone, 1993: 392). Este planteo incluye la *posibilidad de una reapropiación consciente y democrática de las potencialidades técnicas y sociales creadas en forma alienada por el capitalismo*. El planteo de Postone, por lo tanto, comprende a la modernidad del capital en términos contradictorios: como una forma social estructurada en términos de dominación, pero pletórica de posibilidades liberadoras.

Postone y Habermas, ambos, rechazan toda crítica romántica del capitalismo. Para ambos, la alternativa a la modernidad del capital y sus formas de dominación se trama sin embargo dentro de una continuidad con el proyecto social moderno. En el caso de Habermas, esta crítica no se dirige al capitalismo como tal (dada la justificación de la economía moderna como subsistema funcional), sino a los efectos patológicos que surgen cuando los sistemas colonizan el mundo de la vida. Postone, en cambio, cuestiona globalmente la sociabilidad del capital y las formas de mediación social que ella funda, pero no lo hace desde el punto de vista del pasado precapitalista sino a partir de los resultados sociales e históricos del propio capitalismo. Esto significa que, incluso cuando su pensamiento augura una transformación global y radical del nexo social en el capitalismo, esa transformación no trasunta una crítica totalizante de la modernidad como tal. La crítica inmanente del capitalismo fundamenta la expectativa de una *modernidad más allá del capital*, antes que de un más allá de la modernidad como tal. De esto se desprende que algunos trazos del proceso de modernización, inaugurados por el capitalismo, deberían tener una continuidad parcial ante la ruptura de las relaciones capitalistas. Esto habilita una interrogación acerca de la legitimidad, al menos acotada, de la discusión de Habermas con el “romanticismo” en *cierta* crítica marxista del fetichismo. En efecto, es posible que *toda* sociedad moderna *deba estructurarse al menos parcialmente* como sistema, mediante conexiones funcionales anónimas y objetivas, no reguladas en términos comunicativos. La necesidad de una regulación social funcional a través de medios comunicativamente neutralizados, en efecto, puede surgir no sólo del fetichismo de la mercancía y la dominación en el capitalismo, sino de las necesidades de constitución de sociedades complejas no estructuradas por nexos de dominación personal. Me ocuparé de debatir este punto e la conclusión.

**Conclusión**

Voy a retomar ahora la segunda crítica de Habermas al marxismo. En su defensa de la constitución de subsistemas funcionales autonomizados, regulados por medios no comunicativos, Habermas señala que hay un elemento romántico en la crítica marxista de la economía política. “Marx (…) tiene en vista un futuro en que quede desgarrada la apariencia objetiva del capital, y le sea devuelta su espontaneidad a un mundo de la vida prisionero ahora de los dictados de la ley del valor” (Habermas, 1992: 480). El marxismo cuestionaría no sólo las deformaciones sociales específicas que surgen con el capitalismo, sino la modernidad en cuanto tal, cuando pretende (aparentemente) devolver la espontaneidad plena al mundo de la vida. Este programa político, en efecto, posee dos modelos románticos implícitos: la producción artesanal (donde el proceso laboral es transparente para el productor, que gobierna y comprende cada una de sus fases) y la vida comunitaria (donde las personas interaccionan entre sí a partir de lazos abiertamente sociales). La crítica al fetichismo de la mercancía, interpretada en clave romántica, supone un programa de retorno al pasado precapitalista sobre la base de las formas de sociabilidad (y los logros técnicos) modernos. En ese marco, la autorregulación consciente de la producción por los trabajadores reunidos recuperaría la espontaneidad del mundo de la vida precapitalista. De ese modo, la comunidad de trabajadores reunidos, organizados democrática, racional y comunicativamente, gobernaría el proceso de producción de manera transparente, como un proceso que les pertenece, que comprenden y gobiernan al detalle. La misma transparencia se daría, a la vez, al nivel de la sociedad de conjunto. Ésta se organizaría como una comunidad de personas que deciden colectiva y transparentemente sus destinos, vinculándose mediante lazos personales manifiestos (aunque ya no de dominación), sin la sumisión a compulsiones abstractas de ningún tipo.

Sin embargo, como Postone explicita, su lectura categorial de Marx busca romper con toda crítica romántica del capitalismo, tanto como con los planteos modernizantes de cuño progresista e historicista. La crítica inmanente se funda en la dinámica del capital y su capacidad para generar potencialidades trascendentes a partir de su propio desarrollo. Esto significa que permanece dentro del horizonte de la modernidad, aspirando a realizar una modernidad postcapitalista que pueda recuperar logros sociales y técnicos del capitalismo, trascendiendo las formas opresivas generadas por este régimen social.

La idea de “control autoconsciente de la vida social por los productores colectivos” (Postone, 1993: 236) debe ser entendida a partir de las aclaraciones anteriores. La sociedad moderna, aun más allá de su estructuración capitalista, va a permanecer 1) como una sociedad compleja, donde las conexiones funcionales necesarias para la reproducción van a exceder necesariamente a las capacidades de control comunicativo consciente de las personas en la espontaneidad de su vida cotidiana; 2) como una sociedad no fundada en lazos de dependencia personal, sino en vínculo anónimos y abstractos que den lugar a cierto margen de libertad para los particulares. De ello se deduce que algún tipo de organización en la forma de “estado” y “economía”, esto es, una organización no regulada completamente por interacciones comunicativas, es necesaria en todo proyecto de modernidad, incluyendo el de una eventual modernidad más allá del capital (Postone, 1993: 252). Esto impone precisar *exactamente qué es* lo que se cuestiona con la estructuración de las relaciones sociales a partir del nexo social gobernado por el trabajo, o bien diferenciar el fetichismo de la mercancía de opacidad de las relaciones sociales de la modernidad como tales.

La mediación social por el trabajo no constituye una forma de dominación porque levante un nexo social abstracto, anónimo e impersonal. Como sostiene Habermas (1992: 483), ese tipo de nexo social es de hecho posibilitador para las personas, permitiendo niveles superiores de autonomía individual y colectiva y movilizando la transformación democrática de la sociedad. Lo que constituye a la mediación social capitalista en una forma de dominación no es su carácter abstracto y objetivado sin más, sino su carácter *auto-moviente bajo un principio direccional ajeno a las necesidades contingentes de las personas*, autorregulado y autonomizado. La mediación del vínculo entre las personas por mecanismos abstractos y anónimos no constituye una forma de dominación. Pero, en el capitalismo, esos vínculos están organizados por una meta social autonomizada, que se impone como una necesidad ciega y no puede ser interrumpida ni escrutada democráticamente. Esa meta es la acumulación: la reproducción ampliada del capital aparece como el sustrato ciego, incuestionable y ajeno a toda interrogación democrática, de nuestra sociedad como totalidad. En cuanto la acumulación se detiene, todo el nexo social entra en crisis, porque la reproducción social como tal lo hace.

El fetichismo de la mercancía y la mediación social por el trabajo no significan simplemente que las personas dejan de reconocerse en lazos sociales de tipo inmediato (pertenecientes al mundo de la vida), para ver sus interacciones mediatizadas por estructuras abstractas, anónimas y objetivadas. Podemos decir que esa mediatización institucional abstracta de lo social es *inherente a la modernización como tal* y es precondición de los procesos de individuación, pluralización y democratización de lo social que ocurren con ella. Lo que constituye al fetichismo de la mercancía y la mediación social por el trabajo capitalista en un tipo de dominación es el carácter automoviente o automediador que aquél (el trabajo) adquiere en el capitalismo, gobernando las vidas de las personas bajo una necesidad que no pueden controlar y que exige una dinámica y direccionalidad sociales automáticas. En otras palabras, hay una diferencia de peso entre la opacidad social que surge con *cualquier* proceso de modernización y la que surge específicamente del trabajo alienado y el fetichismo de la mercancía capitalistas. En este último caso, el carácter opaco del nexo social moderno porta además unos fines *propios*, no controlables ni gobernables democráticamente, que se autorregulan e imponen sobre la vida social de conjunto. En ello radica la dominación social moderna.

Con la discusión anterior intenté, partiendo del pensamiento de Postone, formular una crítica marxista matizada del pensamiento de Habermas. Traté de mostrar que este autor a) desconoce la especificidad histórica del trabajo en el capitalismo; b) naturaliza la dominación capitalista al hacerla aparecer como producto de la modernización en general. Sin embargo, también intenté conceder a Habermas que *todo* proceso de modernización implica forzosamente cierta opacidad social irreductible a las interacciones comunicativas cotidianas entre personas. Así, intenté enriquecer el proyecto de la crítica inmanente de la modernidad del capital.

**Bibliografía**

Cook, Deborah (2004) *Adorno, Habermas and the Possibility of Critical Rationality*, Routledge: Londres.

Dubiel, Helmut (1992) “Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory” en Honneth, A. (comp.) *Cultural-Political Interventions on the Unfinished Project of the Enlightenment*, Cambridge: MIT Press, pp. 3-14.

Deranty, Jean-Phillipe (2009) *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth´s Social Philosophy*. Brill: Londres.

Habermas, Jürgen (1982) *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus. Selección: “Metacrícia de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social” (pp. 32-52).

Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1992) *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid,Taurus.

Honneth, Axel y Fraser, Nancy (2001) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso: Londres.

Postone, Moishe (1993) *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge University Press: Cambridge.

Postone, Moishe(2007) *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Renault, Émmanuel (2015) *L´Éxperience de linjustice*. La Découverte: Paris.

Zurn, Christopher (2015) *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Polity: Cambridge.