

La disolución de la teoría del conocimiento moderna, de Kant a Marx. La interpretación habermasiana

Carlos Alberto Merlo.
Universidad Nacional de Córdoba.
Ciudad de Córdoba.

En el análisis crítico que Habermas realiza acerca de la autocomprensión que el marxismo efectúa bajo la interpretación dominante del Diamat-Histmat, se estudia ese fenómeno –conceptual e histórico- como parte de otro mayor, el de la disolución paulatina de la teoría del conocimiento moderna y su reemplazo por la teoría de la ciencia. Este decurso que va de Kant a Marx, pasando por Feuerbach y Hegel, es –según Habermas- da lugar al empobrecimiento progresivo de la reflexión filosófica acerca de los principios que fundamentan la ciencia. Además de avalar la entronización de saber científico natural como forma única de conocimiento válido¹.

Sobre ese trasfondo histórico, Habermas señala que Marx nunca consideró necesario legitimar su teoría de la sociedad desde la perspectiva de la crítica metacognoscitiva, momento que le resultaba prácticamente innecesario, dado que reclamaba para su propia teoría el carácter de ciencia rigurosa, a partir de su similitud con las ciencias naturales². En el marco de este proceso -compuesto por varios estadios de reflexión abandonados-reconstruido y analizado por Habermas, se sitúa la crítica radicalizada de Hegel a los postulados de la teoría del conocimiento kantiana.

Habermas señala que la crítica hegeliana implica el rechazo de tres presupuestos implícitos en la gnoseología kantiana y la postulación cuatro principios³, sobre los que erige su propio modelo de conocimiento.

De acuerdo a la interpretación habermasiana, Hegel desestima: a) el concepto de la mecánica-matemática newtoniana de su época como canon de conocimiento científico, b) la noción de una conciencia trascendental de naturaleza ahistórica y formal y c) La separación de la razón en teórica y práctica, esferas que responden a principios diferentes⁴.

A su vez, Hegel propone cuatro premisas sobre las funda su sistema:

i) El proceso de conocimiento, al igual que la historia humana, implica un despliegue en el cual se producen la autorreflexión del espíritu y su autoconocimiento. Proceso en el que la conciencia crítica –epocal- y la ciencia se entienden como instancias superables y superadas por el saber total que alcanza la razón universal⁵.

ii) No hay ningún conocimiento que, *a priori*, sea capaz de constituir un estándar único de científicidad. Postulado que implica una interpretación histórica del conocimiento⁶, al cual, paradójicamente, considera a partir de un saber último y acabado, el producido por la autoconciencia del *Weltzeit*.

¹ Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995.

² Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid. Taurus, 1990.

³ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁴ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁵ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁶ Hegel asume la contingencia de las formas históricas de pensamiento, incluida la ciencia, por lo que la valora nada más que como un momento previo temporalmente, a la objetivación final de la Idea, dotado de un carácter cognoscitivo inferior al “verdadero saber”.

- ii) No puede hablarse de una conciencia crítica que se monte sobre un sujeto trascendental como el postulado por Kant⁷.
- iii) La razón en su despliegue mantiene unidas a la razón teórica y a la moral⁸.

Como alternativa superadora del modelo epistémico kantiano, Hegel, en reemplazo del kantiano <<yo trascendental>>, postula un super-sujeto cognoscente inmerso en el desarrollo temporal, que alcanza un auto-saber total. La superación hegeliana de la propuesta epistémica kantiana responde también a un postulado no tematizado, la noción de un Saber absoluto obtenido gracias al despliegue y el autoconocimiento de la Idea⁹. Dotado de la pretensión de trascender toda validación empírica, en sentido estricto. De esta manera, Hegel absolutiza una concepción metafísica de conocimiento sin considerar el progreso de las emergentes y exitosas ciencias naturales¹⁰.

De acuerdo con la interpretación de Habermas, Hegel desaprovecha la oportunidad de radicalizar la epistemología, incluso –afirma– llega a hacerla superflua. Pues, más allá de su crítica al subjetivismo y al carácter ahistórico del sistema epistémico kantiano, entiende a la experiencia fenomenológica como situada siempre bajo el movimiento del Absoluto y orientada a un fin determinado, un Saber total, que no requiere de una validación de naturaleza epistemológica¹¹. De esta manera se desemboca en un concepto de ciencia especulativo, sordo a la evidencia del progreso científico¹².

La propuesta hegeliana, historicista, idealista y metafísica (la segunda etapa de reflexión, después de la kantiana) es, a su vez, objeto de una metacrítica radical por parte de Marx (un tercer momento reflexivo que se monta sobre la crítica de Feuerbach al idealismo). En ella se recupera, aunque sujeta a supuestos materialistas, la idea kantiana de un principio trascendental determina tanto la estructuración de la realidad como la del conocimiento válido.

En la gnoseología kantiana se plantea el problema del conocimiento en los términos clásicos de forma y materia, esquema que sigue tácitamente vigente en las consideraciones epistemológicas de Marx. No obstante, en ambos pensadores esa distinción se puede hacer *in abstracto*, pero de ninguna manera en el plano de lo real. Mientras que en la filosofía kantiana se busca demostrar, a partir de la apercepción trascendental, la posibilidad de un mundo unitario de la experiencia, en Marx es el principio explicativo de esa realidad lo que se renueva, aunque se mantiene la no identidad de la relación sujeto-objeto. A partir de un marco de referencia que supone el reconocimiento de la dimensión histórica, en la que se dan distintos momentos de una dialéctica entre el trabajo social y la sustancia natural¹³.

Por su parte, frente a Hegel, la posición de Marx es ambivalente, pues si bien conserva la lógica dialéctica, transfigura los términos de análisis. Marx presenta su método como la antítesis directa del hegeliano, vía la modificación de la relación entre lo material y lo ideal. Mientras en el idealismo objetivo, el proceso del pensamiento es el demiurgo de

⁷ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁸ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁹ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*; Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*.

¹¹ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

¹² Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

¹³ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx*, México, Siglo XXI, 2012

lo real y lo real su manifestación externa, en el materialismo marxiano esa relación aparece invertida. Lo ideal no más que lo material traducido y transpuesto al plano de la mente humana¹⁴.

De manera coherente con tales supuestos, Marx:

- Incorpora a su modelo teórico, el carácter activo del idealismo hegeliano, pero rechaza la tesis de que el despliegue histórico se le pueda atribuir a un demiurgo como la *Idea*.
- Se apropia de la noción de autoconformación procesual de la humanidad, pero no en términos de una conciencia absoluta, sino como producto de la acción del hombre, sujeto trabajador que confronta a la naturaleza.

En su apropiación crítica y materialista del concepto de autoconstitución histórica de la humanidad, Marx libera a esa noción de las bases conceptuales idealistas de Kant y Hegel. Lo cual abre camino a una reflexión metateórica acerca de su propia propuesta científica. Ahora bien, de modo paradójico, la adopción de una postura favorable al conocimiento científico por parte de Marx, termina por cancelar la tematización epistemológica respecto de los principios de su teoría social.

La ausencia de una reflexión epistemológica de tipo sistemática por parte de Marx, tiene sus raíces en varios factores. Uno de ellos tiene que ver con la absolutización de la concepción de la ciencia materialista como ciencia natural, autopercepción que no deja lugar a una discusión más profunda acerca de su otra condición, la de ser una ciencia crítica. Este fenómeno, también se puede atribuir al hecho de que Marx valora a la economía, como la base concreta de la vida de la totalidad social y a la crítica de la economía política, como una ciencia de la naturaleza. Premisas que suponen la adopción tácita de la noción positivista de ciencia natural como el modelo paradigmático de conocimiento válido. Tales postulados operan implícitamente cancelando y convirtiendo en superflua e innecesaria, a la reflexión filosófica acerca de los fundamentos de la ciencia social crítica. Pero veamos esto con más detenimiento.

De acuerdo con Habermas, Marx afirma, siguiendo a Feuerbach y en contra de Hegel, que la naturaleza es primera respecto del espíritu, pues constituye el elemento del cual surgen tanto la esencia humana como la naturaleza objetiva¹⁵. Por lo tanto, con Feuerbach se puede afirmar que el pensamiento se transforma en una cualidad humana, junto a otras cualidades <<naturales>>, y que toda conciencia es no es más que conciencia de hombres dotados de cuerpo¹⁶.

Ahora bien, aunque Marx asume el materialismo para legitimar filosóficamente su ruptura con el idealismo, también rompe parcialmente con la doctrina feuerbachiana al rechazar su actitud teórica. Considera que ese materialismo, sólo aprehende la cosa (*gegenstand*) la realidad sensible, bajo la forma de objeto (*objekt*) o de la contemplación (*anschauung*). En vez de hacerlo como actividad sensorial, práctica¹⁷.

Por otra parte, la impugnación marxiana no sólo se dirige contra Feuerbach, también alcanza a los materialistas modernos anteriores, pues estos tratan a la naturaleza como

¹⁴ Karl Marx, "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", *Introducción a la crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México, 1997.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

¹⁶ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx*.

¹⁷ Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach", Marx-Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblo Unidos-Cartago, 1985

un “en sí” -como algo dado- y al conocimiento como un reflejo aprehensible de la realidad¹⁸. En el materialismo feuerbachiano, el objeto aparece como captable por la intuición sensible pero nunca como producto de la actividad social o praxis. Por lo cual, la naturaleza en su conjunto es proyectada como un sustrato homogéneo, extraño a la historia¹⁹ y a la posterior dialéctica sujeto-objeto de la dialéctica marxiana.

La crítica marxiana a Hegel, si bien se reconoce como montada sobre la inversión feuerbachiana de la relación sujeto-predicado, de lo material y lo espiritual, también implica la superación del realismo naturalista metafísico. Pues asume y reconoce el rol activo y constructivo del hombre, tanto a nivel económico como epistémico, como constructor de “mundos” y de conocimiento.

Ahora bien, la prioridad asignada por Marx a la naturaleza respecto del espíritu, involucra una serie de problemas filosóficos acerca del carácter aprehensible de la realidad, la naturaleza del sujeto cognoscente y el vínculo entre la naturaleza eterna y el ser humano. Cuestiones tratadas por Kant y Hegel y resueltas por estos de manera disímil e insuficiente, tanto para Marx como para Feuerbach.

En la metateoría kantiana, la realidad se define en términos gnoseológicos. Tiene un carácter fenoménico, producto de la actividad sintética del sujeto trascendental, que articula el bombardeo caótico de sensaciones dado a las intuiciones sensibles. Ese idealismo presupone un sujeto cognoscente estático, suprasocial y suprahistórico, además descarta al *noumeno* como objeto posible de conocimiento. Es sobre esas postulados que se enfoca la crítica hegeliana, la cual plantea: i) la inevitabilidad de un sujeto de conocimiento situado por encima o por fuera de la historia y ii) la imposibilidad de que pueda haber algún resto (nouménico) que sea incognoscible o que no pueda ser aprehendido, a partir de la Idea en su despliegue.

Marx incorpora a su enfoque, uno de los principales aportes epistemológicos del idealismo filosófico en el plano del conocimiento, la función activa que juega el sujeto en tanto elemento constitutivo, lo cual le permite complementar el giro materialista con un giro historicista.

Por su parte, en lo que refiere a la naturaleza, las posiciones de Kant, Hegel y Marx difieren. Kant la concibe como el producto de una síntesis elaborada por el sujeto trascendental, mientras que en la filosofía hegeliana, la naturaleza deriva de la alienación del Espíritu en la dimensión espacial, por lo que aparece como exenta de historicidad. Por su parte Marx, desestima y trasciende en alguna medida, tales soluciones idealistas, para dar lugar a una concepción polisémica (triple) de naturaleza:

- La naturaleza en sí: horizonte del proceso de conformación de la especie, que circunda al hombre en tanto marco histórico-natural desde el cual surge la humanidad.

¹⁸ Esta perspectiva es retomada por Lenin, quien –en *Materialismo y empiriocriticismo*- a principios del siglo XX, plantea una teoría del conocimiento materialista en la que el conocimiento es concebido como reflejo de la realidad. Siguiendo las premisas postuladas por Engels en sus obras de vejez, *Dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Düring*. (Vladimir I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1974).

¹⁹ Marx; Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblo Unidos-Cartago, 1985.

- La naturaleza subjetiva, la especie humana natural: categoría que no equivale a una esencia fija, pues el hombre va cambiando a partir de las transformaciones que engendran las fuerzas productivas en su intercambio con el mundo externo.
- La naturaleza objetiva: realidad construida y conquistada a partir del trabajo social y el conocimiento. O sea, el producto de la acción teórica y técnica del hombre sobre el mundo externo²⁰.

De acuerdo con la interpretación habermasiana, de la polisemia del concepto marxiano de naturaleza se siguen diversos dilemas. Por un lado, la naturaleza se presenta como una realidad en sí, un substrato histórico y objetivo que no pierde nunca su autonomía, su ineliminable condición de ajeno respecto del hombre y por ende la independencia de su existencia. En esta acepción, la naturaleza se revela como el suelo y entorno sobre el que se erige el mundo de los sujetos que trabajan, por lo cual no puede ser concebida como un constructo. Esta realidad extrahumana es denominada por Marx como naturaleza, materia bruta, sustancia natural, cosa natural, tierra, momentos existenciales objetivos del trabajo, condiciones objetivas, fácticas o materiales del trabajo²¹.

Por otro lado, podemos entender a la naturaleza objetiva como la realidad de los objetos, producida en base a los procesos de trabajo y a la necesidad del control técnico de procesos objetivados, los cuales se aprehenden epistémicamente como constructos teóricos. En este caso, la noción de naturaleza posee el status trascendental propio de una objetividad constituida, por lo cual resulta paradójico que sea, al mismo tiempo, el fundamento del sujeto que la constituye.

A su vez, el proceso que opera en la forma de mediador entre la naturaleza subjetiva (la especie humana) y la naturaleza en sí, es motorizado por el trabajo socialmente organizado, el cual bajo el capitalismo, se somete al *general intellect* que articula el proceso vital humano²². Este responde a un invariante antropológico y económico que supone la relación dialéctica entre dos dimensiones naturales, la naturaleza (en sí) y el ser humano²³. A través de la que se regula y controla el intercambio de materias con la naturaleza. A este fenómeno, Marx lo denomina intercambio orgánico²⁴ (*stoffwechsel*), un concepto con un marcado sesgo científico natural que permite examinar la cambiante, pero al mismo tiempo cuasitrascendental e insuprimible lucha del ser humano con la naturaleza (externa). A través de la cual, los hombres desatan las potencias adormecidas en el material natural, dando lugar -al igual que en los procesos naturales extrahumanos- a una transformación de materia y energía.

A partir de las distintas acepciones de naturaleza presentes en la corpus marxiano, se presenta una tensión aporética que surge de la coexistencia de una concepción de naturaleza como construida y a la vez, como a priori y condición de posibilidad -empírica e histórica- de la especie humana.

²⁰ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

²¹ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx*; Karl Marx, *El Capital* (Tomo I), México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

²² Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, (Tomo II), México, Siglo XXI, 1997; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

²³ Karl Marx, *El Capital*, (Tomo I).

²⁴ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx*.

Habermas señala que el sujeto cognoscente y constructor del mundo es la especie humana que emerge de la historia natural, horizonte del que nacen todas las especies naturales. De esto se sigue que las estructuras antropológicas del trabajo y la interacción surgen de la evolución natural. Por lo tanto, es la naturaleza –como trasfondo- la que antecede al hombre, por lo cual debería considerarse como el fundamento de la subjetividad²⁵. Esta tesis polémica le ha valido a Habermas diversas críticas, pues parece implicar una regresión de la reflexión a la etapa prekantiana, dominada por la metafísica realista²⁶.

En la argumentación de Habermas²⁷ se indica que el aspecto kantiano del bosquejo gnoseológico marxiano, está configurado por la invariante –trascendental- relación entre la humanidad y la naturaleza, que es mediada por el trabajo. Este concepto-actividad responde a una estructura de la acción y a una concepción del conocimiento de tipo instrumental, que implica el necesario dominio técnico sobre las fuerzas naturales. Según Habermas este rasgo epistemológico permite relacionar a Marx con el pragmatismo, aunque sólo al nivel de unas pocas indicaciones metodológicas, las cuales nos permiten entender la conexión entre un conocimiento susceptible de aplicación técnica, a través las fuerzas de la producción²⁸. Factores que modifican dialécticamente a la naturaleza externa, al mismo tiempo que al hombre que lleva a cabo esa transformación.

Entonces, la perspectiva materialista adoptada por Marx se plasma en la conformación tácita de una proto-epistemología, que se apoya en una síntesis que implica la articulación y transformación de la realidad por parte del sujeto-especie humano. Actividad se da tanto en el plano de la manipulación y producción a de la naturaleza externa como en el cognoscitivo.

La síntesis materialista se realizaría entonces, bajo la categoría antropológica y gnoseológica del trabajo social, mediadora entre la naturaleza objetiva y subjetiva²⁹, pero que responde al postulado de la primacía de la materia sobre el espíritu y que expresa, el grado de radicalización alcanzado en la crítica del conocimiento desde Kant y Hegel a Marx. Es con el giro materialista que la crítica gnoseológica sufre una ruptura, a partir del abandono del marco de la filosofía idealista, pasando entonces, del ámbito de la crítica de la lógica formal (en un sentido amplio) al plano de la crítica de la economía política.

En su reconstrucción histórica de la teoría del conocimiento moderna, Habermas bosqueja la idea de que la proto-epistemología marxiana consume la atrofia positivista de la teoría social materialista. Dado que restringe (y simplifica) la autoconstitución de la especie al elemento trabajo, dejando de lado, la otra dimensión presente en ese proceso, la interacción entre los hombres. Paradójicamente, esa falla en el plano metodológico no está presente en el nivel de la teoría social de Marx, en la cual este reconoce tanto el papel jugado por las fuerzas productivas como por el marco institucional. Aspecto que incluye al contexto de interacción simbólica y la tradición

²⁵ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

²⁶ Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*.

²⁷ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

²⁸ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

²⁹ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

cultural, esfera en las que se objetivan las relaciones de dominación y las ideologías, emergentes en las sociedades de clases³⁰.

Habermas enfatiza que en el plano de las investigaciones empíricas, Marx reconoce la existencia de las dimensiones de trabajo e interacción, aunque no lo hace en la dimensión categorial de referencia, que opera bajo una restringida autocomprensión filosófica. En la cual se le asigna a los conceptos de trabajo social y acción instrumental un rol fundamental, en el marco de una lógica instrumental y economicista, a la que en definitiva, parece responder la totalidad social.

La reducción del proceso de reflexión -que opera a nivel sociocultural, regulado por la interacción y la lucha de clases- al modelo de producción, que proviene de la economía, tiene como consecuencia epistemológica el reduccionismo económico. Una autocomprensión que responde al carácter <<legítimo>>, desde el punto de vista metateórico, de la teoría economía de su época.

La ciencia de la economía es considerada por Marx como un saber válido, fundamentalmente por su aparente similitud con la ciencia natural, paradigma de conocimiento de la época. Entonces, es a partir de esa valoración que se hace innecesaria la problematización filosófica respecto del status epistemológico de la ciencia materialista. La cual, más allá de que también es concebida como ciencia crítica, es en definitiva, catalogada como ubicada en el campo científico, a partir de su condición de <<ciencia cuasinatural>>.

De todas maneras, Habermas destaca que Marx no niega totalmente la diferencia entre la ciencia natural y la del hombre³¹, aunque en su juventud había planteado la relación de esos conocimientos en un sentido propio del monismo científico: “La realidad social de la naturaleza y la Ciencia natural humana o Ciencia natural del hombre son expresiones idénticas”³². Tomado en ese sentido, Marx se ubica junto a Kant y contra Hegel, pues ambos adoptan como canon de científicidad al progreso del conocimiento, típico de las ciencias de la naturaleza de su época, de las cuales, la física, era el ejemplo por excelencia³³.

La concepción naturalizada de la ciencia social-crítica se hace explícita, cuando Marx habla de las leyes que regulan el movimiento económico de las sociedades. Nos dice que son leyes naturales que se imponen con férrea necesidad, independientes de la voluntad de los individuos y determinantes respecto de su conciencia e intenciones. Una postura objetivista que vuelve a manifestarse cuando proclama, que el movimiento de la

³⁰ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

³¹ En escritos de juventud, la *Sagrada Familia* y la *Ideología Alemana*, deja eso en claro, cuando distingue entre necesidad teórica y necesidad práctica. El primer concepto remite a los cambios sociales que se imponen objetivamente por encima de la cabeza de los hombres y que son susceptibles de cálculo y previsión de modo análogo a los fenómenos naturales. Mientras que por necesidad práctica entiende que los cambios sociales sólo se imponen de la mano de la conciencia y la voluntad de los hombres (Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997; McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*).

³² Karl Marx, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”.

³³ Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*.

historia moderna, es análogo a un proceso de historia natural, estructurado en fases que no pueden saltarse ni abolirse por decreto³⁴.

La interpretación de la ciencia materialista como una ciencia natural también tiene otro apoyo explícito en un célebre fragmento, en el que Marx cita y aprueba las afirmaciones de un profesor de economía política ruso, Nicolás Siebert. Este teórico señala que a Marx sólo le interesa encontrar la ley de los fenómenos que estudia, pues busca determinar de qué manera gobiernan la transformación y desarrollo de las distintas etapas históricas. También aclara que Marx desestima la existencia de leyes transhistóricas, abstractas, pues considera que cada fase histórica acata sus propias leyes, cuya validez rige sólo para ese período. En esto, la vida económica se asemeja a la historia de la evolución biológica, dado que los organismos sociales se distinguen entre sí, tanto como los organismos vegetales de los animales³⁵.

La asimilación de la ciencia materialista a la condición de ciencia natural, implica que se la sitúa bajo el marco categorial de la producción, con lo cual pasa a estar articulada por el esquema trascendental del trabajo y de su lógica, la acción instrumental. De esta manera se emplaza a la dimensión de las relaciones entre los hombres, bajo la primacía de la esfera productiva. Entonces, el bosquejo de teoría del conocimiento marxiana (tiene según la reconstrucción habermasiana) consecuencias metodológicas respecto de la articulación de la teoría social marxista. Puesto que la concepción metateórica con la que se maneja Marx, nutre dos versiones de su teoría sociohistórica, dejando entrever una cierta indecisión metodológica.

Habermas suscribe la hipótesis de que en el plano de las categorías, Marx concibe a la autoconstitución de la especie como un proceso de producción, mientras que en el plano de la investigación concreta, asume una concepción de praxis social que incluye –en pie de igualdad- a los niveles del trabajo e interacción³⁶. Además advierte que en los estudios preparatorios de *El Capital*, los *Grundrisse*, se esbozan dos propuestas teóricas alternativas de la auto-conformación de la especie.

En el primero de esos relatos, se plantea que la historia humana está ligada a la transformación automática de la ciencia de la naturaleza y la tecnología en la autoconciencia del sujeto social, que controla el proceso material de la vida social³⁷. Mientras que en el segundo, también se plantea que la autoformación del género

³⁴ Karl Marx, “Prologo a la primera edición del Capital”, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, México, Siglo XXI, 1997.

³⁵ Karl Marx, “Del epílogo a la segunda edición de él Capital”, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, México, Siglo XXI, 1997; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

³⁶ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

³⁷ Una interpretación que implica el aumento paulatino de la productividad gracias al desarrollo científico-técnico y su impacto en favor del reemplazo del trabajo humano necesario por el de las máquinas. Según esta lectura, el proceso de trabajo se autonomiza del hombre y este pasa a ser supervisor y regulador del mismo. La superación de la maldición bíblica del trabajo necesario implica entonces la emancipación humana de la coacción de la naturaleza (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*; Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*).

En esta lectura, aunque se distinguen los planos del trabajo y la interacción, bajo los nombres de fuerzas productivas y -lo que Habermas denomina- el marco institucional, Marx concluye subsumiendo tal proceso bifronte al elemento de la producción.

humano se desarrolla en las dimensiones: trabajo e interacción, aunque en este caso, no se entiende su vínculo en términos reduccionistas³⁸.

La ambigüedad presente en la teoría marxiana de la autoformación de la especie puede atribuirse a la ausencia de una doble síntesis en su modelo gnoseológico materialista. Habermas plantea que cada una de las dimensiones de la realidad social debería tener una lógica propia. En el nivel de la producción, la síntesis del sujeto social y la naturaleza externa se efectúa a partir de la categoría de trabajo social, que establece una relación teórica-técnica entre el sujeto y el objeto. Por su parte, la segunda síntesis, que implica a los sujetos sociales parciales (las clases sociales) es mediada, por la lucha de intereses contrapuestos de esas totalidades sociales en pugna³⁹.

Con la incorporación al análisis de la segunda síntesis, que toma consideración a las clases sociales, se rompe con la noción de sujeto social unitario y se reconoce la coexistencia antagónica de sujetos sociales parciales. Totalidades sometidas a distintas cargas y resarcimiento sociales bajo un marco institucional que legitima la distribución del excedente productivo y que, responde a la división social de clases vigente en ese momento histórico⁴⁰.

En la argumentación de Habermas se sugiere que la inexistencia de una lógica que dé cuenta de la segunda dimensión de la síntesis materialista, podría haberse resuelto, si Marx hubiese utilizado a la dialéctica de la eticidad hegeliana⁴¹.

Ahora bien, la razón por la cual Marx no plasma metodológicamente y conceptualmente, la autonomía de la interacción frente a la producción, puede atribuirse a diversos factores. Por un lado, su esquema filosófico que se asienta sobre las categorías de acción instrumental, trabajo social y una ontología materialista-economicista. Por otro, está presente la preponderante influencia del positivismo decimonónico y su modelo de ciencia nomológica. Factores que siguieron teniendo mucho peso en la tradición marxista posterior a Marx, en particular en la socialdemocracia de la Segunda Internacional y el Diamat-Histmat.

Tal fenómeno también puede deberse al hecho de que el marxismo se haya modelado en ausencia de toda referencia al pensamiento filosófico de Marx y bajo el influjo

³⁸ En esta segunda versión se supone el desarrollo y crecimiento de las fuerzas productivas en relación con la naturaleza externa, fenómeno que tiene su correlato paralelo en la transformación de las formas de organización, que se plasman en el marco institucional, en base a la autorreflexión. Nivel de la interacción que está signado por el desmontaje de las ideologías dogmáticas y las estructuras de dominación, bajo el embate de la lucha de clases y la actividad crítica-revolucionaria (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*).

³⁹ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*.

⁴¹ La fecundidad analítica del modelo agonal hegeliano reside en que expresa la tensión y lucha dialéctica entre la totalidad ética de la comunidad y el criminal que la confronta, que se posiciona en defensa de sus intereses. Dicho antagonismo se mantiene hasta llegar a una instancia de reconocimiento mutuo, como partes de una base común de existencia. En ese modelo reformulado, Marx podría haber reemplazado al crimen por la apropiación de las clases dominantes del plusproducto, razón objetiva de la confrontación social de clase. La superación de la situación de alienación, entonces sería posible gracias a la revolución social, equivalente de la reacción de la vida reprimida de los explotados, sobre los explotadores. Un fenómeno similar a la causalidad del destino hegeliano, que se vuelve sobre los individuos –en este caso se trata de la clase dominante– que se sitúan en lugar de la totalidad (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*).

cientificista de Engels. Además de que Plejanov, Kautsky, Lenin, Stalin y sus contemporáneos desconocían textos de gran influencia sobre el marxismo occidental humanista, como los *Manuscritos* del 44, que recién salieron a luz recién en 1932⁴².

En consecuencia, se puede argumentar que la concepción reduccionista, economicista e histórico-filosófica que termina imponiéndose en la tradición marxista -en particular en la versión del Diamat-Histmat- no solo tuvo consecuencias epistemológica, la conformación de una doctrina bajo la pretensión de constituir una ciencia cuasinatural. También tuvo sus efectos políticos y económicos, a partir de la idea de que la planificación económica tenía que responder a un conocimiento legaliforme análogo al de las ciencias naturales y también, legitimando un orden político que se consideraba como un momento necesario de la historia. Con todo ello se dejó de lado el potencial crítico y autocrítico que también poseía el materialismo histórico, en su condición de crítica ideológica y reflexión filosófica.

⁴² Michel Henry, Michel (2011) *Marx. Una filosofía de la realidad* (Vol. I), Avellaneda, Buenos Aires, La Cebra, 2011.