

Trabajo e interacción en Jürgen Habermas

JORGE ARTURO HURTADO LÓPEZ¹

La obra de Jürgen Habermas es hoy de una importancia e influencia muy amplias. Es por eso que resulta de interés contribuir a la reflexión sobre sus aportaciones teóricas en el ámbito de la teoría social. El propósito de este trabajo es analizar en sus líneas principales algunos aspectos de los conceptos de *trabajo e interacción* tal como aparecen desarrollados en dos de sus trabajos, así como las observaciones que algunos pensadores como Ágnes Heller y Jürgen Krahl hicieron respecto de ellos. Al final se exponen algunas consideraciones conceptuales a modo de conclusión.

Una idea central en Habermas es la crítica del conocimiento, la epistemología, la cual es posible como teoría de la sociedad, y de que ésta sólo puede ser resultado del proceso de autorreflexión de la ciencia misma. La suplantación de la teoría del conocimiento por la teoría positivista de la ciencia es resultado del abandono, de la autosupresión de aquélla; la teoría positivista de la ciencia representa la negación de la reflexión. Es entonces necesario remontarse a través de las fases abandonadas de la reflexión, para seguir así el proceso de disolución de la teoría del conocimiento y, a partir de allí, acceder mediante la autorreflexión a una teoría de la sociedad.² Esto no es otra cosa que el estudio del contexto en que surge la teoría positivista de la ciencia, y Habermas lo realiza mediante el análisis de la crítica a Kant por Hegel y de la metacritica de Marx a este último. Un resultado importante de este análisis es la consideración de Habermas en el sentido de que en la construcción de la historia de la especie humana deben considerarse tanto el concepto de trabajo como el de interacción.³ Estos dos conceptos son, pues, centrales en la propuesta teórica habermasiana, y es por esto que el estudio de ellos puede ser pertinente para una comprensión más cabal de esta última.

Según Habermas, mientras que la crítica kantiana del conocimientos “exige que el sujeto cognoscente verifique las condiciones del conocer de que, en principio, es capaz, antes de poder confiar en los conocimientos directamente obtenidos por el mis-

1. Profesor del Departamento de Economía, Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas, Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: jhurtadol2003@yahoo.com.mx.

2. Habermas, Jürgen (1982) *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, p. 6.

3. *Ibidem*, p. 63.

mo”,⁴ Hegel afirma que para poder conocer explícitamente es necesario antes haber conocido.⁵ Así, Hegel “sustituyó el quehacer de la teoría del conocimiento por el de autorreflexión fenomenológica del espíritu”.⁶ Sin embargo, el saber absoluto alcanzado mediante esta autorreflexión no necesita justificación en la propia experiencia fenomenológica, según la crítica que Habermas le hace a Hegel.⁷ Por otra parte, la crítica radical a que Hegel somete la teoría del conocimiento, la que considera como un instrumento o medio, según Habermas, supone sin embargo “justamente aquello que dicha teoría somete a discusión: es decir, la posibilidad de un saber absoluto”.⁸

No obstante, Habermas admite que la crítica hegeliana de la teoría del conocimiento tiene sus justificaciones puesto que supone: a) un concepto normativo de la ciencia; b) un concepto normativo del yo, y c) una separación de la razón teórica y de la razón práctica.⁹ Pero a final de cuentas, después del trabajo autocrítico que somete Hegel a los presupuestos de la teoría del conocimiento mediante la reflexión fenomenológica, llega, según Habermas a una contradicción:

Si la fenomenología es la única que produce el punto de vista del saber absoluto, y si este punto de vista coincide con la posición de la ciencia auténtica, entonces la construcción del saber que se nos aparece no puede reclamar para sí el estatus de ciencia. La aparente aporía que se nos ofrece de un conocer antes del conocer, que Hegel reprochaba a la teoría del conocimiento, se convierte ahora, para él, en una verdadera aporía; a saber: la de que la fenomenología debe ser ciencia antes de toda la ciencia posible.¹⁰

La conclusión a la que llega Habermas es que la ambigua radicalización de la crítica del conocimiento en Hegel tiene por resultado paradójico el que ésta “no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia; pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia queda completamente fuera de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia”.¹¹

La metacrítica de Marx a Hegel representa para Habermas otra fase del proceso de disolución de la teoría del conocimiento. Marx, al ocuparse de la fenomenología del espíritu, dice Habermas:

[...] sigue las estrategia de separar la exposición de la conciencia fenoménica de su marco de la filosofía de la identidad, para poner al descubierto aquellos elementos escondidos ya en una crítica que va con frecuencia más allá “del punto de vista del propio Hegel”.¹²

-
4. *Ibíd.*, p. 14.
 5. *Ibíd.*, p. 16.
 6. *Ibíd.*, p. 14.
 7. *Ibíd.*, p. 17.
 8. *Ibíd.*, p. 20.
 9. *Ibíd.*, pp. 21 ss.
 10. *Ibíd.*, p. 29.
 11. *Ibíd.*, p. 32.
 12. *Ibíd.*, p. 34.

En oposición a Hegel, para Marx la naturaleza tiene primacía respecto al espíritu, pero no por ello se limita a contraponerle al idealismo hegeliano un materialismo vulgar, contemplativo. Según Habermas:

[...] cuando Marx habla del hombre como de un ente objetivo no lo hace en sentido antropológico, sino gnoseológico: “la parte activa” que el idealismo había desarrollado, en oposición al materialismo, tiene que ser comprendida materialistamente.¹³

En oposición al materialismo anterior, Marx concibió lo objetivo no sólo como cosa, sino como actividad sensorial, como praxis humana. Según Habermas:

Marx entiende la actividad subjetiva, por una parte, como realización trascendental, con la que se corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de objetividad de los objetos posibles. Por otra parte se ve esta realización trascendental como enraizada en los procesos reales del trabajo. El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales.¹⁴

La reducción que, según Habermas, hace Marx del acto de reproducción de la especie humana al trabajo es la causa de que éste no pueda prevenir “la atrofia positivista de la teoría del conocimiento”.¹⁵ La cuestión está, en este respecto, sin embargo, como dice Ágnes Heller, en qué forma se conciba el trabajo, puesto que de ello dependerá la definición del mismo.¹⁶ Habermas diferencia entre acción racional respecto a fines y acción comunicativa. Por la primera entiende “o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas”; por la segunda entiende “una interacción simbólicamente mediada”.¹⁷ La acción racional respecto a fines la diferencia interiormente Habermas, pues, en acción instrumental (trabajo) y racionalidad estratégica (decisiones racionales respecto a fines en el ámbito de la interacción humana).¹⁸ Habermas identifica el concepto de trabajo con el de acción instrumental; esta identidad se la atribuye a su vez a Marx; por eso que le acusa a éste de una reducción del “proceso de reflexión al plano de la acción instrumental”,¹⁹ la apropiación desmistificada de la fenomenología del espíritu hegeliana, que habría estado guiada por la “idea de una autoconstrucción de la especie humana mediante el trabajo”,²⁰ es por eso que no distingue Marx completamente, según Habermas, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. De esta manera, habría en Marx un resabio positivista que hace pensar a éste que la ciencia del hombre debe formar una unidad con la ciencia de la

13. *Ibíd.*, pp. 34 ss.

14. *Ibíd.*, p. 35.

15. *Ibíd.*, p. 51.

16. Heller, Ágnes (1984) *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, p. 304.

17. Habermas, Jürgen (1984) *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, p. 68.

18. Cf. Heller, *op. cit.*, p. 32.

19. Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 53.

20. *Ibíd.*, p. 52.

naturaleza, concibiendo de esta forma, como posible, una ciencia natural del hombre. Esto es así como “consecuencia coherente de un sistema de referencia limitado a la ciencia instrumental”.²¹

El concepto de trabajo social mediante el cual se autoconstituye la especie humana lleva a Marx, según Habermas, a pensar que esta autoconstitución tiene su culminación en el momento en que el desarrollo de las fuerzas productivas, la transformación de la ciencia en maquinaria, en fuerza de producción, emancipe del trabajo necesario a la especie humana. Sin embargo, a decir de Habermas habría otra versión, “la oficial”, en la que esa emancipación no se realiza sólo por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que depende también de las relaciones sociales de producción: esta dualidad de versiones pondría de manifiesto una indecisión de Marx que tendría un fundamento en el punto de partida teórico mismo:

Para el análisis del desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad, Marx recurre a un concepto de sistema de trabajo social que comprende más elementos que los que se declaran en el concepto de la especie humana que se autorreproduce. La autoconstrucción mediante el trabajo social es concebida *en el plano de las categorías* como proceso de producción; y la acción instrumental, trabajo en el sentido de actividad productiva, designa la dimensión en que se mueve la historia de la naturaleza. *En el plano de las investigaciones materiales*, en cambio, Marx tiene siempre en cuenta una práctica social que comprende trabajo e interacción [...]²²

Sin embargo, al final de cuentas Marx habría reducido a uno de los dos momentos de la práctica social, al de la acción instrumental, esto es, al trabajo, el acto de la reproducción de la especie humana. Habermas considera que este acto sólo es posible mediante el trabajo y la interacción:

Ambas categorías de la práctica social, tomadas conjuntamente, hacen posible lo que Marx, interpretando a Hegel, llama de autoproducción de la especie humana, y cuya conexión piensa que se produce en el sistema del trabajo social; por eso la “producción” se le aparece como el movimiento en el que la acción instrumental y el marco institucional, es decir, la “actividad productiva” y las “relaciones de producción”, se presentan, simplemente, como momentos diferentes del mismo proceso.²³

Para Habermas, entonces, “la autoconstitución de la especie humana en la historia de la naturaleza debe conciliar ambas dimensiones, la autorreproducción mediante la actividad productiva y la formación mediante la actividad crítico-revolucionaria”; del mismo modo, el concepto de síntesis debe asumir una segunda dimensión.²⁴ “La síntesis mediante el trabajo establece una relación teórico-técnica, la síntesis mediante la lucha establece una relación teórico-práctica entre sujeto y objeto. En aquélla

21. *Ibidem*, p. 56.

22. *Ibidem*, pp. 61 y 62. Cf. nota 60, pp. 62 y 63.

23. *Ibidem*, p. 62.

24. *Ibidem*, p. 26.

se forma el saber de producción; en ésta, el saber de reflexión”.²⁵ Según Habermas, el único modelo disponible para una síntesis de este tipo se encuentra en los escritos del joven Hegel.²⁶ De cualquier manera, la conclusión a la que arriba Habermas en su artículo “Trabajo e interacción” es la de que:

La emancipación del hombre y la miseria no converge de forma necesaria con la *emancipación respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción. Sí que se da, empero, una relación entre ambos momentos. Mas ni la filosofía real de Jena ni la ideología alemana la han esclarecido de forma satisfactoria, aunque, eso sí, aún son capaces de persuadirnos de su relevancia: de esa conexión de trabajo e interacción depende esencialmente tanto el proceso de formación del espíritu como el de la especie.²⁷

La crítica habermasiana de Marx, finalmente, considera que la reducción del marco institucional al trabajo es un paso a la autosupresión de la teoría del conocimiento, con la preeminencia concedida a las ciencias naturales, con la indistinción de las ciencias naturales y las ciencias del hombre. Marx, junto con Hegel, habían abierto el camino a la implantación de la teoría positivista de la ciencia.²⁸

Ágnes Heller, al analizar la teorización de Habermas, hace la observación de que éste desde un principio “rechaza el paradigma marxiano de la producción”²⁹ y esto no es sólo en razón de la educación filosófica del propio Habermas, sino igualmente por la experiencia histórica:³⁰ “el desarrollo de las fuerzas productivas ha transformado la sociedad, pero no ha conducido a la emancipación”.³¹ Producción y fuerzas productivas aparecen como idénticas en el texto de Heller. La búsqueda de la fuerza liberadora de la actividad humana debe buscarse en la comunicación. Al plantear esto Habermas, dice Heller, abandona el paradigma de la producción y pasa al paradigma de la comunicación. “La racionalización real en tanto que humanización de la sociedad significaría la primacía de la racionalidad comunicativa sobre la racionalidad finalista —la primacía de la razón práctica sobre la razón pragmático-instrumental—”.³² Heller está de acuerdo con Habermas, cuando dice que Marx consideraba que las fuerzas productivas y lo que llama Habermas relaciones de racionalidad estratégica son el legado histórico principal de la sociedad capitalista a la sociedad socialista futura, pero este legado ya no es considerado posible o es problemático. En cambio, para Habermas la herencia de la sociedad capitalista está en la esfera de la

25. *Ibíd.*, p. 67.

26. *Ídem.* Cf. Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, en Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., pp. 11-51.

27. *Ibíd.*, p. 51.

28. Cf. Gabás, Raúl J. (1980) *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel, p. 137.

29. Heller, Ágnes, op. cit., p. 302.

30. *Ídem.*

31. *Ídem.*

32. *Ibíd.*, pp. 302 ss.

[...] la sociedad civil, el derecho a la argumentación, la democracia formal, el impacto creciente de la flexibilidad en el mundo ético. La posibilidad de progreso debe insertarse en el subsistema “ético” [...] Pero en tal caso no hay ruptura sino progresión gradual.³³

Este aspecto del cambio de paradigma de Habermas, Heller lo considera importante y bueno. No obstante, le critica a Habermas el que, al abandonar el paradigma de la producción, “ignora casi completamente el significado antropológico del trabajo, que Marx interpretó en profundidad”.³⁴ En efecto, según Heller, Habermas identifica el trabajo con la racionalidad instrumental, con la producción material, pero al hacer esto “da a entender que el trabajo transforma la naturaleza exterior sin transformar la interior”.³⁵ Heller le responde que “no es posible desarrollar capacidades y habilidades cognitivas sin cambiar la ‘naturaleza interior’”.³⁶ Habermas, a decir de Heller, define el trabajo racional finalista como una actividad sujeta a reglas técnicas; definido así, el trabajo racional-finalista se identifica con la racionalidad instrumental; Habermas atribuye esta definición e identificación a Marx. Sin embargo, Heller señala que éste distingue entre racionalidad finalista y racionalidad instrumental: la primera “es entendida primariamente como la actividad teleológica en la que la unidad de *noiesis* y *poiesis* es alcanzada en el proceso de trabajo por el mismo individuo”.³⁷ Pero Marx distingue un nuevo fenómeno en el trabajo capitalista industrial moderno:

[...] la división entre el trabajo intelectual y el manual asume una forma nueva: el aspecto intelectual y manual del mismo proceso productivo se divide, desaparece la unidad de la *noiesis-poiesis*, la producción sigue normas técnicas sin ser racional-finalista desde el punto de vista del individuo. Así, lo socialmente racional ya no es necesaria e individualmente racional.³⁸

Por lo demás, cuando Marx identifica la sujeción a las reglas técnicas con la producción se refiere a la sociedad socialista futura.³⁹ Marx distingue entre producción y trabajo. Según Heller, “el reino de la libertad contrasta con la producción, pero no con el trabajo como actividad racional finalista que puede realizarse también en el reino de la libertad”.⁴⁰ La racionalidad finalista y la racionalidad valorativa, juntas, “consuman la humanización-socialización de nuestra naturaleza interna también”, argumenta Heller.⁴¹ Contra la identificación que hace Habermas de la racionalidad finalista y la racionalidad instrumental, Heller plantea que “si abstraemos la racionalidad finalista de su marco social [...] la creatividad racional-finalista no implica la *represión* de los

33. *Ibídem*, p. 303.

34. *Ibídem*, p. 304.

35. *Ídem*.

36. *Ídem*.

37. *Ibídem*, p. 305.

38. *Ibídem*, pp. 305 ss.

39. *Ibídem*, pp. 305 ss.

40. *Ídem*.

41. *Ibídem*, p. 307.

sentimientos; la opresión temporal y la caracterización de los elementos afectivos es completamente autoimpuesta.⁴² En síntesis, Ágnes Heller critica a Habermas la identificación que hace “del trabajo y la racionalidad instrumental, del trabajo y la producción, del trabajo y la transformación de la naturaleza exterior”.⁴³

Se ha visto anteriormente cómo para Habermas la historia de la autoconstitución de la especie humana debe considerar dos dimensiones: la autoproducción mediante la actividad productiva y la formación mediante la actividad crítico-revolucionaria; el concepto de síntesis debería asumir también ambas dimensiones. Hans-Jürgen Krahl hace una crítica aguda de esta propuesta habermasiana. Según Krahl:

Habermas pretende aclarar la mediación entre producción y la lucha de clases, pero —es necesario decirlo de inmediato— idealiza la lucha de clases como interacción simbólica mediada. Es decir, reduce los procesos de cambio revolucionario a simbólicas acciones lingüísticas. Y así, con perfecta coherencia, termina equiparando la práctica revolucionaria a la crítica de la ideología y la reflexión.⁴⁴

Según Krahl, la acusación que Habermas le hace a Marx en el sentido de que éste reduce la praxis social al trabajo, es porque Habermas equipara el concepto marxista de producción al de trabajo. Esto es posible porque Habermas entiende al trabajo sólo como el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, y excluye de él las relaciones recíprocas entre los hombres. Es por eso que, al atribuirle a Marx este concepto de trabajo, Habermas puede atribuirle al mismo tiempo un concepto estrecho de praxis.⁴⁵ Según Krahl, Marx entiende tanto en el plano de las categorías como en el de sus análisis materiales:

[...] por “producción” el trabajo y la división del trabajo. La división del trabajo es una relación intersubjetiva. Habermas, en cambio, entiende por producción siempre y solamente la acción instrumental entre el hombre y la naturaleza. Habermas presupone un concepto de trabajo que es ya instrumental y lo extiende a la historia de la especie. El trabajo [...] para Habermas siempre sigue las reglas de una “lógica técnica”. Se trata de una adquisición sacada de la antropología moderna y, justamente, de la antropología reaccionaria, la de Gehlen y consortes.⁴⁶

Por otra parte, Krahl critica a Habermas el que conciba la distribución de los medios de producción como la constitución de la propiedad jurídicamente considerada. “Habermas logra concebir la propiedad sólo en su organización jurídica, pero no como apropiación de la naturaleza. En Marx, la propiedad es un concepto de producción”.⁴⁷

42. Ídem.

43. Ibídem, p. 308.

44. Krahl, Hans-Jürgen (1980) “La introducción de 1857 de Marx”, en Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Col. Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 1, 14ª edición, México, p. 12.

45. Ibídem, p. 13.

46. Ídem.

47. Ídem.

Esta concepción habermasiana de la propiedad considerada sólo en su organización jurídica, es posible porque en ella el concepto de distribución desaparece del concepto de producción.

Pero según Krahl, la distribución primaria de los medios de producción siempre ha sido un producto de la lucha de clases; esa distribución primaria es una forma de la división del trabajo y ésta, a su vez, es un momento de la producción. La lucha de clases representa una objetiva potencia económica en cuanto contribuye a la creación de una nueva división del trabajo por medio de la implantación de una nueva distribución de los medios de producción, pero ésta está determinada por el modo de producción precedente, en cuyo seno se habrán engendrado nuevas formas productivas que hacían necesaria la nueva división del trabajo recién creado; la distribución primaria de los medios de producción es, en sí misma, expresión de la forma transitoria de división del trabajo (Krahl se refiere particularmente al proceso de acumulación originaria del capital).⁴⁸

Al separar Habermas el concepto de trabajo del de la división del trabajo, puede a su vez desaparecer el concepto de distribución del concepto de producción.

Para Habermas, la praxis se escinde en trabajo, por un lado, y división del trabajo, por otro. Marx dice: la praxis se funda en la producción, que implica esos dos momentos; la distribución no es sino forma fenoménica de la división del trabajo y, con ello, de la producción [...] En Habermas, el concepto de producción desaparece porque él separa de manera analítica la división del trabajo y el trabajo mismo.⁴⁹

Sin embargo, precisa Krahl, esto no ha sido siempre así. Para él, este análisis sólo es válido para la fase de desarrollo de la sociedad en la que la mercancía se convierte en la forma económica general, es decir, sólo para la fase de tránsito de la sociedad feudal a la sociedad burguesa y para ésta misma.⁵⁰

Algunas consideraciones respecto del análisis precedente son las siguientes. En la primera tesis sobre Feuerbach, Marx afirma que la falla principal del materialismo precedente, incluido el de Feuerbach, consiste en que sólo concibe los objetos, la realidad efectiva, lo sensible, bajo la forma de objeto de la intuición o contemplación, no como actividad humana sensorial, no cómo praxis, no de un modo subjetivo.⁵¹ Marx

48. *Ibidem*, pp. 13 ss.

49. *Ibidem*, p. 14.

50. *Ibidem*.

51. “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa [objeto u objetual] (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto [Objeto] (objekt) o de la contemplación [intuición] (Anschauung), no como la actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, al cual naturalmente no conoce la actividad real sensorial en cuanto tal” (Marx, Karl (1974) “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, 2ª edición, tr. de Wenceslao Roces. México: Ediciones de Cultura Popular, p. 665). Marx prosigue con el desarrollo de la tesis citada de la siguiente manera: “Feuerbach aspira a objetos sensibles realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenstandliche). Por eso, en la esencia del

crítica al materialismo feuerbachiano, pues él concibe la realidad como puro objeto y la sensibilidad del sujeto como intuición o contemplación, pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial humana práctica.⁵² Para Marx, entonces, lo sensorial no es sólo la realidad bajo la forma de objeto, sino también la actividad humana sensorial, la praxis humana. Lo objetual no es concebido por Marx como puro objeto situado frente al sujeto pasivo, contemplativo; el sujeto mismo realiza una actividad transformadora del mundo real a través del trabajo, de la praxis social; ésta no es sólo praxis material sino también praxis crítico-revolucionaria.⁵³

Marx reivindica, en contraposición al idealismo, la prioridad ontológica de una naturaleza que tiene una existencia anterior y al margen de la praxis. Sin embargo, esto no significa que le niegue a la praxis ser el fundamento del mundo real existente para nosotros; recuperando al idealismo clásico alemán, afirma que sólo mediante la praxis el hombre conoce y transforma la naturaleza, convirtiéndola en naturaleza humanizada, social. La praxis es el fundamento y límite del conocimiento y de la naturaleza humanizada transformada por ella y convertida en objeto de éste.⁵⁴ Pero esa praxis no sólo transforma la naturaleza humanizándola, sino que también transforma al propio hombre. Mediante la praxis social, mediante el trabajo realizado por el hombre, él se transforma a sí mismo. Marx elogia de Hegel precisamente el que conciba la autogeneración de la especie humana como resultado del proceso de trabajo.⁵⁵

Marx define el trabajo como “independiente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida

cristianismo sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘crítico-práctica’” (ibídem, pp. 665 ss.). José María Ripalda hace notar, en el glosario que figura como apéndice a su edición castellana de la *Filosofía real* de Hegel (FCE, Madrid, 1984), que éste distingue entre objeto (objekt) y objetual (gegenstand) (cf. ibídem, p. 426); de la misma manera distingue entre objetual (gegenstand) y cosa (Ding) (cf., ibídem, p. 371). La traducción de Rocés de la primera tesis sobre Feuerbach contiene, desde este punto de vista, algunas imprecisiones.

52. Ibídem, p. 667 (quinta tesis).

53. Lowy, Michael (s/f) *La teoría de la revolución en el joven Marx*, 6ª edición. México: Siglo XXI Editores, pp. 170 ss.

54. Sánchez Vásquez, Adolfo (1980) *Filosofía de la praxis*, 2ª edición, Col. Teoría y praxis. México: Grijalva, pp. 156 ss.

55. “Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel conciba la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación, que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero como real, como resultado de su propio trabajo. La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí mismo como un ser genérico general, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas* (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma de extrañamiento)” (Marx, Karl (1984) *Manuscritos de economía y filosofía*, 11ª edición. Madrid: Alianza Editorial, pp. 189 ss.). Habermas observa que en un primer momento Marx “parece limitarse sólo a renovar el naturalismo de la antropología de Feuerbach”, pero “la primera tesis contra Feuerbach va mucho más allá” (cf. Jürgen Habermas, op. cit., p. 34).

humana”.⁵⁶ Para Marx el hombre mismo es naturaleza, pero naturaleza socializada, resultado del desarrollo histórico-social; la naturaleza es concebida, entonces, doblemente: es naturaleza subjetiva, humana y, por otra parte, es naturaleza objetiva, exterior al hombre. Como tal, la dualidad natural es en su unidad presupuesto del proceso de trabajo social:

Las condiciones originarias de producción aparecen como presupuestos naturales, como condiciones naturales de existencia del productor, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como presupuesto de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto. Estas condiciones naturales de existencia, respecto a las cuales él se comporta como un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva.⁵⁷

El trabajo, como mediador del metabolismo entre el hombre y la naturaleza es condición de existencia de la vida humana e independiente de la forma social determinada que asuma, pero esto no significa que deba ser considerado como “el fundamento de estructuras invariantes de sentido”.⁵⁸ Por el contrario, Marx afirma que “el operar por medio de ese movimiento (de su naturaleza objetiva) sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a su vez su propia naturaleza”.⁵⁹

Por otra parte, la definición abstracta del trabajo planteada por Marx no es concebida en forma ahistórica. El trabajo siempre es realizado socialmente, es decir, adopta formas históricas determinadas. En efecto, Marx en su análisis del proceso de trabajo presenta a éste en sus elementos simples y abstractos. Para ello no entendió Marx necesario “[...] presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo de una parte, a la naturaleza y sus materiales, de la otra”.⁶⁰

Pero para Marx el proceso de trabajo se realiza siempre bajo determinadas relaciones de producción, por intermedio de una forma social determinada; así, el proceso de producción capitalista es una unidad de dos procesos: el de trabajo y el de valorización.

El proceso de producción es la unidad inmediata entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, tal como su resultado inmediato, la mercancía, es la unidad inmediata entre el valor de uso y el valor de cambio. Pero el proceso de trabajo no es más que un

56. Marx, Karl (1975) *El Capital: Crítica de la economía política*, libro primero, vol. 1, 3ª edición. México: Siglo XXI Editores, p. 53.

57. Marx, Karl (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. 1, 9ª edición. México: Siglo XXI Editores, p. 450.

58. Cf. Jürgen Habermas, op. cit., pp. 36 ss.

59. Marx, Karl, *El Capital*, op. cit., pp. 215 ss.

60. *Ibíd.*, p. 223. Prosigue Marx: “Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones trascurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista, si lo ha ejecutado Cincinato cultivando un par de yugadas o el salvaje que voltea una bestia de una pedrada”.

medio del proceso de valorización, proceso que, a su vez, en cuanto tal es esencialmente producción de plusvalía, esto es, proceso de objetivación de trabajo impago. De esta suerte se halla determinado específicamente el carácter global del proceso de producción.⁶¹

Para que esto ocurra, las condiciones originarias de producción que aparecían como presupuestos naturales son separadas del productor directo; la unidad originaria entre éste y sus condiciones de producción y de subsistencia es escindida y es producida, puesta como un resultado histórico. Lo que

[...] es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante [por un lado] con la naturaleza [por el otro] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.⁶²

El proceso de producción capitalista no sólo es una *actividad orientada a fines*, el de la producción de valores de uso —el metabolismo entre el hombre y la naturaleza—, sino un proceso que se realiza bajo determinadas relaciones históricas entre los hombres, es decir, bajo las *relaciones de producción* capitalistas, en las que el capitalista controla el trabajo del obrero y se apropia de su producto.⁶³ Su finalidad no es sólo producir valores de uso, sino valor y plusvalor; es, pues, al mismo tiempo un *proceso de valorización*, mismo que expresa determinadas relaciones históricas de producción.⁶⁴

61. Marx, Karl (1983) *El Capital*, libro 1, cap. VI (inédito), 10ª edición. México: Siglo XXI Editores, p. 21.

62. Marx, Karl, *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 449.

63. Marx, Karl, *El Capital*, op. cit., p. 224 ss.

64. *Ibíd.*, p. 225.