

# **Crítica de Habermas a Marx: la síntesis mediante el trabajo social.**

## **Introducción**

El análisis abordado por Habermas de la idea de *síntesis mediante el trabajo social* que cree reconocer en la teoría sociológica de Karl Marx lo lleva a aseverar que éste último no permite incorporar, en su sistema de fundamentación filosófico, ciertos aspectos del marco institucional y las prácticas que son condición para la comprensión de la dominación y la ideología. Ello sucede porque, según Habermas, Marx ha reducido el acto de autoproducción de la especie humana a la esfera del trabajo; esfera que se presenta como insuficiente para una autorreflexión fenomenológica del conocimiento. Para arribar a las conclusiones mencionadas Habermas repasa previamente el método fenomenológico de Hegel, planteando sus alcances y limitaciones. La teoría del Trabajo Social de Marx puede ser interpretada a la luz del concepto kantiano de síntesis, entendida no ya en términos lógicos sino en tanto parten de una realidad material. Así, la fundamentación materialista no permite, según Habermas, dar cuenta de ciertos elementos superestructurales de la cultura, algunos de los cuales pueden reconocerse incluso en las propias herramientas teóricas de Marx.

La intención del presente trabajo se centrará en exponer una lectura del propio Habermas, atendiendo a su interpretación de la fenomenología de Hegel y a su interpretación sintética del concepto de trabajo social en los planteos marxianos para, finalmente, evaluar críticamente sus objeciones y plantear una posible interpretación cabal de la teoría de Marx en sus aspectos socio-antropológicos.

## **1. La reflexión fenomenológica en Hegel a la luz de la lectura de Habermas**

Bajo la óptica de Habermas, la crítica que Hegel le hiciera a Kant concluyó con el abandono del primero de la teoría del conocimiento y su sustitución por la autorreflexión fenomenológica. La filosofía crítica de Kant exige que el sujeto cognoscente de cuenta de las condiciones que hacen posible su conocer antes que pueda tener confianza en aquello que conoce. El punto nodal reside en poder indagar en las facultades del *conocer* antes de cualquier acto de conocimiento. En este sentido, toda

teoría del conocimiento estaría sometida a una paradoja, pues se presenta como imposible indagar previamente y de manera incondicionada el conocimiento, sin que ese acto sea ya, al mismo tiempo, conocimiento.

Hegel asume la paradoja enunciada y reconoce la imposibilidad de establecer un punto cero del conocimiento. De esta manera, su estrategia será la de establecer una separación entre el conocimiento, que se presenta como aquello condicionado, el medio o instrumento; y el saber absoluto. Este último que para la teoría del conocimiento kantiana se presentaba como objeto de discusión será en Hegel un presupuesto. Así, su crítica será trascendente a la teoría del conocimiento.

La teoría del conocimiento, según el Hegel de Habermas, asume que su facultad es la de someterlo todo a duda. Sin embargo, reposa sobre una consciencia crítica que es resultado de un proceso de formación. En dicho proceso de formación la teoría del conocimiento hace uso de un grado de reflexión que no reconoce y, por ende, no legitima. Presupone una categoría específica de saber a la cual le da el status de un conocimiento prototípico. Dicha categoría es la ciencia. El problema que aparece ante este movimiento realizado por la crítica del conocimiento es que presupone el concepto de ciencia. Es decir, prejuzga aquello debe ser explicado y considerado como tal.

Otro de los presupuestos de la teoría del conocimiento es el de un sujeto fijo, un concepto normativo de la primera persona, el “yo que acompaña todas las representaciones” formulado por Kant. De esta manera, la crítica tiene su inicio con una consciencia que se presenta como opaca a sí misma, donde el yo funciona de marco inquebrantable de todo conocimiento.

El último de los presupuestos de la teoría del conocimiento criticada por Hegel es el de la escisión entre razón teórica y razón práctica. Dicha separación supone a su vez dos conceptos de yo diferentes: el de la unidad de todas las representaciones y el de la voluntad libre, respectivamente. Así, aparece la crítica del conocimiento disociada de la crítica de la acción racional. Sin embargo, la consciencia crítica es sólo un resultado, un elemento, en la historia del surgimiento de la consciencia. En dicho proceso formativo cada nueva reflexión destruye la falsa visión que se tenía de las cosas, al mismo tiempo que las formas de vida que acompañaban dichas visiones. Crítica de la consciencia y crítica de la acción no pueden encontrarse separadas.

La crítica a los tres presupuestos mencionados de la teoría del conocimiento le allanan a Hegel el camino para plantear su punto de vista, el de la formación de la experiencia de la reflexión en cuanto tal, de manera absoluta o incondicionada, a través de las

experiencias constitutivas de la historia de la humanidad. Para ello, Hegel hará una reconstrucción “a lo largo de tres vías: a través del proceso de socialización del individuo, a través de la historia universal del género humano y a través de esta misma historia tal y como se refleja a sí misma en las formas del espíritu absoluto, es decir, religión, arte y ciencia” (Habermas: 1990: 27).

La reflexión fenomenológica permite que la conciencia capte la transparencia de la génesis de su propio punto de vista y por ello la conciencia crítica se presenta como su resultado. Dicha conciencia crítica es el saber absoluto y éste último es la auténtica ciencia. Lo que Habermas señala como problemático en este punto es que si la conciencia fenomenológica es la única posibilidad de acceso al saber absoluto y si el saber absoluto se identifica con la auténtica ciencia, entonces el saber que se nos presenta en la experiencia fenomenológica no puede tener el status de ciencia. Es decir, la fenomenología sería ciencia *antes* de toda posible ciencia. De esta manera, Hegel estaría cometiendo la misma imprudencia que le había criticado a la teoría del conocimiento kantiana: suponer aquello que debe ser explicado.

La fenomenología no puede ser la ciencia a-priori, pues muestra el proceso por el cual una conciencia se libera de sus condicionamientos y, a través de la reflexión, alcanza el saber incondicionado, el espíritu absoluto, la ciencia auténtica. En este sentido, la fenomenología no puede ser supuesta en tanto ciencia sino que, por el contrario, tiene que probarse su validez científica. Por otra parte, suponiendo que alcanzara su objetivo del saber absoluto, le sucedería que su suposición sería inútil. O, en todo caso, como dice Habermas, “sería la escalera de la que deberíamos deshacernos después de habernos servido de ella para ascender hasta el punto de vista de la lógica” (Habermas: 1990: 30).

La crítica del conocimiento de Hegel cae en un concepto de ciencia especulativo. Su crítica radical termina por obturar el esclarecimiento de la relación entre ciencia y filosofía, pues ésta última termina siendo la ciencia auténtica y universal, desacreditando así el valor de las ciencias particulares, haciendo que éstas pierdan legitimidad. Según Habermas los errores de Hegel radicarón en su no separación de la filosofía de la identidad. Será Marx quien continúe la crítica de Hegel a Kant de manera radical, pero sin basamento en los supuestos básicos de la filosofía de la identidad.

## **2. Marx: *síntesis del trabajo social*, en la descripción de Habermas.**

Marx desnuda el procedimiento, propio de la filosofía de la identidad, de postular al espíritu como primero absoluto de la naturaleza, y sostiene, contrariamente, que la naturaleza es el fundamento del espíritu. Para esto, se basa en una antropología que presume modos de comportamiento adaptativos, y que concibe al hombre como un ente natural activo que se manifiesta en el trabajo. Habermas describe la teoría de Marx como un materialismo de objetividad producida: la actividad objetiva del sujeto es entendida, por un lado, como la construcción de un mundo objetivo, y por otro, como realización trascendental enraizada en los procesos reales de trabajo. Según Habermas, para Marx,

...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. Que este proceso de 'metabolismo' adopte las formas de los procesos de trabajo social se deriva de la constitución física de este ente natural y de algunas constantes de su entorno natural. (Habermas: 1990, p. 35)

El trabajo es, en esta línea una forma de metabolismo y de mediación entre el hombre y la naturaleza, una categoría a la vez antropológica y gnoseológica. El fabricar instrumentos como actividad característica de la condición humana es a un tiempo obrar y comprender (constituir) el mundo. El hombre es, luego, un ser natural humano. La esencia del hombre no es sino un algo de carácter general que se acumula en las fuerzas productivas. No existe algo así como una esencia fija de la especie humana: si hay esencia, esta surge de un contexto de constitución histórica. Los niveles de la conciencia fenoménica son el resultado de la operación de reglas trascendentales de la concepción del mundo y de la acción. La naturaleza objetiva dada al sujeto depende de una naturaleza subjetiva conformada por los resultados del trabajo social.

La síntesis materialista a través del trabajo social no trata de establecer un contexto lógico, puesto que "no es la realización de una conciencia trascendental, ni el ponerse de un yo absoluto, ni menos todavía el movimiento de un espíritu absoluto, sino la realización, en igual medida, empírica que trascendental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente" (Habermas: 1990, p.39) La síntesis tiene lugar, no en una realidad presidida por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo: su sustrato es el sistema del trabajo social. Las realizaciones sintéticas que subyacen a la reflexión no son las conexiones de símbolos, sino los procesos sociales de la vida y la producción material. Esta no es una síntesis absoluta

como la de identidad de espíritu y naturaleza o unidad consigo mismo de la autoconciencia, en la que uno de los momentos determina la categoría de la intermediación: no es la síntesis pensada bajo el modelo de la autorreflexión. Marx concibe al sujeto bajo la categoría de naturaleza: no es el caso que la naturaleza se adapte sin resistencias a las categorías del sujeto de aprehensión. Al contrario, se mantiene autónoma y exterior y se vincula con la actividad objetiva del sujeto, sin que se afecte por ello su independencia.

Desde una visión gnoseológica, tenemos noción de la naturaleza como ser en sí, mientras que accedemos a ella en la dimensión histórica abierta por los procesos de trabajo. La naturaleza humana sirve de mediadora consigo misma como una naturaleza objetiva (suelo del mundo de los hombres). Así, se opone una idea de la naturaleza contingente como un todo, a la de una naturaleza que serviría de mera exteriorización del espíritu.

El concepto de síntesis de Marx conviene con el de Kant en el sentido de la conformación, por parte del sujeto, de un material que ha encontrado, empero las reglas de la síntesis son, en uno y otro caso, diferentes. La síntesis del material de la intuición por la imaginación en la filosofía teórica requería de conceptos puros como un inventario interno de la conciencia en general. Para la síntesis a través del trabajo, la unidad se obtiene por vía de categorías operativas, reglas técnicas de la síntesis, que cambian históricamente con las sociedades. Hay reglas de la síntesis mediadas empíricamente, que se objetivan en las fuerzas productivas y transforman la relación del sujeto con el medio natural, y asimismo, una relación invariante de la especie humana con la naturaleza. De modo que la síntesis, contingente desde la óptica de la evolución natural, es necesaria en un sentido trascendental. En ella, la objetividad de la experiencia está dada por la identidad de un sustrato natural, y no en una unidad originaria de la apercepción. La identidad de los sujetos sociales se transforma con la transformación de la naturaleza civilizada, y la unidad de sujeto y objeto se reestablece constantemente de acuerdo al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

El saber técnico, experimentado en las ciencias de la naturaleza, pertenece a una categoría de saber pragmático cuyos resultados exitosos entran en la esfera de la acción. Mientras las condiciones de objetividad de un conocimiento científico están situadas en una estructura invariante de la acción, y por eso reclaman validez universal, las formas contingentes históricas dependen del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y el entorno creado por ellas. La conquista de la propia identidad se da a partir de una

naturaleza determinada históricamente, y presta a ser reelaborada. Los procesos de trabajo constituyen al sujeto, y se continúan con él: “por esta razón un sujeto social, en sentido estricto, no llega a la autoconciencia más que cuando en su producción entiende al trabajo como acto de autoproducción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el ‘trabajo de toda la historia universal anterior’” (Habermas: 1990, p. 49)

La síntesis del trabajo social parte de la evolución de la naturaleza y llega al estadio del hombre: su marco trascendental está vinculado a la dotación física del hombre y a su evolución. Marx sostiene que el primer estado del hombre es su organización corpórea y su consecuente actuación respecto al resto de la naturaleza. Dice Habermas que “sin la determinada dotación física de los homínidos, el proceso de ‘metabolismo’ no hubiera podido asumir a nivel antropológico la forma del trabajo” (Habermas: 1990, p.50) La historia humana es una parte de la historia natural como proceso en que se construye el hombre. Así, la *historia* debería continuar la historia de la naturaleza en el decurso en que ésta “deviene” hombre. La síntesis mediante el trabajo social permite edificar una historia de la conciencia trascendental a partir del desarrollo del sistema de trabajo, no obstante queda pendiente, dice Habermas, “cómo puede concebirse la producción de la historia de la naturaleza, que es la base en la que se apoya el acto de autoproducción de la especie humana en relación con la producción social, es decir, pensada como prehistoria de esa historia de la conciencia trascendental” (Habermas: 1990, p.51) Habermas dirá que la reducción del acto de autoproducción de la especie humana a la esfera del trabajo, insuficiente para una autorreflexión fenomenológica del conocimiento, no permite incorporar en su sistema de fundamentación filosófico ciertos aspectos del marco institucional y las prácticas que son condición para la comprensión de la dominación y la ideología:

...en sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo (Habermas: 1990, p. 52)

### **3. Crítica de Habermas: la carencia de una fundamentación filosófica del hecho cultural en la teoría de Marx.**

La cuestión de lo que grosso modo llamamos “superestructura” debe ser examinada aún con cierto detenimiento, en función de la forma en que Habermas tematiza las relaciones entre la modernización y la auto-conciencia del tiempo histórico moderno, y las referencias que hace a Marx con respecto a eso. En particular, hay que reflexionar acerca del modo en que la filosofía de la praxis considera la imbricación entre la revolución y el progreso. El progreso de la industria, compatible con una concepción (virtuosamente) acelerada de la historia, es exaltado, verbigracia, en el Manifiesto Comunista. Pero, no obstante, es probable que las ideas del propio Marx, en algún punto, fuesen en contra de los cambios en las formas de vida que suelen ser epítome el traspaso al mundo modernizado, en al tésitura de que representan cambios (en las forma de vida) ajenos a toda conciencia. La filosofía de la praxis marxista buscaría, contrariamente a larga serie de cambios progresivos (pero sin sentido) el “perseguir la guerra civil más o menos oculta que se está desarrollando dentro de la sociedad existente, hasta un punto en que rompa en revolución abierta” (Habermas, p. 81) Digamos que a búsqueda de una totalidad ética no puede asimilarse de ninguna manera a las pautas de la sociedad burguesa: El Estado Político, vástago de la Filosofía del Derecho de Hegel, está adecuado a los “imperativos funcionales” de la sociedad burguesa, y por lo tanto, significa el quebrantamiento del mundo ético. Los elevados ideales del Estado burgués solo esconden el bajo materialismo y egoísmo de su sociedad. El revolucionarismo burgués exime a la sociedad de los asuntos políticos y los entrega al interés privado y los tratos económicos que fijan la base natural del Estado. El reformismo del Estado burgués conduce, no a la realización de la totalidad ética, sino a su postración.

Por otra parte, la modernización social vindicada por Marx se relaciona con un uso creciente de los recursos naturales y con un despliegue intensificado de la redes de tráfico. Hasta cierto punto, esto se considera compatible con los procesos de autogeneración de la especie: Pero el movimiento de auto producción queda truncado a partir del ocaso del mundo artesanal y el consecuente extrañamiento del trabajador respecto del trabajo social como autorreflexión y de los rasgos estéticos de la productividad.

El progreso científico y técnico que es para Marx, aunque de una forma vaciante, un potencial emancipatorio constituyen para la filosofía de la praxis posterior (p. e., en Marcuse) un medio de reproducción y refuerzo de la represión social. De modo que la filosofía de la praxis bascula entre la consideración de que cierto progreso social es la

condición para la eventual ruptura en revolución abierta y la idea de que es un factor de quietismo, alienación, cambio ciego sin conciencia y destrucción irreparable de las condiciones estéticas del trabajo. Por otra parte, la promesa de un mundo restaurado hace pensar en cuál sería entonces la forma de las nuevas (¿nuevas?) relaciones sociales llevadas al horizonte del mundo de la vida a través del poder unificador de la razón, mundo congelado que se rige por las nuevas –o viejas- leyes del valor. El problema para Habermas, son las pretensiones de esa racionalidad situada por convertirse en Razón total, que aspira a superar (a estar por encima) de los procesos (llámese “históricos”) a los que está supeditada. Pero lo que debemos cuestionarnos aquí es ¿Cuáles son las dificultades que acogen a una teoría de la praxis al momento de evaluar qué es y como se comporta una sociedad primitiva? Y en el mismo sentido: ¿Por qué una caracterización del pre-capitalismo es siempre para ella un factor de incomodidad? Las relaciones entre la filosofía de la praxis y el concepto de progreso son estrechas al punto de condicionar la evaluación retrospectiva de las sociedades históricas, confiar en la feracidad revolucionaria de las conquistas del mundo burgués y esperar que los cambios que ocurren ajenos a toda conciencia sean orientados alguna vez, *tout court*, por una racionalidad plenamente adquirida.

La crítica de Habermas a Marx que hemos expuesto párrafos arriba (que podría enunciarse como “descripción de la teoría marxista de la síntesis por el trabajo social”) parece tener una cierta vinculación con un problema que ocupó a Marshall Sahlins en su libro “Cultura y Razón práctica”. Desde luego, no podemos hacer en un ensayo como el presente una descripción acabada de la ingente problemática tratada allí. Sahlins admite que la pregunta inspiradora de su trabajo fue acerca de si “la concepción materialista de la historia y de la cultura, tal como Marx formula su teoría, puede trasladarse sin fricciones a la comprensión de las sociedades tribales”. El interés que reviste esta pregunta tiene que ver, acaso, con su referencia cuando menos a otras dos, que podrían formularse así: ¿Cuál sería el modo antropológicamente correcto de entender las relaciones entre la base (económica) y la superestructura? Y la otra, en el mismo tono: ¿Cómo es concebible la separación tajante entre historia y prehistoria en términos de la emergencia del trabajo, y hasta qué punto esa caracterización se ajusta a una descripción coherente de la génesis humana? Esta preocupación se advierte en la cita textual que hace Sahlins de un fragmento del famoso libro de Georg Lukacs *Historia y conciencia de clase*:

No es un error...aplicar el materialismo histórico ‘vigorosa e incondicionalmente’ a la historia del siglo XIX. En efecto, en ese siglo todas las fuerzas que incidirán sobre la sociedad funcionaron en rigor puramente como las formas del ‘espíritu objetivo’ puesto de manifiesto. En las sociedades precapitalistas esa no era realmente la situación. En esas sociedades la vida económica no poseía aun esa independencia, esa cohesión e inmanencia, ni tenía la noción de fijar sus propias metas y ser su propio amo, cualidades que asociamos a la sociedad capitalista. (Sahlins, 1988: 27 )

Puesto que la crítica de Habermas a la síntesis mediante el trabajo social evidencia un concepto de *praxis* que no da cuenta de los aspectos súper-estructurales e ideológicos de que parte la propia crítica marxista, cabría preguntarse, como lo hace en cierto modo Marshall Sahlins en el comienzo de sus indagaciones, acerca de si es posible explicar a partir de la teoría de Marx, la estructura simbólica de una sociedad primitiva. Esto podría expresarse a través de la siguiente pregunta: ¿Cómo pueden ser explicables los aspectos estrictamente culturales de la sociedad primitiva en la óptica marxista?, o bien, en el mismo sentido, ¿puede en cada caso la *praxis* ser un factor de determinación de los elementos súper-estructurales, caso que existan? Aunque Sahlins no formule las preguntas estrictamente así, las refleja en su tarea intelectual, ciertamente ardua, de confrontar las posiciones del marxismo y el estructuralismo en la tradición europea. Tales posiciones son resumidas por el autor de esta manera:

...para el estructuralismo, el significado es la propiedad esencial del objeto cultural, tal como simbolizar es la facultad específica del hombre. Desde luego el significado no crea las fuerzas reales y materiales pero, en la medida en que éstas entran en interacción con el hombre, el significado las abarca, y gobierna su específica influencia cultural. No se trata, pues, de que las fuerzas carezcan de efecto real, sino de que no tienen efecto particular, como tampoco existencia cultural efectiva, fuera de su integración a un esquema histórico y simbólico dado. El cambio empieza por la cultura, no la cultura por el cambio. Para la teoría de la praxis, el contrario, el momento decisivo y autosuficiente es el acto. Impuesto por la necesidad instrumental, el acto genera necesariamente forma y significado culturales sobre la base de las cualidades dadas de lo real a medida que se trabaja sobre ello: el famoso proceso de la autocreación humana por medio del trabajo (Sahlins, 1988: 32)

La respuesta de Sahlins a estos problemas puede enunciarse probablemente así: hay que pensar en un esquema cultural aparte de la separación rígida entre estructura y superestructura, y aceptar la diversidad de los énfasis culturales: “el esquema cultural es diversamente modulado por un ámbito dominante de la producción simbólica, que

proporciona el principal idioma de otras relaciones y actividades. Se puede hablar, entonces, de un sitio institucional privilegiado del proceso simbólico, de donde emana una retícula clasificatoria impuesta al total de la cultura.” (Sahlins ,1988: 209)

La anterior es una de las reflexiones que suscitan las supracitadas críticas de Habermas, que van desde la preocupación por el desarrollo del ser humano como especie, (en un sentido antropológico, y también gnoseológico, con la exégesis de la síntesis por el trabajo) hasta una demanda de justificación filosófica de la crítica. Es una reflexión que se aviene a las consideraciones antropológicas *ex post* sobre la teoría de Marx de la relación entre hombre y trabajo. La otra reflexión que alcanzamos a esbozar aquí se refiere a si no hay, acaso, en la propia teoría de Marx, elementos que permitan reconstruir la serie de mediaciones que van desde la *praxis* a la reflexión y a la creación de expresiones e instituciones culturales.-

### **Referencias Bibliográficas**

- HABERMAS, J. (1990), *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus.
- HEGEL, J. W. (1983) *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, F. (1999) *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- LATOUR, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- MARX, K. - ENGELS, F. (1974): *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- MARX, K. (2006) *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.
- SAHLINS, M. (1988), *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.

