

Nombres y Apellido: Juan Alberto Fraiman

Pertenencia Institucional: Facultad de Ciencias de la Educación; Universidad Nacional de Entre Ríos

Correo Electrónico: juanfraiman@hotmail.com

Mesa Temática: N° 12 Comprensión universal y horizonte de sentido en las teorías sociales

Título de la Ponencia: *Algunas consideraciones acerca del trabajo productivo en la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, a partir de una recepción crítica del pensamiento de Hannah Arendt sobre la praxis*

Presentación

En el presente trabajo comenzaremos con una breve referencia a la crítica que efectúa Habermas a una concepción productivista de la teoría social. Luego, nos referiremos a la delimitación conceptual que efectúa Hannah Arendt en relación a las actividades consideradas fundamentales para la condición humana, a fin de precisar la crítica a la perspectiva productivista que Habermas pretende continuar. Ahora bien, la reflexión de Arendt permanece, según Habermas, anclada en una rígida dicotomía entre el ámbito del trabajo productivo y el ámbito de la praxis comunicativa, impidiendo establecer una adecuada articulación para el análisis crítico de las sociedades capitalistas contemporáneas. Por esa razón, nos centraremos en la temprana tesis habermasiana sobre Trabajo e Interacción en virtud del problema de la conexión entre ambas esferas de la acción social. Más adelante, haremos referencia a la *Teoría de la acción comunicativa*, considerando que también intenta responder a esta problemática. El giro comunicativo de la teoría habermasiana posibilita el desarrollo de dicha articulación en el marco de una teoría de la sociedad concebida analíticamente en términos de mundo de la vida y sistema. El propósito de este recorrido es, finalmente, estimar -o al menos plantear el interrogante- en qué medida la noción de trabajo productivo continúa siendo relevante en una concepción comunicativa de la teoría social como la de Habermas y hasta qué punto su propuesta teórica logra superar la dicotomía detectada inicialmente en el planteo de Arendt.

Enfoque productivista según Habermas

Nuestro punto de partida será una breve caracterización de lo que consideraremos el

“enfoque productivista”, frente al cual se contraponen la perspectiva intersubjetiva de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas. No obstante, no nos ceñiremos, en un sentido estricto, a lo que señala explícitamente Habermas, sino que iremos más allá de sus propias consideraciones sobre el “paradigma de la producción”, referido puntualmente a algunos desarrollos de Marcuse, Sartre o Agnes Heller que hacen uso de una noción de praxis marxista, a su criterio excesivamente cargada de normatividad (Habermas, 1989c: 100). Lo que aquí denominaremos como “productivista” es un enfoque presente en las teorías sociales que suponen al “trabajo productivo” como caso elemental de acción social, a partir del cual se elabora conceptualmente un modelo de acción en la Teoría social que rige tanto como criterio para el análisis y la evaluación empírica del mundo social como para la construcción de las distintas tipologías de la acción social.

Para Habermas, ya los autores clásicos y fundantes de la Teoría social, tales como Marx o Weber, incurren en un enfoque productivista, al partir de premisas que sitúan al trabajo productivo en un lugar clave para el análisis de las sociedades modernas. Entonces, cuando se hace referencia al “trabajo productivo”, se alude al tipo de trabajo industrial concebido en el marco de las regulaciones mercantiles, sujetas a las leyes de valor del capital y organizado en términos empresariales; en el seno de sociedades burguesas concebidas como sociedades de trabajo, al estar estructuradas y definidas fundamentalmente por este tipo de acción social (Habermas, 1980: 117). Frente a ello, Habermas pretende contraponer una perspectiva comunicativa de la sociedad estrechamente vinculada a una crítica al “productivismo”; en este punto, la lectura habermasiana de Hannah Arendt cobra vital importancia.

El trabajo y la acción desde Hannah Arendt

Así, en la conocida distinción arendtiana entre “labor”, “trabajo” y “acción” (1997) (2003), emerge una descripción del “trabajo productivo” que nos permitirá señalar algunos rasgos también incorporados en la tipificación de Habermas. En particular, el trabajo es pensado aquí como un tipo de actividad humana ligado a la fabricación de objetos durables, diferenciado de la “labor”, en tanto actividad ligada a los procesos biológicos del cuerpo, orientada a satisfacer las necesidades vitales que comparte el ser humano con todos los organismos vivos (Arendt, 2003: 21).

Esto es, la labor obedece directamente a las funciones corporales y está sujeta al ciclo vital del organismo, a la insoslayable necesidad de subsistencia. Su carácter es estrictamente

“repetitivo” y no productivo. En cualquier caso, si se produce algún artefacto, es algo efímero, destinado al consumo inmediato para la supervivencia (Arendt, 2003: 22).

En cambio, el trabajo implica la fabricación de algo durable, de modo tal que puede ser acumulado e incluso persistir más allá de la vida individual que lo ha producido. En lugar de bienes de consumos, el trabajo produce objetos de uso, artificios que trascienden la vida individual y que conforman el mundo compartido socialmente. El carácter estable de aquello producido por el trabajo, hace que sea considerado de manera independiente del “productor” y del mundo natural circundante. Tal mundo artificial, por así decirlo, adquiere objetividad en la medida que aparece como una realidad externa, incluso ofreciendo resistencia u oposición a la propia vida humana en tanto pertenece al ámbito natural: los objetos producidos implican artificios que interrumpen o modifican externamente la marcha o el ciclo de la naturaleza (2003: 21-24).

Por otra parte, el trabajo es concebido como la actividad humana que posee principio y una finalidad determinada. El trabajo es un tipo de hacer que implica un plan preconcebido, una determinación previa de la finalidad; no se configura como un ciclo repetitivo donde se desdibuja su comienzo y su fin. En este punto, Arendt no sólo establece su diferencia con el labor sino también con la “acción” (1997: 98).

En el “trabajo productivo”, los elementos fundamentales son el “medio” y el “fin”¹; esto es, los instrumentos y demás recursos tomados como “medios” y la “finalidad” que el actor concibe previo a la ejecución de su acto. Los medios son relevantes en la medida que permanecen también más allá de la existencia del propio productor. A su vez, la finalidad del trabajo es la fabricación de algo que es objeto de uso (contrapuesto al objeto de consumo inmediato); por lo tanto, no se trataría de una finalidad en sí misma, sino que también opera como medio para fines ulteriores, inscribiéndose así en un proceso de medios y fines sucesivos, animado por una dinámica, en última instancia, utilitaria. No aparece el “fin último” que suministre un sentido global a este encadenamiento de medios y fines; salvo, la propia utilidad como significación (1997: 99).

El carácter utilitario y teleológico del trabajo remite al propio sujeto productor como *homo faber* que domina y dispone de la naturaleza y de sí mismo, en cuanto planifica con plena conciencia propio su hacer:

El hombre, el fabricante del arteificio humano, de su propio mundo, es

¹ Aquí adquiere resonancia indudablemente las célebres expresiones de Max Weber sobre el medio y el fin de la acción social; Habermas señala que la conceptualización weberiana pretende valer para toda acción social, mientras que Arendt sólo lo delimita al trabajo productivo como actividad humana que, además, se contrapone a su concepto de *acción* (1980: 206).

realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos (Arendt, 1997: 99)

En la exposición argumentativa de Arendt sobre el trabajo productivo resuenan en cierta medida las consideraciones heideggerianas sobre la técnica (Heidegger, 1994) y las célebres tesis sobre la crítica a la racionalidad instrumental formuladas por Adorno y Horkheimer (1994) desde la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Así, por ejemplo, se introduce una contraposición entre los objetos “utilitarios” frutos del desarrollo de la productividad técnica y la obra de arte en cuanto aparece como pura finalidad “improductiva” (Arendt, 2003: 102). El objeto estético y la actividad artística en sí misma aparecen directamente contrapuesta y no derivados del trabajo, en cuanto actividad humana primaria, tal como podría desprenderse de un enfoque marxista, por ejemplo, de Lukács (2004) quien, entonces, sería tildado de “productivista”².

Aquí es justamente donde aparece el punto que queremos destacar del pensamiento de Arendt: su intención de distinguir y señalar los rasgos irreconciliables que presentan entre sí la acción humana y el trabajo, de modo que no se puede simplemente reducir las diferentes actividades humanas y, sobre todo, la *praxis* política a meras variantes derivadas del trabajo productivo concebido como la acción humana paradigmática. Sin dudas, Habermas sigue esta impronta desde al menos sus tesis tempranas vertidas en el artículo “Trabajo e Interacción”.

Nuestra caracterización del “trabajo productivo” está focalizada principalmente a confrontarse con la “acción”, según el tratamiento de la temática que intentamos recuperar de Arendt. De esa manera, destacaremos tres aspectos diferenciales de la acción en la propia exposición de la pensadora alemana: 1) la acción hace referencia a la relación entre sujetos, 2) está ligada constitutivamente al lenguaje y 3) se caracteriza también como irreversible. De esa manera pretendemos destacar el carácter “normativo” que se deriva de esta noción de acción en contraste con el trabajo productivo (2003: 21-25).

En principio, la acción supone una trama de relaciones humanas que las antecede y que no se constituyen en objetos susceptibles de control o de predicción como lo son aquellos productos del trabajo. Arendt quiere hacer notar aquí una fragilidad esencial en cuanto a los vínculos que se puedan tejer entre los sujetos interactuantes. Por lo demás, las consecuencias de nuestros actos no se pueden medir ni disponer como si fueran instrumentos o recursos manipulables. En ese marco, los sujetos se revelan así dependientes uno de los otros en el

²No obstante, se podría alegar que Lukács parte de una noción de “trabajo” diferente o al menos existe una amplia discusión al respecto (Infranca; Vedda, 2012).

actuar entre ellos y no como individuos que se enseñorean de aquello que producen y le imponen sus propias determinaciones y finalidades.

En segundo lugar, la acción constituye una expresión siempre singular, como manifestación de alguien individualizado, comportando un inequívoco aspecto expresivo-lingüístico, en el seno de un mundo social compartido y la vez pluralizado.

Por último, las acciones humanas son también irreversibles; esto es, no sólo no se pueden repetir – como la labor – sino que tampoco es posible deshacer y rehacer como es el caso del trabajo, que sí puede incidir una y otra vez sobre los propios productos que crea. No obstante, el carácter irreversible de las acciones debe comprenderse en relación a las promesas y al perdón como formas de compromiso normativo que ligan a las acciones humanas entre sí, compensando, en cierta medida, el carácter irremediablemente frágil de los vínculos que intersubjetivamente se generan.

En consecuencia, la acción no puede revestir simplemente un carácter planificado, preconcebido, sino que supone algo así como una irrupción imprevista que implica un inicio, un punto de partida creativo, no calculado. Arendt lo asocia directamente con la libertad, en los términos de una recuperación del pensamiento ético y político de Aristóteles(2003: 37-41). La “acción” se desenvuelve en marcos intersubjetivos, lingüístico-discursivo, necesariamente libres e implicados normativamente. En ese marco, el trabajo queda relegado al quehacer productivo despojado de toda significación normativa, estética – y política - que se le podría atribuir

Recepción y crítica de Habermas a Hannah Arendt

Sin dudas, en esas consideraciones de Hannah Arendt, reconocemos una crítica a la perspectiva productivista que Habermas intentará proseguir, en cuanto se reprueba la sobregeneralización del trabajo productivo como modelo de acción social y se enfatiza el carácter irreductible de la interacción frente al trabajo.

De tal fuente, Habermas extrae una inigualable inspiración para contraponer el así llamado “productivismo” a su perspectiva comunicativa de inspiración crítico-marxista³. En la temprana recesión dedicada a *Historia de las dos revoluciones*, en el año 1966, Habermas expresa que *“Arendt insiste con razón en que la realización del bienestar no debe*

³ En otro lugar, Habermas lo expresa de manera elocuente: *“De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa. Lo que no alcanzo a comprender es por qué ese enfoque habría de estar en contradicción con una teoría crítica de la sociedad. Yo encuentro más bien en él un preciso instrumento analítico para resguardar la tradición marxista de sus propias confusiones productivistas”* (Habermas, 1980: 358)

confundirse con la emancipación con respecto al dominio” (1980: 204). Una observación similar efectúa un año después cuando redacta “Trabajo e Interacción. Notas sobre la Filosofía Hegeliana del Período de Jena” al apuntar que

“La emancipación con respecto al hambre y la miseria no converge de forma necesaria con la emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción” (1986: 51)

Allí encuadra Habermas su crítica a una perspectiva marxista reduccionista que reformula la conexión dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en términos mecánicos y hace forzosamente confundir o no distinguir suficientemente el progreso técnico, derivado de las relaciones sociales de trabajo, de la emancipación de las relaciones humanas. Existe previamente un tratamiento de Marx en Hannah Arendt de similar tenor (2007). A grandes rasgos, la gran coincidencia reside en el ánimo de distinguir analíticamente la actividad comunicativa de las prácticas productivas.

Sin embargo, Habermas se mantiene escéptico con respecto al tratamiento global de la problemática de la acción que lleva a cabo Hannah Arendt, inspirado en una reactualización de la noción de praxis aristotélica que pretende revisar la noción moderna de poder (Habermas, 1980: 216).

En última instancia, el punto nuclear de la problematización se mantiene: una concepción moderna de poder no toma como modelo, en términos aristotélicos/arendtianos, a la *acción* sino el caso del trabajo productivo, en tanto se trata de adquirir, conservar, disponer, calcular, etc, el dominio de la voluntad de los demás.

Para Arendt, en cambio, debemos guardarnos de identificar el poder con el quehacer productivo; el poder debe ser entendido como acción y así contraponerse a la “violencia”. Si el poder es entonces considerado un modo de acción o praxis, el mero dominio de unos sobre otros sólo puede ser reconocido como ejercicio de la violencia. Bajo una concepción moderna y, en esos términos, “productivista”, del poder, se pierde de vista la posibilidad de diferenciar críticamente el vínculo que emerge de las relaciones intersubjetivas entre libres e iguales y la mera imposición de la voluntad de unos sobre otros entendido como violencia (Arendt, 2003: 48-59).

Habermas disiente parcialmente con este planteamiento. La institucionalización en el mundo moderno de las diferentes formas de adquisición y afirmación del poder no puede ser concebida simplemente como violencia sino que se trata de un “ingrediente normal del mundo moderno” (1980: 202). Estos elementos son fundamentales para la estabilización de las relaciones de dominio que operan en gran medida a espaldas de los propios sujetos y se

pueden explicar mejor bajo una perspectiva funcionalista como acciones estratégicas. Esta perspectiva resulta más prometedora para estudiar los grandes procesos históricos y sociales donde se pone en juego la estabilización de un orden social determinado, aunque la perspectiva de Arendt es fundamental – reconoce Habermas- para dar cuenta de la generación y legitimación que, de manera ineludible, deben en última instancia atravesar esas mismas relaciones de dominio en las sociedades modernas (Habermas, 1980: 216-217).

No obstante, nuestra intención no es profundizar en la lectura y apropiación que Habermas efectúa de la noción de poder en Arendt para la cual existe una amplia y profusa literatura ligada también a la noción de “esfera pública”, “política deliberativa”, etc (Ferry, 1987) (Benhabib, 1997) (Boladeras, 2001) (Kohn, 2009).⁴ La breve alusión al poder que efectuamos se debe comprender en el marco de la crítica al productivismo que Habermas recupera pero al mismo tiempo revisa: A su entender, Arendt parte de una rígida dicotomía entre actividad productiva y la actividad práctica política que opacará la fecundidad analítica de sus reflexiones orientadas al mundo contemporáneo (Habermas, 1980: 214).

En última instancia, las particulares características que Arendt asigna a la “acción”, impiden que el trabajo sea reconocido como tal. En el contexto de análisis de las sociedades modernas, vinculadas con la organización productiva capitalista, ello reviste una importancia muy grande.

En ese sentido, denominaremos - provisoriamente con la finalidad de resaltar las diferencias con Habermas- al planteo de Arendt como “antiproductivista”. El antiproductivismo impide pensar seriamente una articulación entre las interacciones articuladas lingüística y normativamente con la actividad productiva, sellando un aparente abismo entre ambas esferas o bien simplemente reconociendo que el ámbito de la praxis política libre supone necesariamente determinadas condiciones de trabajo social.

De esa manera se pierde de vista el carácter estructurador de las relaciones sociales y el fenómeno de la ideología en la vida social. Desde una perspectiva marxista, en una situación social de dependencia bajo las relaciones de trabajo, las ideologías pueden aparecer como aparentes márgenes de libertad política que en verdad son formas de legitimar un dominio social (Habermas, 1980: 204). El planteo “antiproductivista” quita legitimidad y desvaloriza a los conflictos sociales derivados de la explotación y opresión del trabajo contraponiendo rígidamente a las luchas políticas por la libertad⁵

⁴Por otra parte, esos estudios están focalizados mayormente en el Habermas de *Historia y Crítica de la opinión pública* (1981) -redactada en 1961- y en *Facticidad y Validez* (1994) – publicada originalmente en 1991-.

⁵Los ejemplos emblemáticos son la Revolución francesa para el primer caso y la revolución americana para el segundo caso, en el análisis de Arendt que Habermas juzga asaz caprichoso. Allí se evidencia la rigidez de la contraposición entre las luchas políticas por la libertad – donde aparece la “acción”- y los conflictos suscitados

En concreto, una de las debilidades que acusa el enfoque de Arendt es la incapacidad, según Habermas, de dar cuenta de los fenómenos de violencia estructural (1980: 216). Es decir, de aquellas circunstancias en donde la violencia no se manifiesta abiertamente como tal; su eficacia reside justamente en pasar inadvertida. La ideología opera como distorsión a la comunicación generando convicciones comunes autoengañadoras y legitimadoras del dominio (1980: 221).

Por lo tanto, es menester replantear la articulación entre ambas esferas de la vida social de tal manera que permita identificar las conexiones internas de represión, de dominación y emancipación. Justamente, desde una perspectiva dual arendtiana, es imposible aprehender tales sucesos sin articular las interacciones con el sistema de dominio político y, la organización social del trabajo, en esos términos.

Esta problemática de articulación entre la actividad productiva y la praxis comunicativa estará presente ya en la lectura que Habermas emprende de las *Lecciones de Jena* de Hegel y luego en algunos momentos del proceso de elaboración de su *Teoría de la Acción comunicativa*. En principio, los términos “trabajo” e “interacción” no se limitarán a traducir las divisiones arendtianas sino que rastrearán ya en los escritos juveniles tanto de Hegel como de Marx una respuesta a la problemática. Luego, el giro comunicativo de la teoría habermasiana posibilitará el desarrollo de dicha articulación en el marco de una teoría de la sociedad concebida analíticamente en términos de mundo de la vida y sistema.

Repasaremos esa lectura habermasiana orientada a una reconstrucción contemporánea del enfoque marxista y evaluaremos hasta qué punto su crítica al productivismo no culmina también en una rígida oposición que, como en el caso de Arendt, termina desconociendo el carácter social y normativo del trabajo

La tesis habermasiana de Trabajo e Interacción

Desde sus estudios más tempranos, Habermas utilizará una terminología de corte más bien weberiano para identificar al Trabajo con un tipo de acción denominada “racional con respecto a fines” y así contraponer a la Interacción o acción comunicativa, que posee una estructura fundamentalmente simbólica y normativa, al estar ligada a posibles sanciones y obligaciones impuestas por normas reconocidas intersubjetivamente⁶. Esta distinción entre Trabajo e Interacción no sólo le permite tomar distancia de un presunto enfoque productivista sobre la sociedad moderna, sino que se enmarca además en su intento de

en el seno del trabajo social (Habermas, 1980: 201).

⁶Habermas identifica sin más la noción de praxis de Arendt con su temprana conceptualización de acción comunicativa o interacción (1980: 209-214)

reconstrucción del materialismo histórico, para reemplazar respectivamente las categorías marxianas de fuerzas productivas y relaciones de producción, descomponiendo analíticamente lo que Marx denominó “*actividad humana sensible*” (Habermas, 1986: 78-81).

En ese sentido, para establecer una diferenciación y reconexión entre Trabajo e Interacción, Habermas se va a servir principalmente de algunos pensamientos hegelianos vertidos en las denominadas *Lecciones de Jena* que conforman una perspectiva sistemática acerca del proceso de formación del Espíritu, abandonada por el propio Hegel más adelante⁷, tras la elaboración de la *Fenomenología del Espíritu* (1986: 11-12). El trabajo y la interacción aparecen entonces como dos formas del espíritu irreductibles (1986: 36) y, al mismo tiempo, ligadas entre sí bajo la forma institucionalizadas de las normas jurídicas que regulan el intercambio de los productos del trabajo y las condiciones de reconocimiento recíproco en las interacciones (1986: 39)

La interpretación de Habermas sigue, en estos escritos, una crítica de Hegel a la concepción kantiana de la autoconciencia y de la acción moral. A partir de una comprensión intersubjetiva de Espíritu, concebido como el proceso mismo de mediación entre aquello individual particularizado y una totalidad generalizada, el Espíritu es la interconexión misma entre todos los elementos existentes y no puede ser comprendido como algo externo o interno en relación a los sujetos pensantes y actuantes. Por lo tanto, no corresponde considerar una conciencia del yo y una voluntad autónoma atribuida a sujetos aislados y autosuficientes que deben suponer una concordancia universal en las máximas de sus acciones con los demás sujetos actuantes, abstraídos de las interacciones; esto es, de las relaciones éticas efectivas entre los sujetos particulares que se comunican entre sí (16-18).

En un lenguaje ya propiamente habermasiano, las interacciones constituyen el ámbito en donde se forja la identidad del yo individual, la conciencia reflexiva y las relaciones éticas de los sujetos, que se traducen aquí globalmente como acción comunicativa; y ellas se presentan de manera irreductible al Trabajo. En cambio, Habermas aquí interpreta que la filosofía práctica de Kant comprende a la acción moral como un caso de acción estratégica o acción racional con arreglo a fines (es decir, asimilable al “Trabajo”): pues la voluntad moral

⁷Al respecto, el principal artículo de Habermas de referencia “Trabajo e Interacción. Notas sobre la Filosofía hegeliana del Período de Jena”, escrito en Homenaje a Karl Löwith, pretende ser una discusión sobre una opinión – por él considerada – dominante acerca de la significación de las dos series de lecciones sobre la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu que dicta Hegel en Jena desde 1804 hasta 1806, previas a la *Fenomenología del Espíritu*. En ese sentido, el marco general de este escrito es un debate acerca de la significación de esas lecciones en la Obra de Hegel; Habermas sostiene entonces que esas Lecciones de Jena no representa una prefiguración preparatoria de la *Fenomenología*, sino que revela una concepción sistemática propia que será abandonada inmediatamente después y que, además, de ellas se pueden extraer interesantes conclusiones, debidamente reformuladas para su análisis contemporáneo sobre la relación entre Trabajo e Interacción.

kantiana implica, sobre todo, la toma de decisión entre alternativas de elección que se toma de manera solitaria, monológica y que debe presumir especulativa y trascendentamente la concordancia con las demás voluntades (1986: 24-25). La perspectiva trascendental pierde de vista las efectivas relaciones éticas/comunicativas que constituye a los propios sujetos tanto en su dimensión cognoscitiva como moral.

Así pues, la voluntad moral y la autoconciencia reflexiva no aparecen como algo trascendental y originario, sino como resultados “devenidos” de las propias relaciones éticas, es decir, bajo procesos que se llevan a cabo en dinámicas dialécticas que se cumplen de diferentes maneras. En los escritos hegelianos de Jena, se tratará pues de instancias de formación del Espíritu aún no reunida ni asimiladas entre sí en una figura unificadora, tal como más tarde sería la Autoconciencia reflexiva del Espíritu Absoluto. Trabajo e Interacción constituirán dos figuras absolutamente heterogéneas entre sí (1986:18).

El trabajo es entendido entonces como parte del proceso de formación del Espíritu que posee un desenvolvimiento dialéctico propio, irreductible al lenguaje y a la interacción. El trabajo es la manera en cómo el Espíritu se diferencia de la Naturaleza; toma distancia de ella a través de la suspensión del impulso del deseo inmediato, para intervenir sobre ella. De esa manera se transforma en una actuación que, orientado a la satisfacción de las necesidades, produce objetos bajo reglas técnicas configuradas en las propias leyes de causalidad de la naturaleza (1986: 28).

El hacer productivo busca satisfacer las necesidades de manera más organizada y efectiva; producir objetos para el consumo. Pero, desde la perspectiva de la formación del Espíritu, el componente clave es aquí el “instrumento”; como elemento mediador, más constante y universal en el acto mismo de trabajar. Es aquello que permance más allá del acto del trabajo, de lo producido y consumido, más allá de las aspiraciones y necesidades individuales; es lo que sobrevive de las aspiraciones y experiencias subjetivas para las generaciones futuras, para la tradición: en el instrumento se acumula y conserva todo aquello efímero y constituye así el elemento universal que se eleva más allá de las circunstancias contingentes en donde se desenvuelve (1986: 28-29).

En ese marco, la dialéctica del trabajo implica una instrumentalización fundamental que obra también sobre el sujeto mismo actuante, suspendiendo sus impulsos a satisfacer inmediatamente sus necesidades, para sumirse al funcionamiento causal propio de la naturaleza, reafirmado por sus instrumentos, que implicará la propia cosificación del sujeto. Sólo de esa manera, un sujeto sometido a la causalidad de la naturaleza, convertido el mismo en objeto, puede dominar, aprovecharla, apropiarse de sus mecanismos; así, vuelve contra la

naturaleza sus propia lógica causal, de manera “astuta” (1986: 30).

En otras palabras, esta conciencia astuta que se conforma en una dialéctica de tipo instrumental, Habermas la compara con la dialéctica del lenguaje simbólico/representativo y con el movimiento dialéctico propio de la lucha a muerte por el reconocimiento. En particular, a Habermas le interesa el contraste con la dialéctica implicada en la lucha a muerte con el reconocimiento que forja las interacciones de la siguiente manera: en lugar de una causalidad de la naturaleza, vemos aquí operar una causalidad del destino que parte de una comunidad ética desgarrada por sobreafirmación de una individualidad, poniendo en marcha un proceso de enfrentamiento, reconciliación y reconstitución de las relaciones fraternales en base a un reconocimiento recíproco de las identidades (1986: 20).

El contraste más evidente se da entre la dialéctica propia del trabajo que involucra astutamente la causalidad de la naturaleza para su dominio y, por el otro, tenemos una lógica típica de las relaciones intersubjetivas, signadas por la causalidad del destino.

Habermas llama la atención entonces en la imposibilidad que plantea Hegel de pensar al Espíritu como un proceso unificado en donde sus distintos aspectos – el trabajo, el lenguaje y la interacción – puedan ser fundidas en una misma estructura o lógica dialéctica (1986: 34). En última instancia, *“no sería posible reducir la interacción al trabajo o deducir el trabajo a partir de la interacción”* (1986: 36).

No obstante ello, es posible y no se debe soslayar una articulación esbozada a través de las normas jurídicas: ellas expresan la institucionalización del reconocimiento mutuo entre las personas en tanto se constituyan como propietarios, es decir, como agentes de trabajo que participan en el intercambio de lo que les pertenece por haberlo producido. Así, los productos de trabajo y el propio trabajo queda ligado, en el tráfico social, a las expectativas recíprocas de interacción y, desde el punto de vista de la emancipación, la dialéctica de la lucha por el reconocimiento supone el desarrollo de una conciencia astuta y el éxito de la acción instrumental (1986: 36-37).

Declarando seguir el camino legado por Karl Löwith de identificar motivos subterráneos entre el pensamiento juvenil de Hegel y la posterior Obra de Marx, Habermas liga la conexión apenas esbozada entre Trabajo e Interacción con la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el marxismo (1986: 48-49). Ello significa, por una parte, preservar la diferencia entre la esfera de la producción técnica y el ámbito de las interacciones simbólicas/normativas y, por otra, pensar su articulación más allá de la delimitación emprendida por Arendt.

Por lo demás, Habermas admite que la articulación queda apenas esbozada y no está

satisfactoriamente desarrollada en Hegel (y otro tanto para Marx) en el devenir de su obra sistemática madura (1986: 51). Se abandona la conexión entre Trabajo e Interacción, en principio, porque se cancela la diferencias específicas en detrimento – por así decirlo – del trabajo.

La disolución de las particularidades que deben articularse, sucede en los siguientes términos: la dialéctica del trabajo se subsume y se asimila a la lógica idealista del reconocimiento recíproco donde no existe un proceso de exteriorización, objetivación y reapropiación subjetiva, sino de relaciones de dominación, enfrentamiento, reconciliación y emancipación como en la dialéctica del reconocimiento recíproco. Ahora, al subsumirse la lógica del trabajo a la lógica del reconocimiento, se supone una identidad entre sujeto y objeto en un devenir reflexivo a la manera de un saber absoluto y no desde una actividad productiva. (1986:48)

El Hegel maduro abandonará entonces la especificidad que porta aquella dialéctica del trabajo. El trabajo social, en el marco del sistema de necesidades – de manera análoga al concepto marxista de trabajo abstracto satisfaciendo necesidades generales – acaba siendo concebido como una etapa de la evolución del espíritu objetivo, adquiriendo claramente un valor subordinado. Ya no es más considerado un principio de la formación misma del espíritu. Por lo tanto, se disuelve irremediamente la relación entre interacción y trabajo.

En el caso del joven Marx, la fusión entre interacción y trabajo adquiere otras connotaciones: el término “práctica social” reduce la acción comunicativa a acción instrumental; la labor de la crítica a la ideología que sucede en el ámbito de las interacciones simbólicas y normativas se confunde con la propia actividad productiva (1986: 50)⁸. En este caso, se trata de una disolución de carácter “materialista”: la interacción se asimila al trabajo.

Por todo lo anteriormente expuesto, la problemática no desaparece y, de alguna manera, es posible leer la posterior *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas como un intento por resolver esta cuestión, en tanto se plantea ahora una sociedad concebida en términos de mundo de la vida y sistema. Recordemos que aquí se juega una teoría crítica de la sociedad que no debe caer en reduccionismos productivistas pero, al mismo tiempo, debe establecer una clara articulación entre la organización social del trabajo y las dimensiones simbólicas/normativas.

⁸ Habermas afirma que ello aparece en las referencias metateóricas de Marx y no en el análisis histórico-empírico que el propio Marx efectúa. Para una crítica a la interpretación de Habermas, se puede consultar, por ejemplo, Giddens (1997).

La Teoría de la acción comunicativa y el trabajo productivo

Habermas traza una teoría de la sociedad contemporánea delimitada conceptualmente entre mundo de la vida y sistema. En ese marco, rastreadremos la significación del “trabajo” por lo que estamos obligados a hacer una alusión esquemática a su concepción dual de la vida social, donde nos limitaremos a señalar apenas los impulsos diferenciadores en sus distintos niveles.

Es necesario recordar que el mundo de la vida es considerado el ámbito social en donde las personas coordinan sus acciones a través del lenguaje normativo, de manera más o menos espontánea, guiados por las costumbres, hábitos o bien por principios abstractos justificados argumentativamente. Conforman todo aquello que signifique la vida cotidiana, las relaciones íntimas o personales de amistad, de parentesco, la vida familiar y también el ámbito público que no esté sujeto a la lógica del mercado ni de la burocracia administrativa estatal. Por contraste, los aspectos sistémicos de la vida social significan los vínculos despersonalizados, anónimos, libres de valores, que son necesarios, según Habermas, para resolver los problemas productivos y de organización política pero que no pueden sustituir las relaciones humanas cotidianas, sin generar efectos sociales patológicos (Habermas, 1989b).

En el ámbito del mundo de la vida, el mecanismo de coordinación de la acción y estructurador de las relaciones sociales será el entendimiento logrado a través del lenguaje. Sus componentes estructurales son la socialización, la cultura y la sociedad (entendidos como las instituciones que regulan los mandatos y valores sociales); ellos son los encargados de la reproducción simbólica o el “mantenimiento” estructural de esta dimensión de la vida social. A medida que el mundo de la vida se va racionalizando en las sociedades modernas, se diferencian cada vez más entre sí los ámbitos de socialización, de enculturación y de normatividad social con sus respectivos componentes: sistema de personalidad, tradición y normas sociales. (1989b: 208).

A su vez, el mundo de la vida racionalizado – en su totalidad - va dando lugar a ámbitos específicos y diferenciados que se encargarán de su reproducción material. Habermas lo va a entender a la manera funcionalista-sistémica como subsistema económico, por un lado y, por otro, como subsistema administrativo-político, que paulatinamente se van autonomizando y reconectando (entre sí y con el mundo de la vida) con la finalidad de efectivizar su rendimiento productivo y político-organizativo. Para cada uno de ellos, los

mecanismos de coordinación de la acción lo deben constituir medios deslingüistizados - el dinero y el poder- que puedan liberar a la acción orientada a fines (confinada a esos ámbitos) de la carga que supone su ligación a normas sociales adscriptas o de un eventual desempeño discursivo. Como es sabido, haciendo una particular reapropiación del funcionalismo sistémico de Talcott Parsons, Habermas va a identificar en cada subsistema y en el mundo de la vida, un “medio” específico configurador de su funcionamiento: El dinero lo será para el subsistema económico, el poder para el administrativo-político y el lenguaje para el ámbito del mundo de la vida, allí donde hallaremos a la socialización (Habermas, 1989b: 253-260).

Con el objeto de establecer un fundamento intersubjetivo de la acción social, Habermas identifica dos patrones o mecanismos de interacción posibles de la acción, capaz de estabilizar secuencias de acciones conectadas entre sí regularmente, a saber: la influencia, ligado a la acción estratégica en el marco de un “sistema”, y el acuerdo ligado con la acción comunicativa, en el trasfondo del “mundo de la vida” (1989^a: 479).

En ese marco, Habermas reconoce al trabajo como un caso elemental de interacción de acción social (1989a). Esto es, para que cada uno lleve a cabo su acción - aun siendo instrumental - debe, de alguna manera, coordinar con otros en el marco de la ejecución de un plan o propósitos compartidos o no.

Si bien ahora los términos centrales excluyentes son “acuerdo” e “influencia”, como mecanismos de coordinación de la acción (a partir de los cuales se distinguen la acción comunicativa de la acción estratégica), el “trabajo” constituye uno de los casos ejemplares de interacción coordinada por influencias. En este caso, significa adoptar una actitud objetivante frente a su entorno y preocuparse estrictamente por lograr los fines o consecuencias exitosas de su acción; no está motivada por convicciones compartidas o que intentan ser compartidas por el otro, de manera no coactiva. Se prioriza, la búsqueda del éxito y no el entendimiento entre los participantes.

El trabajo persiste incluido entre las acciones estratégicas cuyas reglas están orientadas al éxito y se opone a las acciones guiadas por normas que pretenden validez intersubjetiva; es decir, la acción comunicativa. En la coordinación estratégica de la acción, el “otro” está incluido como parte del cálculo del propio agente, en tanto las expectativas de ese *alter ego* influyen en la prosecución de sus propios fines. Pero el “otro”, al mismo tiempo, persigue sus propios fines y se trata siempre de escoger los mejores medios para lograr sus propósitos egocéntricos, en términos utilitarios. Esto es, existirá interacción coordinada, en tanto los intereses y preferencias que motivan las acciones individuales resulten de alguna

manera complementarios y equilibrados, logrando así una estabilización de la relación sin conflictos. Los sujetos se tratan entre sí como agentes externos “instrumentalizados”.

Esta categórica distinción habermasiana entre acción estratégica y acción comunicativa debe entenderse como un intento de intelección analítica de una realidad social que está configurada siempre en zonas grises. En ese sentido, Mc Carthy aclara que, en el marco de una trama siempre compleja de interacciones superpuestas, se trata de visualizar, qué aspectos son los predominantes: si la prosecución de la efectividad de los cálculos, el rendimiento, la maximización de las ganancias, la objetivación o es prioritario la relación interpersonal, el entenderse con el otro, dejándose orientar por las normas sociales compartidas, articulando las acciones recíprocas a través del lenguaje argumentativo, etc (Mc Carthy, 1995: 47-48).

El trabajo permanece así ligado estructuralmente a cuestiones relativas al dominio técnico del entorno natural y social (Aguilar, 1998). Y , en términos globales, la noción de Trabajo pierde definitivamente una centralidad exclusiva en la *Teoría de la acción comunicativa*. Habermas alega algunas razones empíricas (la crisis del Estado de Bienestar con la consiguiente descomposición de una sociedad que gira en torno a la organización al trabajo (Habermas, 1988) y teóricas (principalmente, al tematizar reconstructivamente los supuestos lingüísticos pragmáticos y normativos que subyacen a la actividad productiva (Habermas, 1989b)).

Asimismo, la racionalización del mundo de la vida implica un debilitamiento fundamental de las tradiciones religiosas heredadas de las sociedades premodernas, haciendo posible el crecimiento diferenciado de ámbitos de acción sistémicos desnormativizados o libres de valores. Pero, por otra parte, el desarrollo exponencial de las fuerzas productivas en una economía capitalista, conllevará el intento de sustituir la coordinación de la acción lingüística orientada por el entendimiento, en el seno del mundo de la vida, por la coordinación sistémica, que significará un daño estructural a la vida social . Esto es, la dinámica sistémica invade la vida cotidiana, intentando ajustar su estructura y modo de funcionamiento interno a sus imperativos y necesidades utilitarias (1989b: 263). Ello se experimenta subjetivamente como patologías que vulneran la estructura comunicativa y simbólica del mundo de la vida, aunque las bases materiales de la acometida sistémica— es decir, la incesante expansión económica y la creciente complejización de la dominación burocrática administrativa - permanece oculta. El mundo de la vida en apariencia conserva su autarquía, pero se ejerce una violencia estructural nombrada por Habermas como restricciones sistemática a la comunicación.

¿En qué consiste, pues, la restricción estructural de la comunicación? Al atacar la comunicación como posibilidad de entendimiento intersubjetivo a través del lenguaje, lo que se lesiona es la relación vital entre los productores de modo que son afectados y se perciben a sí mismo como aislados, enfrentados a los demás, a los resultados productivos de su propia actividad(1989: 264) y a la omnipotencia de los poderes económicos y administrativos.

Ahora bien, la fórmula “colonización del mundo de la vida” quiere ser lo suficientemente genérica como para alcanzar distintos tipos de fenómenos más allá del caso del productor de mercancías y, con ello escapar del esquema “productivista”. Pero ello no significa que Habermas abandone o separe tajantemente el ámbito de la producción de los fenómenos simbólicos.

Cabe añadir también que Habermas se propone desarrollar en su *Teoría de la Acción Comunicativa* una crítica a la “filosofía de la conciencia” subyacente en todos los modelos “productivistas” de teoría social. Esto es, el autor se propone mostrar cómo se presupone el esquema Sujeto/objeto para analizar los fenómenos de reificación en el capitalismo contemporáneo, de tal manera que la acción social se concibe o supone a partir del caso del productor solitario que enfrenta a la naturaleza como a un objeto a transformar por su trabajo, llevando a cabo el ciclo dialéctico de enajenación, apropiación y emancipación de la conciencia. Luego, las relaciones sociales se analizan, en segundo término, como casos derivados del formato básico Sujeto/objeto.

En cambio, tras el “giro” comunicativo, el punto de partida lo constituirán las propias relaciones intersubjetivas mundanas que progresivamente son vulneradas y desplazadas por las relaciones sistémicas en irrefrenable expansión Y esta modalidad específica de determinar el trabajo en el mundo social capitalista significa nada menos que la restricción sistemática del entendimiento lingüístico intersubjetivo resecano y estrechando la vitalidad de los contactos sociales en el mundo de la vida.

Consideraciones finales

A modo de recapitulación, afirmaremos que el pensamiento de Arendt resulta ineludible para comprender la crítica que Habermas emprende a una perspectiva “productivista”, sobre todo allí en el seno de la tradición marxista en donde el propio autor se ubica. No obstante, Habermas hereda también una problemática teórica: ¿cómo articular de manera convincente, para el análisis crítico de las sociedades contemporáneas, las relaciones sociales productivas con el ámbito de la praxis política? Pues no quiere caer en un planteo,

denominado por nosotros “antiproductivista”, que ignore o relativice las determinaciones sociales de la actividad productiva en la esfera de la praxis articulada en términos lingüístico-normativos.

Frente a tal interrogante, las primeras pistas, para componer una respuesta, las persigue en la lectura de Löwith quien detecta una impensable afinidad entre los escritos de Hegel en Jena, previos a su obra reconocida de madurez y algunos artículos tempranos de Karl Marx de análisis histórico. Habermas interpreta que, en ambos casos, aparece esbozado los intentos de articular ambas esferas de la vida social pero quedan trunco, debido al derrotero posterior que llevan a cabo cada uno de estos autores.

El propio planteamiento de Habermas; su delimitación categorial entre Trabajo e Interacción está atravesado, en gran medida, por esta problemática, pero no constituye una respuesta sólida ni mucho menos concluyente. Más bien, se encarga de mostrar una cuestión teórica no saldada satisfactoriamente.

De esa manera, se puede leer la posterior *Teoría de la acción comunicativa* como una respuesta vertebrada ya no en torno al fenómeno de la ideología sino a las patologías derivadas de la colonización del mundo de la vida. Así, vemos que el “trabajo productivo”, no deja de ser relevante para Habermas, a pesar de su proclamado giro comunicativo en la teoría social y de las críticas posteriores que apuntan hacia su concepción dual del mundo social definido en términos de mundo de la vida y sistema (Joas, 1991) (Honneth, 2009: 436-440) (Belvedere, 2012): En su conceptualización del mundo de la vida como un ámbito estructurado lingüístico-normativamente frente a los subsistemas que se estructuran y reproducen bajo mecanismos de integración deslingüistizados y a-valorativos⁹, ¿no surge renovada aquella rígida dicotomía que imputaba a Hannah Arendt?

Por otra parte, habría que recuperar nuevas lecturas de Arendt que relativizan el categórico diagnóstico de Habermas (Kohn, 2009) y llaman la atención en las inusitadas similitudes conceptuales de las “nuevos” conceptos habermasianos con las “viejas” categorizaciones de Arendt¹⁰.

Con todo, nuestro empeño está orientado a señalar, al menos, que es menester no dar por concluida una cuestión que, a nuestro entender, continúa siendo relevante para la Teoría social contemporánea.

⁹ Y, a partir de allí, se puede derivar una lista más extensa de pares de términos dicotómicos: acción comunicativa/acción estratégica; integración social/integración sistémica; influencia/acuerdo; motivación racional/motivación empírica; comprensión “desde dentro”/explicación objetivante; etc.

¹⁰ Compárese, por ejemplo, el énfasis de Arendt para no diluir el poder en relaciones de dominio con el esfuerzo de Habermas para no reducir la estructura del mundo de la vida a categorías sistémicas.

Bibliografía

- Adorno, T.; Horkheimer, M. (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Aguilar, Omar (1998) “Trabajo e Interacción. La crítica de Habermas a Marx” *Revista de la Academia* N° 3, Santiago de Chile, pp.77-105.
- Arendt, H. (1997) “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” en *ID. De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, pp. 89-107
- (2003) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007) *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* Madrid: Ed. Encuentros SA.
- Belvedere, Carlos (2012) *El discurso del dualismo en la Teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: Eudeba
- Benhabib, S. (Diciembre de 1997) “The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas and Beyond” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 90, The Scope and Limits of Public Reason, pp. 1-24 Recuperado en <http://www.jstor.org/stable/41802076>
- Boladeras Cucurella, M. (2001) “Habermas y la esfera pública” *Análisi*, 26, pp. 51-70
- Ferry, J.M. (1987) “Rationalité et politique. La critique de Hannah Arendt par Habermas”, en *ID., J. Habermas. L'éthique de la communication*. París: puf, pp. 75-115.
- Giddens, Anthony (1997) “Trabajo e Interacción en Habermas” en Giddens, A. *Política, Sociología y Teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós, pp. 265-278.
- Habermas, J (1980) *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- (1981) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- (1986) “Trabajo e Interacción. Notas sobre la Filosofía Hegeliana del período de Jena”; “Ciencia y Técnica como Ideología” en Habermas, J. *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid. Tecnos.
- (1988) “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, pp. 113-134
- (1989a) “Réplica a objeciones (1980)”; “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982)” en Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid. Cátedra, pp. 399-507.
- (1989b) *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid. Taurus.

----- (1989c) “Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de producción” en Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Madrid. Taurus, pp. 99-108.

----- (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

Heidegger, M (1994) “La pregunta por la técnica” en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.

Honneth, A .(2009) *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Madrid: Antonio Machado.

Infranca, A.; Vedda, M. (2012) (comp.) *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Ediciones Herramientas.

Joas, H. (1991) “The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism” en Honneth, A; Joas, H. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Kohn, C. (Diciembre 2009) “La dicotomía violencia-poder: Una defensa de la propuesta arendtiana” *EN-claves del pensamiento*, año 3, N° 6, pp. 61-74

Lukács, G. (2004) *Ontología del ser social: El trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramientas.

McCarthy, Thomas (1995) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos.