

00781



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Derecho
División de Estudios de Posgrado

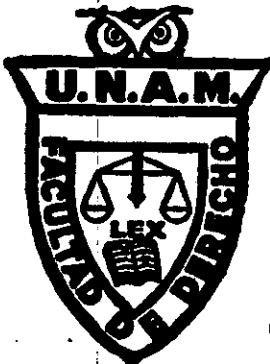
TEORIA DE LA RACIONALIDAD

T E S I S

Que para obtener el grado de:
DOCTOR EN DERECHO

P r e s e n t a:

LIC. ALBERTO FERNANDEZ MADRAZO



Director de tesis: Dr. Juan Antonio Martínez de la Serna

Ciudad Universitaria, México, D.F., 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.**INTRODUCCION.**

p. 3

CAPITULO 1**1.1. Teoría de la Racionalización.**

p. 34

1.2. Teoría de la Acción comunicativa.

p. 54

1.3. Teoría de Freud.

p. 133

CAPITULO 2**2.1. La Etica Protestante.**

p. 181

2.2. La Cosificación.

p. 194

2.3. Las Crisis del Capitalismo Tardío.

p. 226

CAPITULO 3**3.1. El Derecho y la Modernidad.**

p. 254

3.2. La Etica Social.

p. 270

3.3. La Transición a la Democracia.

p. 293

Conclusiones.

p. 335

Bibliografía.

p.352

INTRODUCCION.

Cuanto más complejas se tornan las sociedades tecnológicas avanzadas tanto mayor es también la presión que se ejerce sobre sus sistemas jurídicos para que se modernicen. Han de adaptarse de forma acelerada a las modificaciones del entorno. Con otras palabras, el desarrollo impresionante en el campo de la ciencia y de la tecnología, y los profundos cambios sociales hacen que los sistemas jurídicos de esos países estén viviendo un período de profundas transformaciones. Por el contrario, en las naciones en desarrollo se intentan parcialmente algunas reformas estructurales en sus ordenamientos jurídicos debido a la rigidez y a la obsolescencia de sus instituciones, y a su jurisprudencia tradicional. Y esto no es muy alentador dado las profundas crisis económicas, políticas, culturales y de seguridad en que viven actualmente.

En este contexto, durante mis estudios de posgrado puse en perspectiva, el interés metodológico por una nueva fundamentación de la teoría crítica moderna. Dicha fundamentación es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía. El tema fundamental de la filosofía es la racionalidad. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el cosmos que comprende naturaleza y sociedad, el ser o la unidad del mundo por

vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.

Así pues, la teoría de la acción comunicativa que Habermas desarrolló entre 1971-1981, constituye ciertamente un modelo. En ella intenta satisfacer tres pretensiones fundamentales que se ensamblan entre sí. Se trata en primer lugar, de construir un concepto de racionalidad comunicativa, capaz de hacer frente a las reducciones cognoscitivas-instrumentales que se hacen de la razón. En segundo lugar, de llegar a un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocie los paradigmas del mundo de la vida y de sistema y no sólo de forma retórica. Y en tercer lugar, de desarrollar una teoría de la modernidad que explique el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente y que se han vuelto autónomos. Es decir, que la teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad.

Ciertamente, el interés metodológico por una fundamentación de las ciencias sociales en una teoría crítica moderna forma un todo indisoluble. La cuestión a la vez teórica y empírica de en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser descrita como un proceso de racionalización salta a la vista. Desde fines de los años sesenta, las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable. La

vieja Europa vive los momentos culminantes de una profunda transformación económica, política, y cultural; de la cual, es difícil advertir todas las consecuencias. Me refiero a la instauración del neoliberalismo como una fase más del capitalismo, al derrumbe de la Unión Soviética, y a los conflictos derivados de la modernidad y la posmodernidad.

Sabemos, por ejemplo, que los neoconservadores quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas de una cultura chata y de sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones se vieron desplazados del mercado al Estado; y reacentuando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder. Pero aún menos plausible resulta la tentativa de renovar, tras una conciencia ilustrada por el historicismo, los amortiguadores tradicionales ya consumidos por la modernización capitalista.

Así pues, la racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla, y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es

la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada allende el mundo, y en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad. Recordemos que el pensamiento griego clásico no buscaba ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.

Ahora bien, la filosofía en sus corrientes posmetafísicas, poshegelianas, modernistas y posmodernistas afluye al punto de convergencia de una teoría de la racionalidad. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía, ciencia, y lógica. Cómo lo demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de la racionalidad y de los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias físico-matemáticas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico, o del constructivismo metódico presentan una pretensión normativa y a la vez universalista que ya no pueden venir respaldadas por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental.

Por eso no es sorprendente que sea la filosofía la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad. La filosofía se consolida como la disciplina que se hace cargo de los problemas para los cuales no tienen respuestas las ciencias sociales a medida que se convertían en ciencias especializadas. Su tema es las transformaciones de la integración social provocadas en el armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento del sistema de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado. La filosofía se convierte por excelencia en una teoría de la crisis que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos.

En efecto, la filosofía ha sido la única disciplina que ha mantenido su relación con los problemas de la sociedad moderna. Ha sido siempre también teoría crítica moderna y a diferencia de las ciencias sociales no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalidad. Pues desde un punto de vista histórico son la filosofía del derecho, la filosofía de la religión, la filosofía política, y la filosofía social las que constituyen el núcleo de este problema. Todas estas disciplinas se ven confrontadas con el espectro completo de los fenómenos de la acción social, y no con tipos de acción relativamente bien delimitados que pueden interpretarse como variantes de la acción racional con arreglo a fines, relativas a los problemas de maximización del lucro o de la adquisición y utilización del poder político.

Dichas asignaturas se ocupan de la práctica cotidiana en los contextos del mundo de la vida y tienen, por tanto, que tomar en consideración todas las orientaciones simbólicas de la acción. A ellas ya no les resulta tan simple marginar los problemas de fundamentación que la teoría de la acción y la interpretación comprensiva plantean. Y al enfrentarse esas materias a estos problemas tropiezan con estructuras del mundo de la vida que subyacen a los otros subsistemas especificados funcionalmente con más exactitud y en cierto modo más netamente diferenciados. Esto explica la tenaz conexión de la filosofía y de la teoría crítica moderna, y de la relación compleja de las categorías paradigmáticas mundo de la vida y sistema. Es decir, el estudio de la comunidad societal y de la cultura no pueden desconectarse de los problemas de fundamento de la filosofía moderna.

Pero también debemos ver claramente que el que sea la filosofía moderna la que muestre una particular propensión a abordar el problema de la racionalidad sólo puede entenderse teniendo en cuenta otra circunstancia. Las disciplinas filosóficas citadas surgen como asignaturas de la sociedad capitalista; a ellas compete la tarea de explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas. Esta problemática, resultante de la situación histórica objetiva constituye también el punto de referencia bajo el que la filosofía aborda sus problemas de fundamento. Por una parte, en el plano metateórico elige categorías orientadas a aprehender el incremento de racionalidad de los mundos de la vida modernos; los clásicos de la filosofía casi sin excepción tratan todos de plantear su teoría de la acción en términos que sus categorías capten el tránsito desde la comunidad primitiva a la

sociedad moderna. Por otro lado, en el plano metodológico se aborda de forma similar el problema del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual que representan los objetos simbólicos; la comprensión de las orientaciones racionales de acción se convierten en punto de referencia para la comprensión de todas las orientaciones de acción.

Y evidentemente, para Habermas esta conexión entre: a) la cuestión metateórica de un marco de la teoría de la acción concebido con vistas a determinar los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización, y b) la cuestión metodológica de una teoría de la comprensión que esclarezcan las relaciones internas entre significado y validez (entre la explicación del significado de una expresión simbólica y c) la toma de postura frente a las pretensiones de validez que llevan implícitas), queda finalmente puesta en relación con la cuestión empírica de sí, y en qué sentido la modernización de la sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural, social, y política.

Naturalmente, tales nexos resultan particularmente claros en la obra de Weber. Su jerarquía de conceptos de acción está de tal modo planteada con vistas al tipo que representa la acción racional con arreglo a fines, que todas las demás acciones pueden ser clasificadas como desviaciones específicas respecto a ese tipo (acción con arreglo a valores, acción afectiva, acción tradicional, acción instrumental). El método de la comprensión los analiza de tal forma que los casos complejos puedan quedar referidos al caso límite de la acción racional con arreglo a fines. Ejemplo, la comprensión de la acción subjetivamente orientada al éxito exige a la

vez que se la evalúe objetivamente (conforme a criterios con que decidir sobre su corrección). Finalmente salta a la vista la relación que guardan estas decisiones categoriales y metodológicas con la cuestión central de la obra de Weber de cómo explicar el racionalismo occidental.

Sin embargo, podría ser que esa conexión fuera contingente. Que no fuere más que un signo de que a Weber le preocupaba precisamente esa cuestión. Y de que ese interés más bien general desde un punto de vista teórico acabará repercutiendo sobre los fundamentos de su construcción teórica. Pues basta con desligar los procesos de modernización del concepto de racionalización y situarlo bajo otro punto de vista para que, por un lado, los fundamentos de la teoría de la acción queden exentos de connotaciones de la racionalidad de la acción y, por otro lado, para que la metodología de la comprensión se vea libre de ese problemático entrelazamiento de cuestiones de significado con cuestiones de validez.

Precisamente fue Habermas quien frente a estas dudas metodológicas defendió la tesis de que son razones sistemáticas las que llevaron a Weber a tratar la cuestión del racionalismo occidental, la cuestión del significado de la modernidad y de las causas y consecuencias colaterales de la modernización capitalista de las sociedades viejo-europeas, bajo los puntos de vista de la acción racional, del comportamiento racional en la vida, y de la racionalización de las imágenes del mundo. Con otras palabras, sostiene la tesis de que el nexo, que la obra weberiana nos ofrece, entre precisamente, esas tres temáticas de la racionalidad

viene impuesto por razones sistemáticas. Con lo que quiero decir que a toda filosofía con pretensiones de teoría crítica moderna, con tal que proceda con la radicalidad suficiente, se le plantea el problema de la racionalidad simultáneamente en el plano metateórico, en el plano metodológico, y en el plano empírico.

Y aquí llegamos a la esencia del problema que nos interesa. Veamos, por tanto, que Habermas, al igual que Weber, comienza con una discusión provisional del concepto de racionalidad, situando ese concepto en la perspectiva evolutiva del nacimiento de la comprensión moderna del mundo. Y tras desarrollar esas cuestiones preliminares, trata de mostrar la conexión interna que existe entre la teoría de la racionalidad y la teoría crítica moderna, tanto en el plano metateórico - mostrando las implicaciones que en punto a la racionalidad tienen los conceptos de acción que son hoy corrientes en la teoría crítica moderna-; como tanto, en el plano metodológico, -mostrando que tales implicaciones resultan del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la teoría crítica moderna-. Y finalmente, el propósito de este bosquejo argumentativo de Habermas es mostrar que necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social, en buena parte marginada después de Weber de la discusión filosófica.

Siendo así, difícilmente nos asombra que, el tema central de la obra de Weber es, pues, bien claro: la racionalidad. De ahí que el concepto de acción atraviesa como un hilo conductor su desarrollo. Weber introduce también el sentido como un

concepto fundamental de la teoría de la acción y valiéndose de él, distingue entre acciones y comportamientos observables. Pues bien, por acción entiende un comportamiento humano (lo mismo si se trata de un hacer interno o externo, que de una omisión o de una permisión) al que por supuesto el agente o los agentes asocian un sentido subjetivo. Weber parte, de un modelo teleológico de acción y define el sentido subjetivo como una intención (precomunicativa) de acción, es decir, el agente puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención de poder o la adquisición de riquezas, o bien tratar de satisfacer determinados valores como el respeto a la dignidad humana, o bien buscar su satisfacción interna entregándose a sus pasiones y deseos. Estas metas utilitaristas, valorativas o afectivas, que después quedan desmenuzadas en fines específicos dependientes de la situación social, son plasmaciones del sentido subjetivo que los agentes pueden asociar a sus actividades teleológicas.

He aquí la razón, extremadamente importante, por la que Weber introduce toda una tipología de la acción. Distingue, como es sabido, entre acción tradicional, acción racional con arreglo a fines, acción racional con arreglo a valores, acción afectiva, y acción instrumental. Dicha tipología se basa en las categorías de fines de acción por las que el agente se orienta en sus actividades teleológicas que comprenden fines utilitarios, valorativos, y afectivos. La acción tradicional aparece entonces, como una categoría residual que ya no es susceptible de ulterior determinación. Y salta a la vista que el interés metodológico que guía a esta tipología es el de distinguir grados de racionalización de la acción. Weber no parte aquí de la relación social; sólo considera como aspecto susceptible de

racionalización la relación medio-fin de una acción teleológica concebida monológicamente. Pero si se adopta esta perspectiva, lo único que cabe enjuiciar objetivamente en las acciones es la eficacia de la intervención causal que la acción representa en una determinada situación y la verdad de los enunciados empíricos en que se basan las máximas de acción o los planes de acción, esto es, la opinión que el sujeto tiene sobre la organización racional de los medios.

Weber elige, pues, la acción racional con arreglo a fines como el punto de referencia de su tipología de la acción social. Ya que como cualquier otra acción, la acción social puede venir determinada: 1) de forma racional con arreglo a fines; esto es por las expectativas que se tienen sobre el comportamiento, así de los objetos del mundo externo como de los otros hombres, utilizándose esas expectativas como condiciones o como medios para la consecución de los propios fines, a los que se persiguen y sopesan racionalmente como resultado final; 2) de forma racional con arreglo a valores, esto es, por la fe consciente en el valor (ético, estético, religioso, o de cualquier otra forma que haya que interpretarlo) incondicionado de un determinado comportamiento, por mor puramente de ese valor y sin relación alguna con el resultado; 3) de forma racional afectiva, en especial de forma emotiva, es decir, por los afectos y estados de ánimo del momento; 4) de forma racional tradicional, esto es, por una costumbre arraigada.

A juicio de Habermas siguiendo una propuesta de interpretación que hace Schluchter, podemos reconstruir la tipología de la acción weberiana, valiéndonos de las características formales de la acción racional con arreglo a fines. Se

comportan de forma racional con arreglo a fines el agente que elige sus fines de entre un horizonte de valores articulado con claridad y que, tras considerar las consecuencias alternativas, organiza para conseguirlos los medios más adecuados. Me interesa destacar que en la secuencia de los tipos de acción que Weber propone se va estrechando poco a poco la conciencia del agente. Reflexionemos: en la acción racional con arreglo a valores, se desvanecen del sentido subjetivo, escapando con ello a un control racional las consecuencias; en la acción afectiva, lo hacen también las consecuencias y además los valores; y en la acción que sólo se ejercita por la fuerza fáctica de una costumbre, lo hacen incluso los fines.

Aquí es interesante analizar detenidamente a Weber y sus fuentes. Weber ha recogido ideas que no provienen solamente del marxismo, sino también del utilitarismo, del historicismo, de la filosofía del derecho clásica, de la filosofía de la vida de Dilthey, del darwinismo social, de la filosofía hegeliana, y de la filosofía de Nietzsche, de modo que debemos ver en su obra una síntesis y una prolongación de las corrientes filosóficas del siglo XIX. Con ello, el carácter sintético de la obra de Weber se manifiesta en la multiplicidad de las confrontaciones intelectuales que la caracterizan. Y si su obra es tan difícil, tan poco sistemática, esto se debe a esa multiplicidad de aspectos, la cual, a su vez, le confiere su densidad intelectual, y su persistente influencia; no obstante, de esa multiplicidad se desprende un conjunto sistemático, no de temas sino de teorías y conceptos.

Pronto se advierte que en cada una de esas confrontaciones, Weber utiliza constantemente elementos de las tesis adversas para nutrir su propio pensamiento. Así opone al materialismo histórico la influencia propia de las ideas científicas; al utilitarismo los elementos ideales de una voluntad de logro puramente material; al historicismo y a la filosofía de la vida de Dilthey la rigidez de las distinciones conceptuales; a la filosofía del derecho clásica las condiciones y los límites históricos de los conceptos más formales; al anticristianismo y a los esfuerzos de descristianización nietzscheanos la significación histórica universal de la ética cristiana; al darwinismo social el carácter problemático y la significación ética de la lucha por la vida; y al idealismo hegeliano la relatividad social de toda creación espiritual.

Ahora bien, todo estudioso de la filosofía pasa mucho tiempo leyendo y reflexionando sobre el discurso filosófico de la modernidad y la posmodernidad, sus problemas, y sus patologías. Y en este sentido, la mayor deuda es indudablemente la que tiene para con la obra de Weber; sin duda, todo estudioso de la filosofía moderna está, o debería estar, en deuda con él. Sin embargo, el hecho de que la luminosa obra de Weber sobre la modernización nunca recibiera en el mundo filosófico la amplia aceptación que merecía, fue debido en gran parte a que la filosofía dominante no estaba preparada para ello. Recordemos que el rígido empirismo analítico, el neoidealismo a ultranza, y el neomarxismo escolástico de la primera mitad de este siglo no pudieron apreciar la importancia filosófica de Weber, y tendieron por ello a negar el contenido revolucionario de sus escritos.

En este contexto, la admirable obra de Habermas es también importante para la comprensión del tema de la modernidad y de la posmodernidad. Dicha obra es invaluable para el estudioso de la filosofía moderna y la teoría crítica moderna. Más aún, ante todo es preciso recordar que -La modernidad un proyecto inacabado- fue el título de un discurso que pronunció en 1980 al recibir el premio Adorno. Este tema controvertido y rico en facetas no lo ha dejado desde entonces. Nada más, nada menos sus aspectos filosóficos han penetrado más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses, y también se ha generalizado el término de batalla posmodernidad a raíz de una publicación de Lyotard en 1980. El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trató de reconstruir paso a paso el discurso filosófico de la modernidad. No se puede desconocer que la modernidad queda elevada a tema filosófico desde finales del siglo XVIII. Ciertamente, el discurso filosófico de la modernidad coincide e interfiere en muchos aspectos con el discurso estético, sin embargo, Habermas ha tenido que delimitar el tema, no se ocupa en detalle del modernismo en el arte y en la literatura.

Habermas, naturalmente intenta ofrecer una interpretación comprensiva de la filosofía de Weber, y exponer y discutir sus problemas centrales dentro del marco de una interpretación general. Pero en vista de que Weber tuvo cosas importantes que decir acerca de casi todas las cuestiones de interés humano, esta tarea tuvo que verse limitada en diversos aspectos. Habermas, dice muy poco, por ejemplo,

acerca de la religión, lo cual constituye una seria omisión si se tiene en cuenta que este tema fue importante para Weber tanto filosóficamente como personalmente a lo largo de toda su vida. No se ocupa de ninguno de sus escritos filosóficos sobre economía. De sus estudios políticos discute solamente los aspectos más generales de la teoría de la sociedad y el poder. No dice nada sobre su detallado tratamiento psico-social de las pasiones o de las emociones particulares, aunque ciertamente debe reconocerse que examina con amplitud el papel de lo que llama pasiones en la producción de la acción humana y por ende en la moralidad. No trata tampoco sus escritos históricos, aunque en la interpretación general que ofrece podrá apreciarse que la unidad que forman con su obra filosófica es mucho más estrecha de lo que se ha supuesto usualmente. Sin embargo, no cabe la menor duda de que, estas limitaciones temáticas son necesarias para poder tratar más detenidamente aquellas partes de la filosofía de Weber que deben considerarse fundamentales.

Hay que ver claramente que la característica fundamental de la obra de Weber es el análisis profundo y ordenado de los sistemas filosóficos de los clásicos. Hecho que sobre todo queda de manifiesto en la parte relativa a la teoría crítica moderna, al iusnaturalismo, a las religiones universales, a la tipología de la dominación política, a la teoría de la racionalidad y al derecho moderno. Otra característica es la precisión en el lenguaje y la férrea concatenación de los argumentos. La fuerza de los grandes pensadores se deja sentir ahí donde se manifiesta, como en nuestro tiempo, la crisis de proyectualidad (para utilizar un término de moda, la crisis de las ideologías). En tales condiciones resulta obligado remitirse a la

herencia de la cultura política occidental: Es aquí donde sobresalen las escuelas de filosofía que apoyadas en los clásicos saben dar respuestas a los grandes problemas de su tiempo; esto es lo que se denominan buenas teorías. Buenas teorías no son solamente las que siguen la realidad en su marcha caótica, buscando descifrar la suma de los efectos indeseables y leer escrupulosamente los movimientos de la historia, sino también, y quizás sobre todo, las que anticipan la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los acontecimientos para darles dignidad como proyectos conscientes y racionales; en ello radica la fuerza de la filosofía moderna y la teoría crítica moderna.

Justamente, por ello, Habermas ha intentado, además, señalar algunas conexiones entre el tratamiento que Weber realiza de tópicos particulares y las discusiones más recientes sobre esos mismos tópicos u otros relacionados con ellos. Pero tampoco en este aspecto trató de abarcarlo todo; ello resulta imposible en vista de la posición especialmente prominente que ocupa Weber en la filosofía occidental. Una guía exhaustiva de las discusiones que se dan en la filosofía actual sobre los problemas de Weber y sus sucesores, sería una guía exhaustiva de la filosofía del siglo XX; por tanto, en un panorama general, Habermas trató de indicar en términos generales aquellos aspectos de la filosofía de Weber que hoy en día están más vivos frente a los retos de la modernidad y de la posmodernidad.

Asimismo, el hecho de que no pueda confirmarse toda la teoría de la racionalidad de Weber es algo connatural a toda teoría creadora. Ciertamente, una abstracción es importante en la medida en que de muy pocas evidencias puede conducir, por

razones teóricas hacia toda una categorización de hechos cuya importancia había sido subestimada hasta entonces. Cualquier sistema a gran escala incluye recurrencias, a uno u otro nivel; lo importante a determinar, es si el sistema como un todo lleva o no, hacia una dirección correcta o errónea. Y debido a que Weber es un gran constructor de sistemas, resulta posible tomar sus ideas y comprender la realidad social existente. El lugar más apropiado para empezar es por las aplicaciones a la teoría crítica moderna que realizó el propio Weber; habiendo ya realizado dicho trabajo, podemos examinar más de cerca las contribuciones de Weber a la filosofía moderna y a la teoría social moderna.

En efecto, se puede y se debe estudiar muchas cosas nuevas sobre estos problemas. Deben estudiarse, ante todo, porque con ello los hombres toman conciencia de la verdadera modernidad y saben que merece la pena luchar por ella. Tomemos, por ejemplo, algunas hipótesis. No podemos eliminar la muerte, pero sabemos que la vida puede ser humana y digna y sabemos como se la hace humana y digna. No podemos eliminar todo el sufrimiento del mundo, sin embargo, conocemos el camino para la eliminación de las fuentes del peor sufrimiento. No podemos garantizar a cada uno felicidad, pero sabemos como se crean mejores condiciones para realización de la felicidad. En síntesis, contamos con una visión aparentemente audaz, pero real, su nombre es: la filosofía moderna, la ciencia moderna y la lógica moderna; en suma, la teoría crítica moderna.

Así las cosas, en torno a la metodología y al método de estudio, mi objetivo es mostrar que todas las filosofías, las ciencias, las lógicas, e incluso la teoría crítica moderna es la que más necesita de la aplicación del método dialéctico. Y la ambición es mayor aún, sobre todo cabe destacar que el objeto de la teoría crítica moderna (los fenómenos sociales totales, es decir, esas participaciones de lo humano en lo humano), estudiados en el conjunto de sus aspectos y de sus movimientos resultan inalcanzables si se rechaza la dialéctica. El propio método de la teoría crítica moderna, la aplicación de una visión de conjunto que tiene en cuenta el carácter pluridimensional de la realidad social y la tensión perpetua entre los elementos no estructurales, estructurables y estructurados de ésta, así como la construcción de los tipos sociales que corresponden a tres escalas diferentes que son la de los nosotros, la de los grupos y clases, y por último, la de las sociedades globales (escalas que se presuponen recíprocamente), exige imperiosamente el recurso a la dialéctica. Y esto no es todo, ya se trate del problema de la vinculación entre teoría crítica moderna e investigación empírica, lo cual está particularmente a la orden del día, o bien ya se trate del problema de las relaciones entre comprensión, descripción, y explicación en la teoría crítica moderna, o por último, ya se trate del problema de la relación entre teoría crítica moderna y ciencias sociales particulares, ninguno de estos problemas pueden ser profundizados o resueltos sin recurrir a la dialéctica.

Pero, previamente, es preciso admitir que en torno a la palabra dialéctica y en torno al método que lleva su nombre se han ido acumulando demasiados malentendidos. La dialéctica cuenta con una historia muy larga y sinuosa. Para

evitar los errores del pasado y para escapar a equívocos graves es preciso conocer esta historia y en la medida de lo posible, indicar las numerosas trampas de que a menudo han sido víctimas los estudiosos. Desde este punto de vista, todas las dialécticas conocidas en la historia, incluso las más concretas (las de Proudhon y Marx), no han conseguido evitar el convertirse en dialécticas consoladoras y apologéticas, fueran ascendentes o descendentes, positivistas o negativistas. Todas ellas han sido domesticadas –cierto es que en diferentes grados- por puntos de vistas dogmáticos, aceptados de antemano. Sirvan de ejemplo la dialéctica ascendente de Platón que no es sino un penoso ascenso hacia la contemplación de las ideas eternas; la dialéctica descendente y mística de Plotino, que va de lo uno a lo múltiple; la dialéctica de la síntesis de lo uno y lo múltiple de Leibniz, y la dialéctica hegeliana que describe las fases de la alienación de Dios en el mundo y del retorno del mundo hacia Dios, en un tiempo que sublima todo movimiento real para preservarlo, conservarlo, y elevarlo (aufheben) en la eternidad viviente, y para identificar el tiempo, el espíritu, la razón, la humanidad, y la divinidad; en cada uno de estos casos las respuestas se conocen de antemano.

Ahora bien, Proudhon y Marx, que vincularon preferentemente la dialéctica a la lucha real, a la acción humana en la sociedad, a la sociedad en acto (según la expresión de Saint-Simon), no consiguieron tampoco liberarla por completo de su carácter ascendente, y por tanto, consolador. Proudhon más racionalista que Marx habla de la reconciliación universal a través de la contradicción universal. Marx más influenciado que Proudhon por la filosofía de la historia consideraba a su vez

que la dialéctica histórica conducía a la reconciliación total del hombre y de la sociedad, desalienados consigo mismos. Ante todo, la verdadera misión del método dialéctico consiste en demoler todos los conceptos adquiridos y cristalizados para impedir su momificación —la cual es debida a la incapacidad para captar las totalidades en movimiento— y también a la incapacidad para tener en cuenta simultáneamente los conjuntos y sus partes. Por esta razón la dialéctica para dar fruto deberá ser esencialmente antidogmática, es decir, deberá eliminar toda toma de posición filosófica o científica previa. La dialéctica impenitente e intransigente, la dialéctica virulenta y fiel a sí misma, no puede ser ascendente ni descendente, ni las dos cosas a la vez; no puede conducir a la salvación ni a la desesperación, ni a la primera a través de esta última. Y por supuesto, no es ninguna panacea para la reconciliación de la humanidad consigo misma; con otras palabras, no puede ser espiritualista, ni materialista, o mística, es decir, no puede proyectarse en el espíritu ni en la naturaleza.

Naturalmente, la dialéctica en tanto que método y en tanto que movimiento real pertenece al dominio de la existencia humana, y por consiguiente de la existencia social. Y puesto que las relaciones entre los dos aspectos mencionados son, a su vez dialécticas y exigen ser dialectizadas siempre que se habla de dialéctica (considerada bajo cualquier aspecto) interviene la realidad humana. En tanto que método, la dialéctica sólo tiene sentido como una especie de depuración previa, como una dura prueba necesaria a toda ciencia y a toda filosofía. Su propio nombre lo confirma: día significa "a través"—"camino hacia"—. ¿Pero camino hacia qué?. Responderé diciendo que hacia experiencias siempre renovadas y que no

se dejan encerrar en ningún marco operativo inmóvil. En tanto, que movimiento real, la dialéctica es el movimiento de los nosotros, de los grupos, de las clases, de las sociedades, de sus estructuras, y de sus obras culturales; movimiento que afronta sin cesar dificultades nuevas e imprevisibles, internas y externas a lo largo de su sinuosa ruta.

Si la filosofía, la ciencia social, y en particular la teoría crítica moderna son un campo privilegiado para la aplicación de la dialéctica, no es ciertamente privativa de estas. Se advierte, efectivamente que el método dialéctico fue introducido bajo la forma de la complementariedad dialéctica por el físico danés Bohr en las ciencias físico-matemáticas con el objeto de poner fin al conflicto que suscitaban en la microfísica las teorías corpusculares y ondulatorias de la luz. Estas dos teorías según Bohr no se excluyen, pero tampoco pueden ser aplicadas al mismo tiempo, puesto que la una impide la visión de la otra; en este sentido se parecen a las dos vertientes de una misma montaña.

Broglie, y posteriormente Destouches extendieron la aplicación de la complementariedad dialéctica a una serie de problemas de la física nuclear moderna. Mientras que, el matemático y lógico suizo Gosset al insistir en las ciencias físico-matemáticas sobre el incesante vaivén entre lo especulativo y lo experimental y en el hecho de que en las matemáticas lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño dependen lo uno de lo otro y sobre todo que se presuponen recíprocamente, ha revelado que aquí lo intuitivo y lo constructivo, están contenidos en una dialéctica de la complementariedad.

Así pues, el debate sobre la dialéctica de la complementariedad abierto por Bohr se ha ampliado de manera asombrosa en las ciencias exactas. Dos hechos han contribuido, ciertamente, a la progresiva dialectización de las ciencias físico-matemáticas. Por una parte, el principio de la relatividad general ha hecho perder a las ciencias físico-matemáticas sus bases tradicionales. Arraigadas estas en un tiempo y en un espacio universales y unívocos, han tenido que ser abandonadas a favor de una multiplicidad de espacios-tiempos. Por otra parte, las ecuaciones de indeterminación de Heisenberg y Neumann han demostrado la imposibilidad de medir simultáneamente la posición y la velocidad del electrón. Por ello, no puede resultar sorprendente que en 1947 apareciera en Zurich una revista internacional llamada -Dialéctica- en la que bajo la dirección de Gonseth los científicos confrontaban las dificultades conceptuales y experimentales propias de su campo, para poder encontrar una solución en el método dialéctico.

Por su parte, un filósofo de la ciencia tan conocido como Bachelard, quien introduce la dialéctica en el método científico a partir de su obra *La Dialectique de la Dure* (1936), ha manifestado que el método de las ciencias físico-matemáticas consiste en la dialectización de lo simple, añadiendo, además, que se trata de una dialéctica móvil por sí misma. La dialéctica: -acota- se desplaza sin cesar. Es necesario no solamente rechazar la unidad de la ciencia, sino vigilar sin cesar su actividad de diferenciación; la dialéctica debidamente racionalizada puede influir profundamente en las posiciones científicas primeras. Según Bachelard, la dialéctica en tanto método de las ciencias físico-matemáticas, está relacionada

con procedimientos operativos que convierten en relativo el aparato conceptual de toda ciencia; estos procedimientos operativos se identifican con lo que Bachelard denomina el racionalismo aplicado de las ciencias físico-matemáticas.

Según Gonseth, el trabajo dialéctico es esencialmente depuración de un conocimiento bajo la presión de una experiencia con la cual se confronta. Otro lógico, Barzin simplifica todavía más lo anterior, lo que denominamos dialéctica – para él- es una concepción de la ciencia según la cual toda proposición científica es en principio susceptible de revisión. Es evidente que la dialéctica no ha sido introducida en las ciencias físico-matemáticas para evitar a costa de un conceptualismo hueco, la solución de los problemas más delicados. Muy al contrario, se introduce para abrir una vía de acceso hacia lo que está oculto, hacia lo que difícilmente puede captarse, es decir, para renovar experiencias y experimentaciones, y para hacer esencialmente imposible la esclerosis de los marcos operativos. Se trata pues, de una dialéctica que no es el arte de discutir y de engañar, ni un medio de hacer la apología de posiciones filosóficas preconcebidas, llámense racionalismo, idealismo, criticismo, espiritualismo, materialismo, fenomenologismo o existencialismo. Se trata a decir verdad de una dialéctica experimental y relativista que recurre a la especulación para poder adaptar mejor los objetos del conocimiento a las complejas profundidades de la realidad social.

Sin embargo, nos aguardan en este punto algunas decepciones. Es necesario advertir que los físico-matemáticos no han profundizado dentro de la dialéctica; de

la lectura de sus trabajos se deduce simplemente la insistencia en la complementariedad de los conceptos operativos —convertidos esencialmente en provisionales y relativos—. Cómo se ha indicado, después de Bohr, Broglie y Destouches aplicaron la dialéctica de la complementariedad a las ondas y corpúsculos, mientras que Heisenberg y Neumann la extendieron a las relaciones entre situación y velocidad de los electrones, y Gonthier a las relaciones entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño en las matemáticas. Pero, ni el sentido del término de complementariedad ni los variados géneros de esta última, ni la relación de este procedimiento con otros procedimientos de dialectización, ni por último sus relaciones con el método dialéctico mismo y con la realidad estudiada han sido esclarecidos y profundizados en forma conveniente.

Si se acepta la definición de complementariedad que da Bachelard como procedimiento operativo mediante el cual se trata de describir la apariencia de una exclusión recíproca de los términos contrarios —y que en realidad se muestran al análisis dialéctico como hermanos gemelos, como dobles que se afirman los unos en función de los otros, o que al menos entran en el mismo conjunto—, es forzoso admitir que los físico-matemáticos no han tomado conciencia, ni de la posibilidad de procedimientos dialécticos distintos de la complementariedad, ni de la multiplicidad de los conjuntos a considerar, ni finalmente y sobre todo de la dialéctica entre los aparatos conceptuales y los ámbitos de la realidad que éstos estudian. Y esto no es todo, la introducción de la dialéctica en las ciencias físico-matemáticas ha dejado de lado no solamente algunos aspectos fundamentales de toda dialéctica, sino también las diferencias entre filosofía moderna, ciencia

moderna y lógica moderna, sin embargo, todas estas disciplinas plantean el problema de la dialéctica con especial agudeza; y ello porque la realidad humana y social es a su vez dialéctica; caso que no es la realidad físico-natural.

Todavía cabe ir más lejos y decir que los científicos imbuidos de la dialéctica de la complementariedad no evitan la apología del conocimiento científico. Y en efecto quitan valor a los demás tipos de conocimiento y subordinan la dialéctica a un racionalismo que, a pesar de ser aparentemente inofensivo por su carácter práctico y operativo, sigue estando en realidad esencialmente sometido al intelectualismo. De suerte, que también en esta ocasión, la virulenta fuerza de la dialéctica se halla considerablemente debilitada. No sólo sigue siendo ascendente (ascendente hacia las ciencias, y particularmente hacia las ciencias físico-matemáticas), sino que incluso la condición humana, las sociedades, las clases, los grupos, los individuos, los hechos culturales, se hallan más bien excluidos de su esfera de aplicación. La afectividad, la voluntad y la creatividad individuales y colectivas, y más ampliamente la praxis, la vida social, sus obras y sus estructuras, o la realidad histórica –esas partes privilegiadas de la realidad social-, habitualmente ni siquiera son rozadas por la dialéctica preconizada por la mayoría de los científicos.

Sin embargo, precisamente en este terreno es donde la realidad estudiada es, a su vez, esencialmente dialéctica, y donde la dialectización de lo simple, según Bachelard, se impone más que en otra parte. Consiguientemente, aquí reside el esfuerzo de la teoría crítica moderna por encontrar la base de la dialéctica (en

tanto que método y en tanto que movimiento real) en una concepción filosófica y científica moderna. Recordemos que en tanto que método la dialéctica es un fuego purificador que prepara el camino tanto para las ciencias modernas como para la filosofía moderna; en tanto que movimiento real la dialéctica sólo es propia de la realidad social, y más ampliamente de la realidad humana, la cual en su esfuerzo y en su lucha se halla situada incesantemente ante nuevos retos.

Para ilustrar la importancia de la dialéctica sistematizaré los principios que unen a todas las concepciones de la dialéctica:

1) Toda dialéctica, tratase del movimiento real o del método, considera a la vez los conjuntos y sus elementos constitutivos, las totalidades y sus partes. Lo que concierne es el movimiento de unos y otros, y en particular el movimiento entre los unos y los otros. Las diferentes interpretaciones pueden insistir preferentemente sobre la totalidad o sobre las partes, sobre la unidad o sobre la multiplicidad, o en resumen sobre tal o cual procedimiento particular de dialectización. Sin embargo, toda dialéctica auténtica se niega a aniquilar la unidad en la multiplicidad o la multiplicidad en la unidad, pues el movimiento simultáneo de los conjuntos y de sus partes presupone estos dos aspectos. La dialéctica para ser consecuente consigo mismo, debería considerar con igual intensidad el movimiento hacia la pluralidad de las totalidades y el movimiento inverso hacia sus unificaciones. Advertimos, además, que los conjuntos o totalidades de que hablan las ciencias, sobre todo las ciencias del hombre, y en particular la teoría crítica moderna, son realidades limitadas y finitas, mientras que las totalidades de que habla la filosofía son totalidades infinitas. De ahí se podría extraer la conclusión de que el

movimiento hacia la pluralidad de las totalidades tiene más posibilidades de ser acentuado en las ciencias del hombre modernas, en la teoría crítica moderna, y en el movimiento hacia la unificación de las totalidades en la filosofía moderna.

2) El segundo punto que se ha de destacar a propósito de la dialéctica considerada en tanto que método, es que este último es siempre negación, no como se ha dicho frecuentemente, por oponer tesis y antítesis que habrían de ser antinómicas (lo cual no es más que uno de los varios procedimientos de dialectización –el de la polarización–), sino porque niega las leyes de la lógica formal, en la medida en que no están comprendidas en un conjunto que las supere, pues desde el punto de vista dialéctico ningún elemento es idéntico a sí mismo. Si la dialéctica, en todos sus aspectos, niega el aislamiento entre los conjuntos y sus partes, como hemos visto ya, el método dialéctico niega toda abstracción que no tome en cuenta su propio artificio y no conduzcan hacia lo concreto, sea éste el mundo de las ideas de Platón, el universal concreto del espíritu de Hegel, la sociedad concreta y el hombre concreto de Marx, o finalmente los datos concretos de la experiencia que se renuevan sin cesar. El método dialéctico es igualmente negación en el sentido de que rechaza todo lo que es discursivo, es decir, todo lo que sigue estando sujeto a unas etapas que hay que recorrer, accesibles únicamente a la abstracción y a la generalización. Ello no quiere decir, sin embargo, que la negación implicada en el método dialéctico, o al menos en la negación de la negación dialéctica no es más que la destrucción de la lógica formal, de lo general, de lo abstracto, de lo discursivo, para alcanzar lo que éstos encubren.

3) En tercer lugar, la dialéctica tomada en todos sus aspectos es la conmoción de toda estabilización aparente en la realidad social, al igual que en todo conocimiento, ya que destruye toda fórmula cristalizada; es un combate contra la estabilidad artificial, tanto en lo real como en lo conceptual; es la demolición de lo que hay de caduco en la realidad, pero que continúa subsistiendo en ella; es también la demolición de los conceptos momificados que, en lugar de servir de puntos de referencia, impiden que se penetre en lo real, y en particular en la realidad social. La dialéctica como método combate a la vez el escepticismo y el dogmatismo, los rechaza simultáneamente al demostrar cuán complejas, sinuosas y flexibles son la verdad y la realidad, y cuántos esfuerzos siempre renovados son necesarios para no traicionarlas. Sin embargo, hay que admitir que hasta el presente la mayoría de los dialécticos han traicionado a la dialéctica, al desembocar en dialécticas apologéticas que se superan a sí mismas para alcanzar una cima (que nada tiene de dialéctica). En ese sentido, la cuestión permanece abierta, ¿cómo evitar la infidelidad a la dialéctica, así como la superación dialéctica de la propia dialéctica, lo cual entraña finalmente su ruina.

4) La dialéctica consiste por una parte en manifestar y por otra en poner de relieve tensiones, oposiciones, conflictos, luchas, contrarios y contradicciones (que no son en absoluto idénticos; solamente los contradictorios pueden ser designados como antinomias o polaridades). La dialéctica es la manifestación y el subrayado de que los elementos de un mismo conjunto se condicionan recíprocamente y que, con la excepción de las antinomias propiamente dichas (por ejemplo, el ser y la nada, o la necesidad absoluta y la ilimitada libertad creadora, etc.), la mayoría de las manifestaciones conflictivas unas veces pueden

interpretarse en grados diferentes y otras combatirse entre sí con mayor o menor intensidad. En una palabra la dialéctica desemboca en una infinidad de grados intermedios entre los términos opuestos, que hay que estudiar en todas sus variedades efectivas, así por ejemplo, los grados intermedios entre lo cuantitativo y lo cualitativo, entre la libertad y el determinismo, entre los individuos y las colectividades, entre las manifestaciones de la sociabilidad individual y las manifestaciones de la sociabilidad de las clases, entre las sociedades globales y las sociedades locales.

Ahora bien, la dialéctica presenta tres aspectos. Pero ninguno de estos aspectos, al igual que la dialéctica de sus relaciones ha sido suficientemente precisados hasta ahora:

- a) En tanto que movimiento real, la dialéctica es el camino emprendido por las totalidades humanas, y en primer lugar por las totalidades sociales e históricas en vías de hacerse y deshacerse en la generalidad recíproca de sus conjuntos y de sus partes, de sus actos y de sus obras, así como en la lucha que estas totalidades desarrollan contra los obstáculos internos y externos con que tropiezan en su camino.
- b) En tanto que método, la dialéctica es ante todo el modo de conocer adecuadamente el movimiento de las totalidades sociales reales e históricas. Sin embargo, puede ser aplicable, en algunos de sus procedimientos a las ciencias exactas que tienen que ver con los marcos de referencia más o menos artificiales en los que interviene lo humano, y por mediación de éste, la perspectiva social.

c) Por último, el tercer aspecto de la dialéctica es la relación dialéctica que se establece entre el objeto construido por una ciencia, el método empleado y el ser real. La intervención de esta dialéctica es particularmente intensa en la teoría crítica moderna, y más generalmente en las ciencias del hombre, por el hecho de que las totalidades reales estudiadas se hallan penetradas por múltiples significaciones humanas. Todo ello nos lleva al carácter comprometido de las ciencias del hombre, a sus valoraciones conscientes e inconscientes contra las cuales la dialéctica es la única capaz de luchar eficazmente. En suma, toda la realidad conocida, comprendida o actuada está ya dialectizada por el hecho mismo de la intervención de lo humano, colectivo o individual. Este elemento humano (que se manifiesta en el movimiento de la realidad social, en el método para estudiarla, en los marcos operativos, en los objetos construidos propios de cada ciencia, y por último en la experiencia, en la práctica, en el esfuerzo, en la acción, etc.), dialectiza todo lo que toca, incluidos los llamados medios (natural, técnico, cultural) que rodean al hombre y a la sociedad, y que son a la vez productos y productores suyos.

Finalmente, la teoría de la racionalidad, como teoría crítica moderna, tiene como propuesta la construcción de la sociedad democrática avanzada. Hay que entender por sociedad democrática avanzada aquellas naciones que tienen como forma de vida, a la ciencia, a la tecnología y a una administración democrática bajo las condiciones del pluralismo ético. La teoría de la racionalidad constituye ciertamente un modelo que nos permite una conceptualización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las patologías y paradojas de la

modernidad, así como de la construcción de las grandes civilizaciones, como un proceso de racionalización social: ¡Hoy!, el reto es una sociedad bien organizada, justa y plural.

desarrolla la conciencia del hombre a partir de su conciencia social. No ya la teoría de Freud, sino la experiencia corriente nos advierte que el proceso, a través del cual, la conciencia surge de la existencia social no es simple ni directo, sino por el contrario, extremadamente complicado y complejo, y a menudo desconcertante. Freud no pretendió haber alcanzado una total comprensión de este proceso, pero dio un paso importante hacia su comprensión; por ello, nadie que desee presenciar un cambio social conscientemente esperado puede pasar por alto su obra.

Para Freud la aparición de un determinado tipo de conciencia, un determinado sistema de opiniones políticas, religiosas, científicas, etc, es decir, una determinada ideología, no debe concebirse como reflejo pasivo de un ambiente social dado, sino más bien, como una intervención, con unos impulsos subjetivos y dinámicos bien definidos; de ahí la trascendencia de conceder igual importancia a los factores ambientales objetivos y a los factores dinámicos subjetivos innatos. Engels al respecto, reconoce, que en el siglo pasado los marxistas concedían mayor importancia al factor ambiental objetivo en la determinación de las ideas políticas, jurídicas, y de todas aquellas que componen una ideología y de las acciones que se producen por medio de estas ideas.

En la actualidad, sin embargo, debemos conceder más importancia a los factores dinámicos subjetivos innatos en el hombre sobre los que influyen los factores ambientales objetivos y hacen al hombre tal como le conocemos; los factores ambientales son favorables y piden a gritos un cambio social. A la teoría crítica

moderna y a la praxis corresponden interpretar correctamente este grito, de modo que los hombres logren su emancipación y la construcción de una sociedad democrática avanzada.

Hoy y probablemente por mucho tiempo se puede afirmar que quienes deseen saber como influir en el destino de un país, pueden aprender de la teoría de Freud. La teoría freudiana puede ayudarnos a mantener una cierta actitud mental ante las personas, sin la cual una causa política por justa y verdadera que sea, no puede salir adelante; en efecto, esta nueva técnica política sólo puede construirse sobre la base de la teoría de Freud. Nunca aprenderemos a influir sobre los hombres, en el sentido de hacerles comprender la verdad y la realidad, hasta que conozcamos la dinámica de los procesos mentales y sociales; la teoría de Freud ha dado los primeros pasos en este sentido, puesto que el cambio social, la lucha política, la propaganda política inherente deben ser no sólo un arte, sino también una ciencia.

La escuela de Frankfurt con Horkheimer, Adorno y Marcuse a la cabeza destacó en su momento la urgente necesidad de que su teoría crítica revisara y reconstruyera su contenido a la luz de los grandes avances científicos. En aquella ocasión se trataba dentro de la teoría de Freud, del subconsciente dinámico y de otros importantes descubrimientos, pero el marxismo oficial no tomó en consideración estas demandas de flexibilidad, objetividad y rigor intelectual; por el contrario, el marxismo oficial se convirtió en marxismo-leninismo y más tarde en marxismo-leninismo-stalinismo, es decir, se hizo aún más rígido, más sectario, más cerrado.

Era cada vez más improbable que se produjera la revalorización de los factores dinámicos subjetivos (freudianos), y ahora, evidentemente, la catástrofe del stalinismo, el derrumbe de la Unión Soviética, junto a la flexibilidad que ha demostrado el sistema capitalista y su cosificante cultura de masas ante la presión de la democracia y la emancipación, han generado una gran confusión sobre esta cuestión. Sin embargo, Freud ha prestado un gran servicio a la filosofía moderna, la ciencia moderna, y la teoría crítica moderna, no por haber resuelto el problema, sino por el hecho de haberlo planteado. Recordemos que Hegel intentó presentar el mundo natural, histórico y espiritual como un proceso, el hecho de que no lo consiguiera es intrascendente; su aportación trascendental fue el haberlo propuesto.

Marcuse al interior de la teoría de Marx y la teoría crítica moderna se impone el reto de presentar argumentos para un estudio más profundo de la teoría de Freud. Es un reto por exponer la relación que hay entre la vida subjetiva del hombre, tal como la describe Freud y el mundo objetivo de los procesos políticos, económicos, sociales, las leyes que los rigen y sus desarrollos, tal como lo estudia la teoría de Marx; su argumento principal es que las teorías freudianas y las teorías marxistas son dos maneras opuestas, pero no contradictorias, de abordar el estudio de la naturaleza humana y que ambas se complementan y enriquecen mutuamente.

No hay duda, las dos grandes corrientes intelectuales de nuestro tiempo se complementan y corrigen una a otra. La teoría freudiana muestra la complejidad de la vida subjetiva, pero la considera aisladamente de su contexto social. La teoría marxista señala los factores sociales que determinan la conducta humana,

pero ignora las necesidades subjetivas que inducen a los hombres a entrar en relación activa con el medio ambiente social; desde el punto de vista de la teoría freudiana se puede decir que el marxismo tiende a ser ineficiente en su manera de abordar las cuestiones.

Ningún ejemplo mejor que la época staliniana en la Unión Soviética. El hecho de que Stalin pudiera conservar el poder en sus manos durante tanto tiempo, sólo se explica por la falta de visión psicológica de los rasgos de carácter que pueden llevar a un hombre a desear el dominio de un partido, en especial, de un partido autoritario. Aquí cobra una inusitada importancia la teoría freudiana, en la explicación del fenómeno, mientras que, el marxismo al subrayar la importancia de la acción política por válida que ésta pueda ser, en unas circunstancias determinadas, puede también convertirse en una teoría instrumental que sirviera para enmascarar las compulsiones brutales de una mente sádica como la Stalin.

A causa de su falta de visión psicológica los marxistas no estaban preparados para valorar objetivamente los acontecimientos, como los ocurridos durante el gobierno de Stalin. Estaban hipnotizados por la idea de la determinación social de la dirección política, es decir, por la idea de que las personalidades históricas son producto de las fuerzas sociales revolucionarias. Veían a las personas sólo en función de su clase y condición social. Por ello no tomaron en consideración las sutilezas y variaciones de la psicología humana; no pensaron que este o aquel individuo podía dar a su pensamiento marxista un carácter despiadado e incluso sádico.

No olvidemos que los individuos son importantes, pero sólo en la medida en que hacen cristalizar en acciones definidas las posiciones de su partido y de su clase. Basta comparar un discurso de Stalin con uno de Hitler para ver el enorme abismo que separa las dos concepciones del liderazgo. Es cierto que las dos son diferentes, pero ¿había la misma diferencia entre ambos dirigentes?. A juzgar por los hechos sobre Stalin la respuesta es negativa. Es indudable que Stalin reflejaba de muchas maneras las posiciones de los obreros y campesinos rusos y que fue capaz de fortalecer y dirigir su lucha, pero un marxista dispuesto a aprender de Freud hubiera comprendido el peligro que representaba un dirigente autoritario, que introducía en las luchas obreras y campesinas una violencia, una crueldad y una brutalidad más propias de las compulsiones de una mente sádica que de la legítima necesidad de la lucha política.

No basta con valorar los factores objetivos que intervienen en las decisiones de los hombres, especialmente de aquellos que ocupan puestos dirigentes. Los hombres se mueven por motivos de amor y odio, por factores oscuros pero poderosos de su vida, que no pueden ser reducidos a un crudo conductivismo social. Esto es lo que los marxistas deben aprender de Freud. Ciertamente a los marxistas les es difícil explicar exclusivamente a partir de los factores sociales objetivos los brutales conflictos que se producen entre los dirigentes. Nunca han estado más necesitados de las ideas de Freud. El marxismo tiene aún mucho que decir en su vigorosa crítica de las irracionalidades e injusticias de nuestro tiempo, pero debe enriquecerse y humanizarse y sobre todo recurrir al pensamiento freudiano para evitar el dogmatismo que lo ha hecho aparecer como una doctrina

limitada e intolerante, regida por un crudo conductismo social e insensible a la gran variedad de las diferencias individuales y sociales que se dan en los hombres.

Se puede expresar la unidad de las teorías freudianas y marxistas diciendo que las dos ven al hombre como objeto de fuerzas irracionales que dificultan y limitan su vida. Para el marxista, estas fuerzas corresponden al mundo económico y social, un mundo que no se ha desarrollado de acuerdo con las posibilidades que ofrecen los progresos científicos y tecnológicos. Para los freudianos la irracionalidad del hombre procede de la pervivencia en el adulto de formas infantiles de pensamiento y sentimientos. Las irracionalidades del mundo social hacen que se manifiesten las irracionalidades de la vida psíquica; hombres irracionales y sociedad irracional son dos factores que están indisolublemente ligados. Las teorías de Freud y Marx dominan aún nuestro tiempo y estimulan la investigación y el pensamiento científico; sus ideas fundamentales han resistido torrentes de críticas y ataques.

La idea fundamental de la teoría de Freud es que, por debajo de todo pensamiento o acción consciente se dan procesos inconscientes comprendidos en la expresión mente inconsciente. Para Freud la mente inconsciente es algo más que una expresión descriptiva de procesos mentales no presentes en la conciencia, algo así como un almacén de impresiones que, al pasar el tiempo, hubieran caído en la inconsciencia; lo que Freud destaca es el carácter activo de estos procesos

inconscientes, su naturaleza dinámica y su decisiva influencia sobre el pensamiento y la actuación conscientes.

La idea de proceso mental inconsciente ha sido objeto de numerosas críticas. Bajo la lógica tradicional al parecer existe una contradicción en sus términos. El acto mental, dice la crítica es por definición un acto consciente ya que lo contrario significaría que puede haber actos mentales no mentales. Conciencia es un término difícil, casi imposible de definir, y si lo intentamos hemos de recurrir a sinónimos como conocimiento que, a su vez necesitan definición, pero, parece obligado admitir que sabemos lo que quiere decir ser consciente aun cuando resulte difícil explicarlo; para Freud es innecesario discutir a que llamamos conciencia, puesto que es algo que está fuera de toda duda.

Freud aplica el término inconsciente a cualquier proceso mental cuya existencia nos vemos obligados a admitir porque deducimos de algún modo su existencia de sus efectos, pero del cual no somos directamente conscientes. En la vida hacemos y decimos cosas que indican la existencia, en nuestro interior, de procesos que poseen todas las características de la vida mental a excepción de la conciencia; pensemos, por ejemplo, en los fenómenos pos-hipnóticos que ponen de manifiesto la existencia de actos mentales inconscientes.

Durante el período hipnótico se dice al sujeto que debe realizar una determinada acción algún tiempo después de salir de dicho estado. Una vez despierto parece haber olvidado lo ocurrido, pero se sentirá incitado a llevar a cabo la acción. Por

ejemplo, a una hora determinada abrirá una ventana, y si se le pregunta por qué lo ha hecho, dará una explicación cualquiera, como decir que el aire estaba cargado. Es decir, una respuesta que indica que no recuerda qué el motivo de su acción es la orden que ha recibido antes. Esta orden ha dado lugar a una serie de actos mentales que conducen a la acción de abrir la ventana; y este resultado sostiene Freud nos obliga a admitir la existencia de actos mentales inconscientes.

También "los lapsus de palabra y escritura y muchos deslices corrientes de este tipo indican interferencias de actos mentales inconscientes en la voluntad consciente. Freud da el siguiente ejemplo: Un caballero rico pero no muy espléndido invitó a sus amigos a un baile que daba en su casa. Todo fue bien hasta las once de la noche, en que hizo una pausa que se suponía era para cenar. Pero con gran desencanto de muchos se comprobó que no había tal cena y en su lugar se les obsequió unos emparedados muy pequeño. Como se acercaba el día de las elecciones, la conversación se centró en los candidatos presidenciales. La discusión se hizo muy acalorada y uno de los invitados partidario acérrimo del candidato del partido liberal dijo a su anfitrión: Tú dirás lo que quieras de Ted, pero hay una cosa que es innegable puedes fiarte él, porque siempre te da bien de comer; todos los invitados prorrumpieron en risas para gran confusión de los interlocutores."(38).

Freud distinguió dos clases de vida mental inconsciente:

En primer lugar, los procesos que, aunque inconscientes son relativamente fáciles de traer a la conciencia. Para referirse a ellos usaba el término preconsciente,

p.ej., yo puedo decir que en este momento soy consciente de la presión de la pluma sobre el papel, del color blanco de éste y del sonido de un piano en la otra habitación. Mi hermano viene a preguntarme un número de teléfono, dejo de escribir y sin gran esfuerzo consigo recordarlo, es decir, ahora soy consciente del número; en este sentido se puede hablar de una transformación de un contenido mental inconsciente en consciente.

En segundo lugar, hay actos mentales muy difíciles o imposibles de traer a la conciencia. Al tratar de hacer revivir recuerdos de la infancia descubrimos que existe un sistema represivo que resiste a todo intento de hacer consciente elementos inconscientes. La totalidad de la teoría psicoanalítica está construida de hecho, sobre la percepción de la resistencia hecha por el paciente, cuando intentamos que haga conscientes cosas inconscientes; la señal objetiva de esta resistencia es el momento en que las asociaciones se detienen bruscamente o bien se apartan del tema que se trata.

Así, para Freud una gran parte de la infancia que se considera olvidada, en el sentido de haberse borrado con el paso del tiempo, ha sido reprimida. Lo importante es que estas experiencias infantiles aunque reprimidas pueden continuar ejerciendo una gran influencia sobre los pensamientos y acciones cotidianas. La represión para Freud es el equivalente psíquico del proceso corporal, por el que una zona enferma es protegida y aislada del resto del cuerpo, por una pared de tejido.

Pero, ¿cuál es el papel de la represión?. La represión tiene una importancia fundamental en la historia de la sociedad. Como reconoce Freud es condición necesaria para la estabilización social. Creemos que la civilización ha sido forjada a partir de las renunciaciones a la satisfacción de los impulsos primitivos que impuso la lucha por la existencia, pero la represión de un impulso crea la necesidad de una forma consciente de actividad, a través de la cual, dicho impulso pueda manifestarse sin perturbar la organización social, por ejemplo, las organizaciones matrimoniales son formas sociales conscientes en que se satisfacen los deseos reprimidos.

"Las relaciones sexuales sin restricciones que caracterizan a las formas primitivas de la sociedad humana dieron paso a una forma de satisfacción más limitada con la institución del matrimonio y de la sociedad, pasando así de una forma de organización en la cual los vínculos sexuales tenían un papel preponderante a otra en que este papel corresponde al trabajo. Así pues con la represión de la actividad sexual, el hombre se convirtió en un animal trabajador; el trabajo requiere la colaboración entre los miembros de la sociedad y para ello la represión es indispensable."(39).

Y llegamos al punto de origen de la represión. Hemos visto que la represión es necesaria como un medio para poder estabilizar las relaciones entre los hombres en sociedad, pero lo importante es señalar que surgió a causa de circunstancias externas. A un nivel muy especulativo Freud creyó posible que hubiera surgido a consecuencia de la época glacial durante la cual se redujo el territorio apto para la

vida humana. Ello hizo necesaria la represión de los antagonismos dentro de la horda para poder participar de modo más efectivo en las luchas territoriales que se mantenían con las demás hordas. Así por necesidades puramente económicas los antagonismos internos de las hordas se desviaron hacia el exterior. En el fondo, los motivos de la sociedad para restringir la vida instintiva son de orden sociales y económicos. Como no dispone de medios suficientes para mantener a sus miembros sin que estos dejen de trabajar, debe cuidar de limitar el número de sus miembros y de dirigir hacia el trabajo las partes de las energías que antes consumía la actividad sexual.

Se podría aducir que las teorías de Freud acerca de nuestros primeros antepasados son demasiadas especulativas para merecer plena confianza desde el punto de vista científico. Y ciertamente han sido objeto de duras críticas. Es posible que debamos considerar a dichas teorías del mismo modo que las que formularon Hobbes, Rousseau y Locke, para explicar el origen de la sociedad humana, es decir, como interesantes especulaciones cuyo interés se debe principalmente a su función explicativa.

Y su interés es mayor si las consideramos como intentos por llenar las lagunas en nuestro conocimiento, no del hombre primitivo, sino del hombre prehumano. Si aceptamos la teoría evolucionista hemos de creer que el hombre tiene antepasados prehumanos. Una de las cualidades distintivas del hombre es su capacidad de pensar con anticipación y de renunciar a la inmediata satisfacción de un instinto para asegurarse un bien futuro. Pero esto, incluso hoy, no siempre

resulta fácil. Pensemos lo difícil que debió ser para nuestros antepasados prehumanos, cuyos impulsos instintivos reclaman inmediata satisfacción y cuyos mecanismos represivos eran muchos menos perfectos.

No podemos hacer más conjeturas sobre el proceso concreto a través del cual el hombre estableció una organización social para señalar límites y cauces a su vida instintiva. Pero cabe preguntar ¿es segura la existencia de esa etapa en la transición de la vida animal a la vida humana?. En este sentido, las teorías de Freud y Marx acerca de esta transición son convincentes porque presentan en gran escala histórica, el proceso que observamos en el niño que se convierte poco a poco en un ser social y debe aprender a reprimir sus impulsos, a limitar la satisfacción de los mismos de acuerdo con las formas de vida social, y a renunciar a actividades personales que no son compatibles con los objetivos generales de la sociedad. El gran mérito de esta explicación marxista-freudiana consiste en ofrecernos una visión de los problemas y dificultades de la primera infancia del individuo y de la primera infancia de la humanidad.

A menudo "se ha criticado a Freud por usar un lenguaje que parece referirse a verdaderas entidades dentro de la mente y que sugieren un extraño mundo subterráneo habitado por seres fantásticos. Es cierto que Freud escribió antes de que se introdujeran en psicología términos como constructs e intervening, pero también aclaró que sólo se proponía presentar de manera simbólica cosas que son esencialmente actividades mentales. Afirmó que las imágenes que usaba cumplían una función análoga a la de los conceptos de onda, electrón o energía

usados en física y que sirven para relacionar aspectos diversos del conocimiento y de la experiencia humana y de este modo darles sentido. Así en sus *Introductory Lectures*, aún reconociendo que sus imágenes son a veces toscas, las defiende apoyándose en el hecho de que son una eficaz ayuda para la comprensión, como el muñeco de Ampère que flota en la corriente eléctrica y en la medida en que favorecen la comprensión no deben ser menospreciadas."(40).

Freud distingue tres sistemas en el aparato psíquico: a). El consciente que comprende las funciones perceptivas del aparato de los sentidos, los cuales son conscientes, b). El preconsciente que comprende todas aquellas representaciones y actitudes que momentáneamente no se hallan en la conciencia, pero pueden pasar a ella en cualquier instante. Estos dos primeros sistemas ya habían sido estudiados por la psicología pre-analítica. Lo que los psicólogos no psicoanalistas designan como inconsciente, para-consciente, subconsciente, corresponde enteramente al sistema freudiano de lo preconsciente.

Pero el descubrimiento específico de Freud lo constituye: c). El inconsciente, el cual se caracteriza por el hecho de que sus contenidos no pueden llegar a ser conscientes, toda vez que la censura preconsciente les cierra el paso a la conciencia. Esta censura no constituye ninguna instancia mística, sino que comprende los imperativos y prohibiciones asumidos del mundo exterior y convertidos asimismo en inconscientes. El inconsciente no sólo comprende los deseos y representaciones prohibidos, los cuales no pueden devenir conscientes, sino también representantes (probablemente) heredados, a los cuales

corresponden los símbolos. La interesante observación clínica de que con el desarrollo de la técnica se desarrollaban nuevos símbolos pone de relieve que el inconsciente también se modifica con el tiempo; así en la época del Zeppelin muchos pacientes soñaban con naves aéreas como representación del órgano sexual masculino.

En razón de que el desarrollo de la investigación psicoanalítica pudo constatar que el contenido del inconsciente no se agotaba en lo propiamente reprimido, Freud decidió completar la teoría de la estructura del aparato psíquico. Fue así como llegó a la distinción del ello, el yo, y el super-yo. En este contexto la división mental en consciente, preconsciente, e inconsciente le parecía a Freud una imagen demasiado estática. Por eso introdujo conceptos que sugerían, más que zonas determinadas de la mente, actividades de la misma. Estos son los conceptos de ello, yo, y super-yo, y por la misma razón, Freud prefería no usar el término subconsciente, que, más que una actividad mental sugiere una región determinada de la mente. Con otras palabras, el ello, el yo, y el super-yo, lejos de ser suprasensibles designan el elemento biológico de la personalidad, es decir, una parte del ello es el inconsciente en el sentido descrito, como lo propiamente reprimido.

Voy a hacer un esbozo de cada uno de ellos. No hay que olvidar que estos conceptos se relacionan estrechamente entre sí, y sólo pueden considerarse por separado para poderlos exponer con mayor claridad. El término ello denomina aquellos aspectos inconscientes de la vida mental que están en agudo conflicto

con los principios conscientes que el individuo ha adquirido de la familia y de la sociedad. Freud tomó la palabra de Nietzsche porque, al ser equivalente del pronombre personal latino *id*, le pareció adecuada para expresar la incompatibilidad con los principios conscientes. El *id* es el *ello*, lo que se apodera de nosotros cuando nos sentimos incitados a actuar en contra del buen gusto o de nuestros principios. Muchas veces hablamos de esos impulsos como si fueran extraños a nuestra verdadera personalidad, como se observa en las frases: era más fuerte que yo; no pude evitarlo; el *ello* no es algo parecido a las construcciones metafísicas se remite enteramente a las necesidades y a las influencias del mundo exterior.

El *ello* comprende las necesidades primitivas e instintivas de la naturaleza humana no afectadas por consideraciones morales o sociales. Las características del *ello* que Freud destacó especialmente son: la incondicionalidad de sus demandas de satisfacción; su irracionalidad y su amoralidad. El *ello* incluye los llamados instintos de vida y de muerte, las características raciales y hereditarias que nos relacionan con el resto del mundo animal. También se unen a los impulsos del *ello* las experiencias reprimidas, demasiado penosas para la vida consciente. El *ello* se rige por el principio del placer, es decir, exige satisfacción inmediata e incondicional sin tener en cuenta la oportunidad del momento o lugar. Un organismo humano que estuviera totalmente a merced de los impulsos del *ello* se encontraría pronto en una situación difícil y perecería al poco tiempo, pues el mundo exterior no satisface inmediatamente nuestros deseos; por ello hemos de aprender a diferir esta satisfacción hasta que se presenta la oportunidad de conseguirla sin peligro.

Ahora bien, ¿cómo se configura el yo?. En el niño prevalecen los impulsos del ello. Al principio pide a gritos todo cuanto desea. Pero después, va apareciendo que existen ciertos impedimentos para la satisfacción de sus deseos, los padres no siempre responden inmediatamente y a veces incluso le castigan por pedir algo que no debe. La penosa experiencia de que el mundo no cede fácilmente a sus deseos determina un cambio en el ello, pues una parte de él presta atención al mundo exterior y se da cuenta de que existe, es decir, se hace consciente de él. Freud da el nombre de yo a esta modificación del ello por el cual éste presta atención al mundo exterior. No sabemos cómo se efectúa la transformación del ello en yo, este proceso es uno de los grandes retos de la teoría freudiana. Podemos suponer que el impacto de la realidad externa como factor limitador desencadena un proceso de maduración que conduce a la aparición de las cualidades conscientes y racionales de la vida mental.

En primer lugar, la naturaleza material del yo es indiscutible por el sólo hecho de hallarse incorporado al sistema perceptivo de los órganos de los sentidos. En segundo lugar, el yo deriva de acuerdo con la concepción de Freud de la influencia de los estímulos materiales sobre el aparato pulsional. Según Freud no constituye más que una parte particularmente diferenciada del ello, algo así como un parachoques o un órgano de defensa situado entre el ello y el mundo real. En su actividad el yo no es libre, sino que depende a la vez del ello y del super yo, es decir, de lo biológico y lo social; el psicoanálisis, por consiguiente, pone en tela de juicio el libre arbitrio y su concepción de éste podría formularse con la frase de

Engels: la libertad de la voluntad no significa, sino la capacidad de decidir con conocimiento de causa.

Según Freud, el yo tiene la misión de moderar las exigencias del ello y de buscarles satisfacción de acuerdo con las posibilidades reales. Con otras palabras, el yo opone el principio de realidad, al principio de placer del ello. El yo se desarrolla dentro del ello como medio de hallar satisfacción a los impulsos de éste último en el mundo exterior. En general para Freud el yo se encarga de realizar los deseos del ello, y cumple su cometido cuando consigue crear las condiciones en que esos deseos pueden satisfacerse lo mejor posible. Se podría comparar la relación del yo con el ello con la que existe entre un jinete y su caballo. El caballo aporta la fuerza motriz y el jinete es libre de decidir a dónde se dirigen. Pero en las relaciones del yo con el ello nos encontramos demasiado a menudo con la situación menos armoniosa en que el jinete se ve obligado a llevar a su caballo en la dirección que éste último prefiere.

Las principales características del yo, según Freud pueden resumirse como sigue: el yo es el mediador entre el ello y la realidad exterior. Mientras su relación con el ello permanece a nivel inconsciente. El yo se rige por un principio de realidad que tiene en cuenta las posibilidades que ofrece el mundo exterior y que se opone al principio de placer del ello. Para obedecer a este principio de realidad, debe mantener también una censura de los procesos mentales que podrían ofender a los principios conscientes; el yo da a su contenido forma verbal.

¿Qué es el super yo?. El yo nace en los primeros años de vida, cuando los vínculos emocionales entre el niño y sus padres son más fuertes que nunca. El yo del niño pequeño es demasiado débil para enfrentarse sólo con las imperiosas exigencias del ello y necesita apoyarse en la autoridad paterna. Las órdenes y consejos de los padres, que le llegan al niño desde el exterior, se reproducen en su mente y se convierten en poderosos factores inhibidos; tiene lugar un proceso de identificación por el cual las actitudes de los padres y sus normas de conducta se incorporan a la mente del niño.

Este proceso es extremadamente complicado, análogo en cierto modo al proceso de adopción de los principios de una persona a quién se ama y se teme al mismo tiempo. Se produce a nivel inconsciente. Freud llama a este proceso, justamente, de introyección, de interiorización, por así decirlo, de la autoridad e influencia de los padres y de otras personas muy próximas al niño; estas actitudes paternas interiorizadas constituyen lo que Freud llama el super yo.

El super yo es, pues, una modificación del yo que tiene lugar cuando este último es demasiado débil para enfrentarse sólo con las exigencias del ello y con las de la realidad exterior. El super yo es como una representación mental de los padres y de otras personas, una representación repite Freud dotada de las exageradas cualidades que los padres poseen a los ojos del niño, es decir, omnisciencia, severidad, y en general todas las características de la autoridad indiscutible.

¿La teoría freudiana del super yo?. A primera vista puede parecer que la teoría freudiana del super yo, da una visión algo extraña del desarrollo de la vida mental. La identificación parcial del ego con los padres y otras personas y su adaptación a la idea exagerada que el niño tiene de la autoridad paterna parecen quizás una fantasía mitológica. Pero en realidad, todo se reduce a lo siguiente, de alguna manera aún no exactamente determinada, la influencia de los padres y de otras personas pervive al crecer el niño y juega un papel decisivo en su comportamiento adulto.

La idea del super yo es necesaria para explicar la persistencia en la vida adulta de principios infantiles, así como el carácter compulsivo de tantas formas de conducta que están por debajo de lo que racional y humanamente se podría esperar. Pensemos sólo en las acciones horribles a que se ven impulsados a veces los hombres, desde los nazis que se sentían obligados a exterminar a los judíos, hasta las innumerables crueldades cometidas por motivos religiosos y políticos y llevadas a cabo como un deber. La teoría freudiana del super yo nos induce a aceptar que muchas personas, sino la mayoría, llevan en sí, como parte integrante de su personalidad, ideas y modos de conducta que corresponden a la etapa irracional de la infancia y que continúan ejerciendo una influencia decisiva en su vida adulta.

Veamos ahora la imagen de la vida mental que nos ofrece la teoría freudiana. Más allá de la terminología especial en que está se presenta, tenemos la imagen de una interacción dinámica entre la vida mental y el mundo exterior, por lo cual la

primera se modifica para adaptarse a la realidad del mundo exterior. Freud llamó yo a la conciencia, al conocimiento mayor y más exacto de la realidad externa y a la capacidad de armonizar las necesidades interiores con las posibilidades exteriores de satisfacción.

Creo que la experiencia cotidiana es suficiente para demostrarnos que este tipo de desarrollo de la vida mental se produce realmente. Es un hecho evidente del desarrollo humano que los niños aprenden a adaptarse a las exigencias de la realidad externa y que sus cualidades racionales aumentan. La contribución de Freud consiste en haber hecho notar que se trata de una forma de desarrollo extremadamente compleja. Si la transición por la cual se superan la irracionalidad y la dependencia infantil fuera simplemente cuestión de ir adquiriendo cualidades racionales, adultas y autónomas, no habría necesidad alguna de investigación psicoanalítica.

El punto más cuestionado de la teoría freudiana es la relación entre los aspectos conscientes e inconscientes de la vida mental. Algunas veces se expone la teoría psicoanalítica presentando al yo exclusivamente como un instrumento con fines inconscientes, incapaz de ejercer ningún control independiente sobre ellos. Con otras palabras, parece como si la teoría freudiana afirmase que el yo racional está completamente dominado por objetivos emocionales e irracionales, y que sirve sólo para proporcionar a las fuerzas emocionales ciertas salidas al mundo exterior que no estén en abierta contradicción con los principios conscientes. Según esta interpretación el desarrollo de las cualidades racionales y conscientes de la vida

mental no implica ningún cambio cualitativo en el desarrollo mental. La mente consciente no sería entonces más que la prolongación de un substrato inconsciente, encargada de buscar cauces socialmente correctos para la expresión de las tendencias inconscientes.

Es cierto, que el hombre es mucho menos racional de lo que se piensa y que tiene tendencias a poner sus cualidades conscientes al servicio de objetivos irracionales. Pensemos hasta que punto la razón es esclava de la sin razón. Pero la psicología y concretamente el psicoanálisis indica que esta esclavitud no es total. El esclavo que no es consciente de su esclavitud y la acepta como cosa natural será siempre esclavo. La primera condición para la rebelión contra cualquier forma de esclavitud es el reconocimiento de que existe la esclavitud. Esto se aplica también a la sujeción del yo racional a fines irracionales y del yo al ello. Cuando el hombre se da cuenta, de que su yo racional sirve a fines irracionales ha dado el primer paso hacia la eliminación de esta servidumbre.

Ciertamente, "que Freud, aún subrayando la debilidad y la dependencia del yo, no se mostró totalmente pesimista en lo que respecta a la relación de éste con el ello. Censura a los psicoanalistas que exageran la debilidad del yo y hace notar que es susceptible de control psicológico. Para Freud en este punto es pertinente preguntarse cómo se puede conciliar este reconocimiento del poder del yo con la descripción que ha dado en *The ego and the id*; en este libro expuso la dependencia del yo, del ello y del super yo, así como, su impotencia y sumisión y el esfuerzo con que mantiene su superioridad sobre ellos. Esta idea ha tenido

amplia resonancia en la literatura psicoanalítica. Se ha insistido mucho en la debilidad del yo con respecto al ello y del elemento racional frente a las fuerzas demoníacas de nuestro interior; y hay una fuerte tendencia a convertir estas afirmaciones en base de una visión del mundo psicoanalítica; y precisamente los psicoanalistas que conocen mejor que nadie el papel de la represión deberían abstenerse de adoptar posiciones tan extremas y unilaterales."(41).

A pesar del tono pesimista de muchos de los escritos de Freud y la tendencia de la teoría psicoanalítica a presentar la naturaleza humana como básicamente inalterable, se reconoce el carácter cualitativo del desarrollo del yo. Autores como Fromm han reformulado la teoría psicoanalítica en términos sociales, lo que concuerda con la idea de que el yo presenta características que no pueden reducirse a impulsos del ello. "El problema clave de la psicología para Fromm es el tipo específico de la relación del hombre con el mundo y no el de la satisfacción o frustración per se de esta o aquella necesidad instintiva. Y para un psicoanalista ortodoxo como Jones, uno de los principios del psicoanálisis es que el hombre es, en todos los aspectos, un ser social y que la distinción que se ha intentado hacer entre psicología individual y psicología social es completamente ficticia. Esto significa que la mente del hombre se desarrolló sólo a causa de interacciones entre él y otros seres humanos, y que la idea de un individuo formado de otro modo es inconcebible."(42).

Es evidente que este tipo específico de relación del hombre con el mundo se puede observar en su conciencia social, en la conciencia de sus relaciones con los

demás y de sus responsabilidades para con ellos. Por desgracia, esta conciencia es aún muy débil en el hombre y muy influenciada por elementos irracionales procedentes de la niñez. Por ello, todo pensamiento científico debe partir del hecho de que los hombres no han superado los hábitos y modos de pensar de la infancia en muchos aspectos importantes de su actividad mental. Y sería un error creer que la teoría freudiana implica necesariamente una posición totalmente pesimista respecto a la capacidad del hombre para hacer frente a sus impulsos irracionales.

El yo racional del hombre, producto de la interacción entre las exigencias del mundo exterior, tiene la esperanza de ser capaz algún día de dominar esas fuerzas negativas interiores y dirigir las hacia fines positivos. El mismo Freud se opuso radicalmente a los psicoanalistas que tenían una idea demasiado pobre de estas posibilidades de la razón y sostuvo que, por débil que sea el yo en comparación con las fuerzas negativas o demoníacas de nuestro interior, el aumento de los conocimientos psicológicos ofrece mayores posibilidades de liberar al yo de su esclavitud de los deseos del ello; el yo pasará a ocupar el lugar del ello.

Ahora bien, no deja de ser interesante revisar la enorme influencia de Freud en la teoría de Habermas. Pero antes ocupémonos de la relación de Freud y la teoría crítica moderna. Sin duda hoy nos resulta difícil imaginar que el psicoanálisis de Freud y la teoría marxista fueran consideradas alguna vez como irreconciliablemente opuestas. El que ya no sean consideradas así, se debe en

buena medida a la obra de la primera escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm). Y mientras que Reich no logró obtener el reconocimiento para sus ideas dentro de los dos movimientos, los esfuerzos de Horkheimer, de Adorno, de Marcuse, y de Fromm por reconciliar a Freud y Marx lograron dicho reto en el ámbito de la teoría crítica moderna.

"En el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Horkheimer destacaba ya la necesidad de integrar a la psicología freudiana en la teoría marxista. En ese mismo número Fromm sentaba las bases de esa integración en su ensayo *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Socialpsychologie*, argumentaba que el psicoanálisis podía suministrar el eslabón perdido entre la superestructura ideológica y la infraestructura socioeconómica, pero para que ello fuere posible había que revisar los elementos biológicos y ahistóricos del pensamiento de Freud y en particular su teoría de los instintos."(43).

En los años de exilio de la escuela de Frankfurt en los Estados Unidos (1930), el interés por la reconciliación de Freud y Marx continuó, pero no exento de fisuras. Entre Fromm y los otros miembros de la escuela de Frankfurt se produjeron una serie de discrepancias fundamentales que culminaron en 1940 con la crítica de Horkheimer y Adorno al revisionismo de Fromm sobre la teoría de los instintos freudiana. Y en *Eros y Civilización* editado en 1955, Marcuse ponía aún más énfasis en la importancia del pensamiento de Freud en la construcción de la teoría crítica moderna.

¿Qué es, pues, lo que tanto le interesa a Habermas de la obra de Freud?. Para responder a esta pregunta, debemos señalar que su inclinación es marcadamente metodológica. De ahí que en su libro (Conocimiento e interés) introduzca la discusión sobre Freud explicando que el psicoanálisis es relevante para la teoría crítica como el único ejemplo tangible de una ciencia crítica moderna que incluya la autorreflexión y la reflexión metódica. Y tomando como punto de partida la obra de Larenzer, pasa a reconstruir el psicoanálisis como una teoría de la discusión distorsionada. Las conclusiones que Habermas extrae de esta reconstrucción son, en buena parte, epistemológicas, nos proporcionan una concepción más precisa de la lógica de una ciencia reflexiva y por tanto nos proveen de líneas rectoras para la construcción de una teoría crítica moderna.

Así pues, gracias a Habermas, podemos comenzar, no a leer, ni a interpretar, sino a comprender naturalmente transformándolo, el mundo filosófico y científico freudiano. Freud no dudó nunca que la psicología era una ciencia natural, incluso consideró posible en principio que la terapia psicoanalítica pudiera algún día ser sustituida por la psicofarmacología. Tras haber trabajado en fisiología una serie de años al principio de su carrera como médico, lo primero que intentó fue desarrollar la psicología como una rama de la neurofisiología. Aunque abandonó pronto este programa, retuvo mucho de la terminología neurofisiológica (cuantos de energía, tensión y descargas de energías) y presentó sus propios descubrimientos psicoanalíticos en un modelo de distribución de energías; en suma, consideraba su metapsicología como un marco de referencias para una ciencia estrictamente empírica.

Pero, ¿qué es lo que Habermas critica, retiene, y profundiza de Freud?. "Notemos como Habermas subraya que esta auto-comprensión fiscalista era claramente un malentendido. Freud no se dio cuenta de que la psicología en la medida en que se entiende a sí misma como ciencia experimental en sentido estricto, no puede darse por satisfecha con una terminología fiscalista que no conduce a hipótesis operacionales. El modelo de distribución de energía produce solamente la apariencia de que los enunciados psicoanalíticos se refieren a transformaciones de energía mensurables. Pero ni uno sólo de los enunciados relativos a relaciones cuantitativas, deducidos según el punto de vista de la economía de las pulsiones, ha sido jamás verificado experimentalmente. El modelo del aparato psíquico es concebido de forma tal que en el plano lingüístico queda sugerida la observabilidad de los acontecimientos a que hacen referencia los enunciados de la metapsicología; tal observabilidad ni se cumple de hecho, ni puede cumplirse."(44).

Precisemos con todo cuidado este argumento de Habermas. El error se hace obvio si examinamos más en detalle la base de la evidencia psicoanalítica, a saber, la experiencia clínica a la que Freud se refería constantemente al defender el status científico de su obra. El diálogo analítico entre el paciente y el profesional era la única base empírica para el desarrollo y comprobación cuasi-experimental de la teoría psicoanalítica, por tanto, el significado de sus conceptos y de sus hipótesis habrá de explicarse en conexión con la situación analítica y no en términos de un modelo energético que empíricamente es injustificable.

Habermas, por lo tanto, hace trabajar a Hegel sobre Freud, es decir, hace trabajar una transformación de la dialéctica hegeliana sobre la experiencia clínica psicoanalítica. Recordemos, que el marco metodológico que comprende las categorías fundamentales de la nueva disciplina freudiana, a saber, las construcciones conceptuales, las hipótesis sobre los complejos funcionales del aparato psíquico y sobre los mecanismos tanto de la génesis de síntomas como de la disolución de las compulsiones patológicas, es desarrollado inicialmente a partir de experiencias de la situación analítica y de la interpretación de los sueños, y posee un significado epistemológico y no sólo un significado relativo a la psicología experimental. En efecto, esas categorías y esos complejos no sólo han sido descubiertas bajo determinadas condiciones de una comunicación específicamente protegida, sino que no pueden ser explicados con independencia de ella. Las condiciones de la comunicación son, pues, las condiciones de posibilidad del conocimiento analítico para ambos interlocutores (lo mismo para el profesional que para el paciente).

A partir de aquí puede comenzar a aclararse el papel del pensamiento de Freud en Habermas. De acuerdo con estos desafíos, Habermas emprende una reconstrucción del psicoanálisis de Freud como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Para empezar, podríamos acercarnos al psicoanálisis como una forma especial de interpretación. El mismo Freud proyectó conscientemente la interpretación de los sueños según el modelo hermenéutico de la investigación filológica, comparándola a veces con la traducción de un autor extranjero. Pero los esfuerzos interpretativos del analista requieren una

hermenéutica ampliada, capaz de dar razón de una dimensión especial, como, por ejemplo, en el caso del contenido latente de las expresiones simbólicas y que es inaccesible al propio autor.

"Freud acuñó la frase territorio extranjero dentro de uno mismo para captar el carácter dual de este nuevo ámbito, ese carácter se refiere a la cosificación de algo que es, sin embargo, propiedad del sujeto mismo. En contraste con las hermenéuticas normales, la interpretación psicoanalítica versa, pues, sobre textos que expresan y a la vez ocultan los autoengaños de su autor. Su crítica (la que la interpretación psicoanalítica ejerce) elimina defectos no accidentales. Las omisiones y deformaciones que suprime tienen una función sistemática, pues, un texto así alterado sólo puede ser adecuadamente comprendido en su sentido una vez que se ha logrado explicar el sentido de la alteración misma. Esto caracteriza la tarea específica de una hermenéutica que no puede limitarse al modo de proceder de la filología, sino que une el análisis lingüístico con la investigación psicológica de conexiones causales."(45).

Y tal "como subraya Wittgenstein en su explicación de los juegos de lenguaje, la gramática del lenguaje ordinario gobierna no solamente la conexión de símbolos lingüísticos, sino también el entretnejimiento de habla, de acción y de expresión corporal. En un juego de lenguaje que funciona normalmente, estas diferentes clases de expresiones son complementarias. En los casos patológicos, sin embargo, ya no se ajustan las unas a las otras; las acciones y las expresiones no verbales desmienten lo que expresamente se afirma. El sujeto agente, o no se

percata de la discrepancia o no es capaz de entenderla. No obstante, las expresiones sintomáticas (tales como los pensamientos obsesivos, las compulsiones a la repetición, los síntomas corporales de histeria) son expresiones del sujeto y como tales no pueden ser despachadas como accidentes, es decir, no puede ser negado a la larga su carácter simbólico que las identifica como partes escindidas de un plexo simbólico. Son las cicatrices de un texto alterado ante el cual el autor se encuentra como ante un texto incomprensible para él. La hermenéutica profunda que Freud desarrolló para abordar tales textos se basa en perspectivas teóricas y en reglas técnicas que van más allá de las competencias normales de un hablante de un lenguaje natural."(46).

Así la tesis de Habermas es que un desarrollo pleno y consistente de la base teórica del psicoanálisis exigiría una teoría general de la competencia comunicativa. Tal teoría no solamente tendría que explicar las condiciones estructurales de la comunicación normal (no distorsionada), sino que también tendría que proporcionar una explicación evolutiva de la adquisición de la competencia comunicativa, así como de las condiciones bajo las que se produce las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Freud no construyó una teoría explícita de la comunicación normal, Habermas ha dedicado buena parte de sus energías en los últimos años a dicha tarea; la metapsicología de Freud, una vez depurada de sus arreos neurofisiológicos puede ser reconstruida como una teoría de la comunicación distorsionada.

La tarea es enorme, con el desarrollo y evolución de las sociedades modernas, las fuerzas de la racionalización instrumental y de la diferenciación del sistema, han demostrado ser superiores a las fuerzas de la racionalización comunicativa. Y por supuesto, las fuerzas emancipadoras que surgen y adoptan formas de movimientos sociales, como el de las organizaciones no gubernamentales y los movimientos contraculturales, no han podido frenar dicha tendencia. Exceptuando los fenómenos marginales como el arte y los movimientos contraculturales, la idea de la razón emancipadora se ha cancelado de los procesos de racionalización social.

riesgo de colapsarse), pero por otro lado, tampoco se encuentra en condiciones de proseguir su desarrollo. Entonces, cabe preguntarnos, ¿el Estado social habría llegado a un callejón sin salida?. ¡De ser cierto esto!, tendríamos que concluir que con el desmantelamiento del Estado social se derrumbarían las bases materiales de los sistemas democráticos, y con ello, las sociedades cerradas bajo el imperio de la razón instrumental, terminarían por absorber a las pocas sociedades democráticas avanzadas que aún sobreviven.

Y con esto vamos de paradoja en paradoja. Los sistemas capitalistas modernos han demostrado que funcionan mejor bajo los sistemas democráticos. Los tres modelos de Estado creados en el siglo que finaliza, el burocrático-colectivista (soviético); el corporativo-autoritario (fascista); y el social-demócrata de los años 50 (centro-europeo) han llegado a su fin, y en el firmamento no se observa qué modelos podrían sustituirlos. Estamos en un impasse sin precedentes. Arrastrados hacia una rotación en el vacío. ¡Ni optimismo ni pesimismo, sino trágico!. La dialéctica hegeliana muestra como la autonomía puede convertirse en dependencia; la emancipación en opresión; y la racionalidad en irracionalidad.

Ni que decir de la forma como se materializa la actual crisis mundial en los países en desarrollo. En América latina, Africa, y Asia cada vez se habla menos de desarrollo nacional y más de integración en el mercado mundial, pero en este proceso de globalización dentro del sistema neoliberal, el tercer mundo está excluido, porque no puede competir en el mercado mundial. Y los excluidos del mercado mundial están abocados a la muerte lenta o ha convertirse en

maquiladores o exportadores de insumos. Esta situación es la más dramática de las que han padecido los países pobres: entregados a su propia suerte, sin voz ni voto, con niveles de miseria sin precedentes en su historia, y sin una luz en el horizonte.

En suma millones de pobres, de hambrientos, de desnutridos y de desvalidos, miles de inmolados o víctimas torturados por gobiernos opresores en franco proceso de descomposición total, y todo un mundo de soledad y dolor, convierten en una burla lo que debería ser la existencia humana. Sin embargo, los místicos claman: hoy en día son necesarias más que nunca prudencia y paciencia; ni esperanza ni desesperación; la vida es un don maravilloso, y es preciso vivirla con la mayor intensidad y plenitud.

Pero volvamos a la cuestión central; precisamente, esta complejidad subyace en la obra de Weber. El complejo de problemas que se nos plantea es extraordinariamente denso y exige el desarrollo de todo un grupo de teorías. Ante todo, se trata de problemas filosóficos, científicos, y lógicos relacionados con la presencia del individuo en la sociedad, así como con la dialéctica relacionada con él, y la necesidad que resulta de las determinantes sociales. Es éste un problema que posee en la obra de Weber un sólido fundamento teórico; después surgen, sin embargo, cuestiones más descuidadas que deben considerarse desde la base.

Aquí se trata ante todo del problema de la responsabilidad, que presenta un aspecto sociológico, psicológico, y stricto sensu moral; y, finalmente, del problema

de las situaciones conflictivas, y la modificación del problema de la responsabilidad relacionada con aquel. Por ello, justamente, los estudios de Weber contienen una serie de conflictos y aporías sin resolver. Una razón es, por ejemplo, que con el desencantamiento del mundo moderno como resultado inevitable de los procesos de modernización que destruyen los fundamentos del mundo tradicional, nos sentimos arrojados al vacío. En consecuencia para Weber, debemos elegir entre los dioses o los demonios a quien seguir. O tal vez nuestro error fue no haber inventado un nuevo Dios; el Dios de la modernidad diría Nietzsche.

Ahora bien, para Habermas esta lógica weberiana conduce al relativismo y al decisionismo tan propios de nuestra época. Pero reconoce que existen también en Weber sugerencias de otras posibilidades históricas, de otras formas de racionalización. Ciertamente, Weber no se rinde ante la tentación de aceptar que existe una realidad histórica inexorable, es decir, que el dominio de la naturaleza por el hombre, también se convierte en el dominio de unos cuantos hombres sobre todos los demás hombres, y en última instancia en una pesadilla de autodomínio.

Por ello, los estudios de Weber sobre el triunfo de la razón instrumental en el mundo occidental moderno se interrelacionan con los estudios sobre la alienación de Hegel, con el análisis de la cosificación de Marx, con la teoría del inconsciente de Freud, con la doctrina de la reificación de Lukács, y con los ensayos del pensamiento calculador (encuadramiento) de Heidegger.

Asimismo, cabe advertir que Horkheimer y Adorno, fueron firmes oponentes de Heidegger, sin embargo, se da una sorprendente afinidad entre ellos en los análisis que hacen del destino de la racionalidad occidental. Con otras palabras, existe una fina línea que separa al análisis de la racionalidad instrumental de Horkheimer y Adorno del análisis que Heidegger hace del pensamiento calculador (encuadramiento), la esencia de la tecnología, y que él consideraba como la esencia oculta de la metafísica occidental.

Conviene ahora, ante todo, que reflexionemos sobre las causas que permitieron la creación de la teoría crítica en los años 30. Para la construcción de la teoría crítica de la primera generación de la escuela de Frankfurt fueron determinantes tres experiencias históricas y que convergen en un desencanto con las expectativas marxistas revolucionarias, a saber:

1. El sistema soviético confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada de la sociedad, asimismo, el gobierno estalinista confirmaba en particular las críticas de Rosa Luxemburgo a la teoría de la organización de Lenin, y a los fundamentos que esta tenía en la filosofía de la historia;
2. El fascismo demostraba la capacidad de las sociedades capitalistas para responder en situaciones de crisis al peligro de un cambio revolucionario con la reestructuración del subsistema político, y sobre todo para absorber el activismo y la resistencia de los movimientos sociales;
3. Por último, el desarrollo capitalista en los Estados Unidos demostraba de una forma distinta la fuerza integradora del capitalismo; sin necesidad de la represión

abierta, la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los imperativos del status quo.

Vemos, por tanto, que la perversión soviética del contenido humano del socialismo marxista, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades capitalistas; y la capacidad de integración y estabilización social que demuestra tener la racionalización instrumental cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural –eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años 30- (estas experiencias contrastan con los supuestos fundamentales de la teoría de la cosificación que Lukács había expuesto a principios de los años 20).

He aquí las razones por las que Horkheimer y Adorno, no sólo se apoderaron de la tesis de Weber y la refinaron, sino que la radicalizaron y la generalizaron. Aceptan que las semillas del triunfo de la racionalidad instrumental se encuentran ya contenidas en los orígenes de la racionalidad occidental (en lo que ellos denominan como la lógica de la identidad). La lógica oculta de esta forma de racionalización es una lógica de un dominio y represión que va en aumento; Horkheimer y especialmente Adorno, en sus últimos escritos, se acercan mucho a mantener tal inexorabilidad histórica.

Con todo, era algo característico de la escuela de Frankfurt de la primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse) oponer a la racionalidad instrumental, la idea de una razón emancipadora dinámica que Hegel denominó *vernunft* (aunque

estuviera deconstruyendo este concepto de razón). Sin embargo, la apelación a la vernunft, a la razón emancipadora que se actualiza dinámicamente a través de la historia, se hizo cada vez menos convincente a la luz de los catastróficos acontecimientos del siglo XX.

Por tanto, Adorno en sus últimos escritos, oscila entre un desesperante pesimismo cultural al interior del cual una teoría crítica con una intención emancipadora dinámica no constituye ya una posibilidad histórica real, ni mucho menos la esperanza de que exista aún una nueva estética de la reconciliación. El arte vanguardista aparece como una cifra prefigurativa de redención; sin duda como el último testigo de la vernunft en un mundo completamente racionalizado instrumentalmente y burocratizado.

Aquí radica el problema. Horkheimer y Adorno consideraban desde la perspectiva de una crítica generalizada de la racionalidad instrumental, que el carácter y destino de la filosofía moderna forman parte del problema de la modernidad. Habermas, por el contrario, estima que la tarea de la filosofía moderna era apropiarse de los desarrollos más prometedores de la filosofía, de la ciencia, y de la lógica e integrarlos en la teoría crítica moderna.

Pero una teoría crítica moderna sin contenido empírico podría degenerar en un gesto retórico vacío. Existía el problema real de que la teoría crítica moderna pudiera retroceder al tipo de criticismo que Marx combatió vigorosamente al alejarse de los jóvenes hegelianos, para dar cuenta de un modo más empírico de

la economía política. De hecho, Habermas interpretó las conclusiones de Horkheimer y Adorno como una profundización de la tesis weberiana del desencantamiento del mundo occidental, como el triunfo de la razón instrumental, y no como el triunfo de la razón emancipadora dinámica; es decir, del retrato de la época moderna como una jaula de hierro.

De este modo, para resolver las aporías de la obra de Horkheimer y Adorno (La dialéctica de la ilustración), y para enfrentar al desafío de Weber por construir una teoría crítica emancipadora, Habermas considera que el problema central es la reconstrucción de la cuestión de la racionalidad, y los procesos de racionalización; y tiene razón Habermas, sin duda, el eje alrededor del cual se articula la obra de Weber es su teoría de la racionalidad. Finalmente, no perdamos de vista el hecho de que a Habermas se debe un análisis profundo de la esencia de la modernización como un proceso de racionalización en el que se determinan las tendencias y las leyes de su desarrollo, así como de sus patologías.

Merece la pena destacar que existía otro gran dilema, y que no podía pasarse por alto. La primera generación de la escuela de Frankfurt, y su teoría crítica se identificaba plenamente con el legado marxista. Esta herencia se reafirmó en los primeros años de la fundación del Instituto de Frankfurt. Su programa proclamaba una nueva integración de la teoría y de la praxis, a partir de la economía, pero muy pronto este nuevo determinismo llevó a la escuela de Frankfurt a un callejón sin salida, y la teoría crítica desde 1940 hasta 1960 inexorablemente se encauzó en una dirección diferente de la perspectiva marxista.

Es decir, la preocupación al interior de la teoría crítica por desarrollar una crítica sustantiva de la economía era cada vez menor. Sencillamente la posibilidad de que sucediera algo similar a la revolución socialista que Marx imaginará se tornaba cada vez más imposible, y por el contrario surgió el fascismo; la gran resistencia del capitalismo tardío mediante una cultura de masas (la cosificación); y la perversión exacerbada del marxismo en la Unión Soviética

Precisamente por ello, el libro de Adorno (La dialéctica negativa) culminó este proceso de revisión y renovación del marxismo. Había que librar a la teoría crítica de los errores del legado marxista. El análisis que hizo Marx de la sociedad capitalista del siglo XIX, no era ya adecuado para explicar a las sociedades tecnológicas avanzadas del siglo XX. Sin embargo, el hecho de que Adorno rechazará desarrollar una teoría crítica moderna, y prefiriera construir una dialéctica negativa amenazaba la función diagnóstico-explicativo inicial de la teoría crítica.

Reconozcamos que la teoría crítica con todo y los errores derivados del legado marxista, se había distinguido, por su disponibilidad para especificar aquellas potencialidades reales de una situación concreta que pudiera fomentar los procesos de la emancipación humana, y por la posibilidad de una comprensión científica de la sociedad contemporánea, p.ej., en especial, la teoría de la cosificación que Lukács había expuesto a principios de los años veinte.

Siendo así, difícilmente nos asombra que, la teoría marxista sea esencialmente una teoría crítica. Es a la vez un análisis, por una parte, de la dinámica de la economía capitalista sujeta a crisis cíclicas, y una crítica de la ideología; por otra parte, es una teoría empírica y la conciencia crítica de la práctica revolucionaria. Pero sólo se torna práctica despertando la conciencia de clase, e induciendo con ese fin un proceso de auto-comprensión.

Es decir, "la crítica concreta que Marx hizo de la economía capitalista trasciende el estrecho marco categorial de la teoría clásica. Sus análisis empíricos integran de forma esencial la estructura de la interacción simbólica y el papel de la tradición cultural. A esta dimensión pertenecen las configuraciones de la conciencia que Marx llamó ideología, así como la crítica reflexiva de las mismas, la formación de la conciencia de clase, y la expresión de ésta en la práctica revolucionaria. En esta lectura, que es esencialmente la de Habermas, se da en la obra de Marx una tensión básica, nunca resuelta entre el reductivismo y el cientificismo dialéctico de su investigación social concreta."(5).

Desde los días de la segunda internacional esa ambigüedad quedó resuelta en el marxismo oficial mediante una concentración casi exclusivamente en el lado cientificista de la obra de Marx. Hayek usa el término cientificismo para designar la servil imitación de los métodos y el lenguaje de las ciencias naturales. El materialismo dialéctico se convirtió en una ontología general de la naturaleza, de la historia, y del pensamiento que capacitaba a sus partidarios para descubrir las leyes que se ocultan tras los fenómenos, es decir, el conocimiento de las leyes del

movimiento de la sociedad, y de la historia hacen posible la predicción de los procesos sociales.

Así pudo ser utilizado para legitimar partidos políticos, y una administración tecnocrática de la sociedad. La ideología como caso particular de la dependencia general del pensamiento con respecto a la materia, perdía la relación interna con la crítica y con la emancipación que tenía para Marx. La crítica de la economía política, considerada como una ciencia determinista de las leyes de hierro del desarrollo e inevitable caída del capitalismo, pudo ser utilizada para legitimar la separación entre práctica revolucionaria y formación de la conciencia de clase en una variedad de formas que van desde el activismo de vanguardia hasta el quietismo oportunista.

Sin embargo, desde principios de los años 20, los neomarxistas han tendido a adoptar un punto de vista diferente. Weber en sus análisis de la racionalización progresiva de la vida moderna había articulado un problema que se iba a convertir en la preocupación central del neomarxismo. Con el concepto de racionalización trataba de captar todo un complejo de tendencias relacionadas con el progreso científico y técnico, pero sobre todo, de sus efectos sobre la trama institucional de las sociedades tradicionales y modernas.

Dichas tendencias incluían la extensión de las áreas de la sociedad sujetas a los criterios de la decisión racional tales "como la actividad económica, el derecho civil, y la autoridad burocrática, el mismo progreso de la industrialización y las

consecuencias de este progreso como la urbanización de las formas de vida, la mismísima burocratización de la administración y la expansión del control burocrático, la radicalísima devaluación de la tradición, y la progresiva secularización y desencantamiento del mundo occidental. Pese a que los sentimientos de Weber frente a este proceso fueron ambiguos, él lo consideraba como irreversible. El hombre moderno estaba condenado a vivir en un estuche de servidumbre; una revolución socialista sólo podía conducir a una ulterior ampliación del control burocrático."(6).

Es claro, que las conclusiones de Weber representaban un gran desafío para la teoría marxista, especialmente en su forma científicista. Lukács respondía a principios de los años 20, tratando de integrar el análisis del proceso de racionalización y de burocratización en la crítica de la economía política. Lukács reinterpretaba la racionalización en términos de reificación de la conciencia y la hacía derivar del fetichismo de la mercancía que Marx había analizado en su obra (El capital). De esta forma, la racionalización podía ser considerada como una consecuencia de la universalización de la forma mercancía en la sociedad capitalista. Y siendo esto así, el resquebrajamiento interno del capitalismo sería el que crease la posibilidad de superar la reificación de la conciencia; dadas estas circunstancias, las conclusiones pesimistas de Weber no estaban justificadas, según Lukács.

Es importante destacar que el reconocimiento de las funciones que el fetichismo de la mercancía cumplía en la sociedad capitalista era compartido por los

miembros de la escuela de Frankfurt a principios de los años 30, pero con un evidente desplazamiento del énfasis economicista. Cuestionaban el supuesto de que el propio desarrollo interno del capitalismo paradójicamente fuese a crear no sólo las condiciones objetivas, sino también las condiciones subjetivas para una transformación de la sociedad capitalista.

Horkheimer, Adorno, y Marcuse "insistían en la necesidad de buscar el eslabón perdido entre la crítica marxista de la economía política y la teoría de la revolución marxista mediante la integración sistemática de las dimensiones socioculturales pasadas por alto por el marxismo mecanicista. El capitalismo posterior a la primera guerra mundial ya no era el capitalismo liberal clásico. El crecimiento del Estado intervencionista, la progresiva racionalización instrumental y la burocratización de las instituciones, la creciente interdependencia de la ciencia y la tecnología, y la reificación de la conciencia eran los aspectos de una formación social cuyo análisis exigía un ulterior desarrollo del pensamiento de Marx."(7).

Habermas sostiene que el análisis de Marx es más relevante en las primeras fases del desarrollo de las sociedades capitalistas. En estas fases los mecanismos económicos que Marx identificaba tienden a ser efectivamente importantes. Sin embargo, no sólo existe un mecanismo directivo, la economía en las sociedades modernas, sino dos. Y el segundo, el aparato administrativo del poder, no fue captado por Marx de un modo satisfactorio. En parte, por esta razón, el marxismo ortodoxo no puede explicar algunos de los fenómenos claves del capitalismo tardío donde se mantiene la democracia parlamentaria moderna, y las reformas

para el bienestar social; democracia parlamentaria moderna, y reformas bienestarristas que producen una decisiva intervención del Estado social en la economía y en la vida pública.

Nos encontramos, por tanto, con que Horkheimer y Adorno en su libro (*La dialéctica de la ilustración*), articularon con claridad las revisiones del marco categorial de la teoría marxista que se habían emprendido desde Lukács. Para Marx la superación de la filosofía como filosofía eran precondición para el establecimiento de la crítica como ciencia. Para Horkheimer y Adorno, por el contrario, la superación del cientificismo era precondición para el establecimiento de la teoría marxista como crítica. El idealismo filosófico, en el que los ideales de la razón y de la libertad permanecían vivos, aunque de forma distorsionada, debía ser sustituido por el materialismo científico, como principal baluarte del pensamiento crítico.

La "crítica de la razón instrumental se convirtió en la tarea clave de la teoría crítica, ya que, al crear la posibilidad objetiva de una sociedad verdaderamente humana, el control progresivo sobre la naturaleza mediante la ciencia y la tecnología transformaba simultáneamente a los sujetos potenciales de la emancipación. La reificación de la conciencia fue el precio que hubo de pagarse por la liberación progresiva respecto a la necesidad material. Para Horkheimer y Adorno la emancipación humana sólo podía ser concebida como una ruptura radical con la racionalidad formal y con el pensamiento instrumental."(8).

De igual manera, Marcuse en los años 70, ha convertido el contenido político de la razón técnica en punto de partida de su crítica al capitalismo tardío. Para Marcuse la racionalidad formal tiene implicaciones sustantivas específicas. No solamente impide la reflexión sobre los intereses sociales que determinan la aplicación de las técnicas, sino que se reduce por su misma estructura a relaciones de posible control técnico. La ciencia y la tecnología al convertirse en la principal fuerza productiva lejos de emancipar al hombre lo esclavizan y cosifican.

En palabras de Marcuse: "El propio concepto de razón técnica es tal vez ideología. No sólo su aplicación, sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres, un dominio metódico, científico, calculado, y calculante. No es que determinados fines e intereses de la dominación sólo se avengan a la técnica a posteriori y desde fuera, sino que entran ya en la construcción misma del aparato técnico; la técnica es siempre un proyecto histórico. En él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres, y con las cosas; un tal propósito de dominio es material y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica."(9).

El punto crucial es el siguiente: La intrínseca relación de la razón técnica con el dominio sobre los hombres muestra que lo que Weber llamaba la racionalización realiza no la racionalidad, en tanto que tal, sino en nombre de la racionalidad, una forma específica de no confesado dominio político. Este dominio político permanece no confesado, porque el crecimiento institucionalizado de las fuerzas de producción fruto del progreso científico y técnico, se convierte en la base de la

legitimación del sistema social vigente, es decir, las relaciones de producción existentes se presentan a sí mismas como la forma organizativa técnicamente necesarias de una sociedad racionalizada instrumentalmente.

Marcuse escribe: "En este universo la tecnología suministra también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de realizar la autonomía, la capacidad de determinar nuestra propia existencia. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica respalda de ese modo la legalidad del dominio, en lugar de eliminarlo, y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional."(10).

De esta forma, la razón pierde su función como estándar crítico con que mediar la organización existente de la sociedad; se convierte en base ideológica de su legitimación y en su instrumento para su perfeccionamiento. Los apologistas de la sociedad capitalista lo único que pueden decir, en el peor de los casos, es que la sociedad está mal programada. La conclusión de Marcuse, igual que la de Horkheimer y Adorno es que la emancipación humana exige una ruptura radical con el pensamiento unidimensional. En este sentido Habermas esta de acuerdo con la necesidad de una crítica de la razón instrumental que devuelva a la teoría crítica moderna su dimensión filosófica.

En pocas palabras, el progreso científico y técnico no conduce per se a la emancipación humana, al control autoconsciente del proceso de la vida social. El marco institucional, la organización de las relaciones sociales, no es de forma inmediata un estadio del desarrollo humano, sino una relación social de fuerzas, es decir, el poder de una clase sobre otra. Por tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas, la sustitución de los hombres por las máquinas, la liberación de la sociedad respecto de la crudeza de la naturaleza, no significa la disminución de la opresión, ni mucho menos la sustitución de las relaciones de dominación por las relaciones comunicativas emancipadoras: no significa que la sociedad quede emancipada de la fuerza social que la oprime.

Vale la pena considerar este punto más de cerca. En efecto, Habermas insiste y señala que la racionalización no es emancipación. El crecimiento de las fuerzas productivas y de la eficiencia administrativa no conduce de por sí a la sustitución de las instituciones basadas en la fuerza, por una organización de las relaciones sociales libre de dominación. Una cosa son los ideales de sometimiento técnico de la naturaleza y otra cosa muy distinta la aspiración de la sociedad civil a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social. Habermas también difiere radicalmente de los medios para realizar ambas cosas. Para él es de decisiva importancia dentro de la teoría crítica moderna que las diferentes dimensiones de la práctica social se hagan explícitas; sólo así podremos comprender su interdependencia.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

El propio Habermas en apoyo de su tesis sostiene que la escuela de Frankfurt fue demasiado unilateral en este punto. Y agrega lo que necesitamos no es una crítica de la ciencia y de la tecnología como tales, sino una crítica de su totalización y de su identificación con el todo de la racionalidad instrumental. Para ello, hay que distinguir entre las distintas formas de razón y de racionalización. En particular, la noción de racionalidad que caracteriza al medio de la interacción social debe ser rescatada de las restricciones que el positivismo impone a las ciencias comprensivas. Una crítica de la epistemología positivista y el desarrollo de una teoría del conocimiento atenta a los diferentes intereses a los que el conocimiento puede servir, se convierte, en tarea necesaria para una teoría crítica moderna.

Por ello, Habermas en su obra (*Conocimiento e interés*, 1968), al igual que en sus demás libros no sólo se ocupa de la disolución y absorción de la teoría del conocimiento en la teoría de la ciencia, desde Kant a Marx, sino que también reconstruye las ideas de grandes pensadores como Weber, Dilthey, y Freud. A su juicio iniciaron cada uno en una esfera distinta de investigación, la reflexión radicalizada de las ciencias. Pero reconoce que cada uno de ellos acabó malinterpretando en términos cientificistas su propia obra; y al ser presos del hechizo del positivismo, no lograron percatarse del potencial epistemológico que sus propias reflexiones habían desencadenado.

Ello hizo que Habermas dedicara lo mejor de su vida intelectual a sacar a la luz ese potencial intelectual y desarrollarlo en una teoría de los intereses cognoscitivos. Teniendo en cuenta su importancia dentro de la teoría social

moderna la estudiaremos en detalle. En la sección I, incluiremos un preámbulo; en la sección II, analizaremos el interés cognoscitivo-técnico; en la sección III, estudiaremos el interés cognoscitivo-práctico; y en la sección IV abordaremos el interés cognoscitivo-emancipatorio.

1

Preámbulo.

Empecemos, por supuesto con el propio positivismo. En los años 60, el positivismo del siglo XIX, que había sido cuidadosamente reestructurado y renovado por los neopositivistas lógicos, se encontraba en crisis. Sin embargo, no puede subestimarse la influencia y el dominio que ejerció en la vida intelectual y cultural. Habermas destaca la fuerza con que limitó y restringió la esfera de la racionalidad. La razón, desde esta perspectiva positivista, puede explicar hasta cierto punto el mundo natural y social. Es capaz de distinguir regularidades nomológicas, de descubrir y de predecir las consecuencias empíricas de diferentes cursos de acción; puede también valorar los procedimientos de decisión racional y calcular los medios para alcanzar fines específicos.

Pero ¡mucho cuidado!, según ya dijimos justificar los medios, los fines, o garantizar normas universales trasciende el ámbito de la razón. Con todo, no podemos rendirnos frente a esta limitación de la razón. Así Habermas lleno de prometeano entusiasmo pudo formular su famosa tesis programática: Si

aceptamos esta impotencia de la razón, entonces rechazamos el tipo de reflexión crítica dónde, a través, de una profunda explicación y comprensión de los procesos sociales, la teoría crítica moderna pretende liberar a la razón de las formas ocultas de dominio y represión.

Por ello, Habermas en su libro (Conocimiento e interés) pretende, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde el horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la experiencia perdida de la reflexión; porque el positivismo, es eso, el renegar de la reflexión.

Recordemos que la época en que Habermas publicó (Conocimiento e interés), estaba marcada por una renovada rebeldía contra la filosofía especulativa (el fin de la filosofía, era una inquietud que compartieron pensadores como Feuerbach, Marx, y Engels), y en particular contra la historiografía filosófica especulativa y moralizante. Así pues, esta obra atrajo de inmediato la atención de los círculos intelectuales; Habermas había tocado cuestiones fundamentales que preocupaban a los estudiosos de la teoría crítica moderna. Había propuesto una interpretación, construcción, y reconstrucción audaz de la filosofía, de la ciencia, y de la lógica que abarcaba a Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Nietzsche, Pierce, Comte, Weber, y Freud.

Habermas había finalmente integrado su estudio filosófico, científico, y lógico con un minucioso examen sistemático de los intereses cognoscitivos básicos y las diferentes formas de conocimiento que los rigen, así como de las relaciones que tienen estos intereses cognoscitivos con las dimensiones de la existencia social, y las acciones humanas; y por supuesto, contra los positivistas e historicistas, proponía la construcción de una teoría crítica moderna que rescatase la olvidada experiencia de la autorreflexión y reflexión emancipadora.

No era extraño el que Habermas propusiera una teoría crítica moderna. Sin embargo, aunque muchos estuvieran convencidos de que tal empresa era posible, otros eran escépticos acerca de su realización sustantiva. La tradición positivista y la historicista no sólo habían puesto en duda la misma posibilidad de tal ciencia, sino que también la primera generación de la propia escuela de Frankfurt había expresado su escepticismo. En este sentido, cuando Habermas bosqueja la fisonomía de la teoría crítica moderna, dirigió principalmente su atención hacia la idea o a la posibilidad de tal disciplina, no a su desarrollo sustantivo; por el contrario, cuando Kant comenzó su proyecto crítico y adoptó la cuestión de la metafísica, se dio cuenta de que no necesitaba preguntarse en primer lugar, si tal asignatura era posible y como era posible.

De ahí, que Guiddens escribiera: "Una de las razones por las que la obra de Habermas atrajo tanta atención es que no abogaba sólo por la importancia contemporánea, y por la validez de un tema principal de la tradición idealista alemana, sino que luchaba por reivindicar, y revitalizar un tema que ha sido

también central para la filosofía occidental. Este tema está ejemplificado en el retrato platónico socrático; Sócrates en sus palabras y actos incorpora la convicción básica de que existe un tipo de autorreflexión y reflexión que pueden liberarnos de la tiranía y de la esclavitud de la falsa opinión (dóxa)."(11).

Habermas se encuentra también en la tradición socrática al vincular la autorreflexión y la reflexión con el diálogo. Porque sólo en y a través del diálogo puede llegarse a la auto-comprensión y a la comprensión. Si el diálogo no ha de ser un impotente ideal vacío, entonces una transformación y reconstrucción de las instituciones y prácticas sociales en las que se encuentra incorporada la comunicación dialógica se convierte en imperativo práctico.

Sin duda, "lo anterior resume las cuestiones que se encuentran en el núcleo del proyecto de Habermas. Una teoría de la racionalización requiere no sólo de la construcción de conceptos para poder examinar de un modo sistemático el carácter y los diferentes modos que existen de racionalidad, sino también para poder explicar como están incorporadas concretamente en la vida social y cultural. Tal teoría debe ser tanto sincrónica como diacrónica. Hablar de la patología de la modernidad, y de la realización deformada de la razón instrumental en la historia presupone un estándar normativo para juzgar lo que es patológico y deformado."(12).

Así pues, ¿podemos conseguir todavía, en nuestros días, una justificación racional de los estándares normativos universales? ¿o nos enfrentamos con el relativismo,

el decisionismo, o el emotivismo que sostienen que las normas universales son en último término arbitrarias y trascienden toda justificación racional; sin duda, estas cuestiones se convirtieron en claves para Habermas. La misma posibilidad de una teoría crítica moderna con el intento práctico de promover la emancipación humana depende de dar una respuesta afirmativa a la primera cuestión, y una respuesta negativa a la segunda cuestión.

Sin duda, existían muchas sugerencias sobre como podría construirse la teoría crítica moderna, y sobre el programa de investigación para su desarrollo. Pero no se había progresado en su articulación sistemática. Recordemos que Marx había intentado forjar una nueva síntesis dialéctica de la filosofía y de la comprensión científica de la sociedad capitalista. Habermas en su libro (*Conocimiento e interés*), toma el reto y presenta el primer esbozo de tal síntesis sistemática; antes en 1965 en la Universidad de Frankfurt habla expuesto la noción de intereses cognoscitivos rectores del conocimiento, por vía de una contraposición con la teoría dominante, tanto en la filosofía clásica, como en el positivismo moderno.

Estas dos orientaciones (la filosofía clásica y el positivismo moderno), aparentemente contradictorias, poseen ciertos rasgos esenciales en común. En primer lugar, la teoría como contemplación del cosmos comparte con las ciencias, tal como éstas son entendidas por el positivismo, un compromiso con la actitud teórica que libera a aquellos que la adoptan, de los contextos dogmáticos y de la influencia perturbadora que ejercen los intereses naturales de la vida. En segundo lugar, ambas disciplinas pretenden describir teóricamente el universo en su orden

legaliforme, tal como es, en sus fenómenos últimos, pese a sus idealismos y mecanicismos inherentes.

Pero, aunque comparten "una misma actitud teórica la separación de conocimiento e interés, y el supuesto ontológico básico de un mundo estructurado, autosuficiente; y cuya descripción sería tarea de la teoría, difieren en la cuestión de la eficacia práctica de la teoría. Con otras palabras, la conexión tradicional de teoría y cosmos, no tienen correspondencia en la teoría positivista del conocimiento. Asimismo, la concepción de la filosofía clásica, de la teoría como proceso de cultivo de la persona —ya sea en la forma clásica de la influencia de la teoría sobre el comportamiento en la vida mediante la asimilación del alma al orden y proporción del cosmos, o en su versión moderna de la formación, entre los teóricos, de un modo de vida reflexivo e ilustrado—, se ha vuelto apócrifa."(13).

En la crítica de las concepciones clásicas y positivistas de la teoría, Habermas se concentra en su común objetivismo; para ambas el mundo aparece objetivamente como un universo de hechos cuyos nexos legaliformes pueden ser aprehendidos descriptivamente mediante enunciados. Pero esta ilusión objetivista no sólo oculta la constitución de esos hechos, sino que suprime también el marco trascendental dentro del cual se constituye el sentido de tales enunciados. Recordemos que tan pronto como esta ilusión objetivista se desvanece y los enunciados teóricos son entendidos en su relación con marcos de referencia previos radicados en el mundo de la vida, se torna patente su conexión con intereses rectores del conocimiento.

Habermas clasifica a las disciplinas científicas en tres categorías: 1. Ciencias empírico-analíticas, que comprenden a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir conocimientos nomológicos; 2. Ciencias hermenéutico-históricas, que comprenden a las humanidades y a las ciencias sociales en la medida en que su objetivo es la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y 3. Ciencias crítico-reflexivas que abarcan a la teoría freudiana y a la teoría de las ideologías, así como a la filosofía moderna entendida como disciplina crítico-reflexiva.

Para cada disciplina científica, "Habermas postula una conexión con un interés cognoscitivo específico. En la orientación de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés cognoscitivo-técnico; en la orientación de las ciencias hermenéutico-históricas interviene un interés cognoscitivo-práctico; en la orientación de las ciencias crítico-reflexivas interviene un interés cognoscitivo-emancipatorio. Estas conexiones tienen que ser mostradas mediante un análisis de las categorías fundamentales y de los métodos de establecimiento, comprobación, y aplicación de los sistemas de proposiciones característicos del tipo de investigación en cuestión."(14).

Para Habermas, los intereses cognoscitivos no son relevantes ni desde el punto de vista de la psicología del conocimiento, ni tampoco desde el de la crítica ideológica en sentido estricto; ya que son invariantes. No representan influencias en el proceso del conocimiento que tuvieran que eliminarse por mor de la objetividad del conocimiento; antes bien, determinan el aspecto bajo el que puede

objetivarse la realidad, y por tanto, el aspecto bajo el que la realidad puede resultar accesible a la experiencia. Constituyen para los sujetos capaces de lenguaje y de acción condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que puede pretender ser objetiva.

Así, aunque las ciencias tienen que mantener su objetividad frente a los intereses particulares, la condición de posibilidad de esa misma objetividad que buscan mantener incluye intereses cognoscitivos que son fundamentales. La actitud de control técnico, la actitud de mutuo entendimiento en la práctica de la vida y la actitud emancipadora frente a las coacciones aparentemente naturales fijan los puntos de vista específicos bajo los que podemos aprehender la realidad como tal. Si bien es cierto que los intereses cognoscitivos considerados desde la perspectiva de los diferentes procesos de investigación, tienen un status trascendental, también es cierto que tienen su base en la historia natural de la especie humana.

El sujeto de la investigación no es el yo trascendental, sino un subsistema de un sistema social más amplio, que es a su vez producto de la evolución sociocultural de la especie humana. Los puntos de vista específicos desde los que es aprehendida la realidad se originan en la estructura de los intereses de una especie ligada de raíz a determinados medios de socialización, como el trabajo, el lenguaje y el poder.

La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta frente a la naturaleza, por medio de una convivencia ligada a la tradición, la cual se desarrolla en la comunicación en el medio del lenguaje ordinario; y finalmente, mediante identidades del yo, que en cada etapa de la individualidad vuelven a considerar a la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo.

Así, "los intereses rectores del conocimiento van ligados a las funciones de un yo que se adapta por medio de procesos de aprendizaje a las condiciones externas de su vida, que se introduce por medio de procesos de formación en el contexto comunicativo de su mundo social de la vida, y que constituye una identidad en medio de un conflicto entre los movimientos de las pulsiones y las coacciones sociales."(15).

Ahora bien, éste es el tipo de conocimiento científico que los positivistas lógicos, los empiristas lógicos, y los filósofos de la ciencia de la tradición analítica rechazaban. Por el contrario, Habermas no rechazaba el conocimiento positivista, pero sí advierte que se trata sólo de un tipo de conocimiento y no debe tomarse como el estándar sagrado de todas las formas del conocimiento.

"Esta es la razón por la que Habermas desafiaba a los filósofos de la ciencia que tenían una mente positivista a ultranza y que presumían de modo explícito o implícito que las ciencias empírico-analíticas proveen el modelo de todo conocimiento. Esta es la razón por la que Habermas sentía tanta simpatía por los

filósofos y los teóricos que estaban influidos por la tradición hermenéutica, como Gadamer, y que rechazaban el falso objetivismo y cientificismo de quienes pretendían que las ciencias empírico-analíticas son la medida y el estándar de toda investigación científica."(16).

Conviene no olvidar, que a principios de los años 60 la filosofía de la ciencia estaba dominada todavía por los escritos de los empiristas lógicos, que a juicio de Habermas ofrecen una concepción cientificista errónea de la ciencia. En ese momento ya existían ciertamente corrientes de oposición que aflúan a la discusión de los fundamentos del positivismo, pero exceptuando algunas de ellas, no estaban ni tan bien desarrolladas ni gozaban de una configuración tan robusta como la de la ortodoxia dominante (la cual, como sabemos ahora, se encontraba ya en un proceso de revisión que acabaría socavándola gravemente).

Sin duda, en este sentido, "el racionalismo crítico de Popper, representaba una serie de desafíos al positivismo lógico; pero Popper se detenía antes de sacar las consecuencias radicales que su obra implicaba para la teoría crítica moderna; a la postre el racionalismo crítico de Popper sirvió para reforzar la auto-comprensión cientificista de la ciencia."(17).

En este contexto, la obra de Pierce representaba para Habermas una concepción más propia de los fundamentos del tipo de investigación que realizaba, y el medio para exponer sus propias conclusiones. Habermas ha revisado y reformulado constantemente esas ideas, como lo ha hecho con las exposiciones de la

investigación hermenéutico-histórica, y de la investigación crítico-reflexiva. Por ello ha sugerido que tanto la protofísica como la psicología evolutiva, podrían ser utilizadas para construir el marco categorial básico en el que interpretemos a la naturaleza enraizada en las estructuras de la acción instrumental moderna.

Pero si bien es cierto que Habermas había definido su estrategia de la siguiente forma, al positivismo oponía todo el aparato conceptual de Pierce, y su proyecto de construir una aproximación cuasi-trascendental a la filosofía de la ciencia, también es cierto, que no siempre ha logrado evitar formulaciones que derivan de las concepciones del positivismo lógico y que son a todas luces inconsistentes con sus preferencias pragmatistas.

En este orden de ideas, Habermas en su libro (Conocimiento e interés) desarrolla la tesis de Weber sobre la razón instrumental y estudia como las ciencias se fundamentan en diferentes tipos de intereses: 1. El interés cognoscitivo-técnico que inspira a las ciencias empírico-analíticas; 2. El interés cognoscitivo-práctico que fundamenta a las ciencias hermenéutico-históricas; y 3. El interés cognoscitivo-emancipatorio que es propio de las ciencias crítico-reflexivas y de la filosofía moderna. Así pues, los intereses cognoscitivos constitutivos del conocimiento, aparecen como orientaciones cognoscitivas generales, o estrategias cognoscitivas generales que guían a los distintos tipos de investigación, y como tales tienen un status cuasi-trascendental.

Cuando Habermas clasificó a los intereses cognoscitivos constitutivos del conocimiento como cuasi-trascendentales estaba realmente rescatando un embrollado problema sin ofrecer una solución. Por supuesto, los intereses cognoscitivos constitutivos del conocimiento no son simplemente contingentes o accidentales; son básicos e inevitables y tienen su origen en aquello que somos como seres humanos, por tanto, se acercan al estado epistemológico de las pretensiones trascendentales. Para Kant, y para la tradición de la filosofía trascendental son a priori, y deben distinguirse de lo que es a posteriori y empírico; según Kant no podemos justificar la universalidad y la necesidad de los juicios sintéticos a priori, a menos que los purifiquemos de su contenido empírico.

II

Habermas con el interés cognoscitivo-técnico no pretendía construir la idea de que las ciencias empírico-analíticas deben entenderse como disciplinas técnicas aplicadas. Subrayó más bien la forma de estas investigaciones que requieren el aislamiento (la constitución) de los objetos y acontecimientos en variables independientes, y sobre todo la investigación de las regularidades nomológicas. Este tipo de investigación se basa en un modelo de reaprovechamiento negativo donde la predicción juega un rol central, y donde existen una serie de procesos establecidos para la confirmación o la disprobación de las teorías e hipótesis empíricas; esto es lo que hace que las ciencias empírico-analíticas tengan esta forma, y se presten a una poderosa aplicación técnica. Es cierto, que existe un sentido por el que la búsqueda de la verdad, en tales ciencias, puede ser pura y

desinteresada, pero también es cierto que el carácter de esta búsqueda pura y desinteresada de la verdad, en tales ciencias, esta en sí mismo determinado por un interés cognoscitivo-técnico.

Habermas introduce la idea del interés cognoscitivo-técnico en su revisión de las ideas centrales de Marx. Compara el concepto materialista de síntesis (que a su juicio Marx sugirió programáticamente, pero no lo construyó en detalle) conforme a la noción kantiana de síntesis. El concepto materialista de síntesis mantiene la distinción entre forma y contenido; sólo que ahora las formas no son primariamente categorías del entendimiento, sino de una actividad objetiva; asimismo, mantiene la noción kantiana de un marco fijo de referencia dentro del cual el sujeto da forma al material con el que se encuentra.

Sin embargo, "en la versión materialista, este marco de referencia no viene establecido por un equipamiento de la conciencia trascendental, sino que deriva de la relación invariante de la especie humana en su entorno natural: los procesos de trabajo son la permanente necesidad natural de la vida humana. El sistema de comportamiento que caracteriza a la acción instrumental, controlada por el éxito, se formó, contingentemente, en la evolución natural de la especie humana. Se basa, contingentemente, en la organización corporal del hombre que está orientado a la acción. Pero al mismo tiempo, este sistema de acción liga nuestro conocimiento de la naturaleza, con la necesidad trascendental, al interés por un posible control de los procesos naturales."(18).

Habermas reelabora este componente kantiano del concepto materialista de síntesis y lo convierte en una teoría instrumentalista del conocimiento. Teoría que él desarrollaría por vía de una interpretación del pragmatismo de Pierce. Pierce distinguía tres formas de inferencia necesarias para la lógica de la investigación: 1. La deducción; 2. La inducción; y 3. La abducción; las cuales, cuando se las toma conjuntamente, constituyen un procedimiento que genera, con más éxito que ninguno otro de los métodos propuestos, creencias reconocidas intersubjetivamente.

Si nuestro criterio del éxito de un método es su fiabilidad en la obtención de creencias que se vean confirmadas y no problematizadas por los acontecimientos futuros, el método científico instrumentalista es el que ha resultado tener más éxito. Y es precisamente en relación con este criterio como hay que explicar el sentido de la validez de los enunciados científicos: las tres formas de inferencia son métodos para ajustar opiniones, eliminar incertidumbres y adquirir creencias no problemáticas; en suma, para fijar creencias objetivas.

Esas formas "de inferencia cumplen sus funciones en un contexto objetivo específico; en la esfera de la acción racional con respecto a fines. Según Pierce, la definición de una creencia es que orientamos nuestra conducta por ella. La creencia consiste principalmente en estar deliberadamente dispuesto a adoptar la fórmula en que se cree, como guía para la acción; la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que da lugar. Desde este punto de vista, la

validez de las creencias está intrínsecamente conectada con la certeza en el comportamiento."(19).

Una creencia permanece apromblemática mientras los modos de conducta que la creencia guía no fracasen ante la realidad. Cuando lo hacen, y un hábito comportamental dado se tome incierto, la validez de la creencia que guía esa conducta queda en tela de juicio. Se produce una tentativa de descubrir nuevas creencias que restablezcan el comportamiento perturbado. Por tanto, el sentido de la validez de las creencias tiene que ser considerado en el contexto de la conducta racional con respecto a fines, controlada por el éxito habitual que a esas creencias guían.

La capacidad de control racional (con respecto a fines) sobre las condiciones de existencia se adquiere y ejercita en un proceso acumulativo de conocimientos. Toda acción guiada por una creencia constituye al mismo tiempo un test para esa creencia, y todo fracaso de tal acción constituye una refutación potencial que puede llegar a exigir una reorientación tanto de la creencia como de la conducta. La reorientación de la conducta, reorientación en la que queda absorbido el desengaño que las expectativas han experimentado frente a la realidad, es al mismo tiempo una extensión del poder de control instrumental que antes se ejercía, y el resultado de un proceso de aprendizaje.

La investigación científica es la forma reflexiva y sistemática de este proceso precientífico de aprendizaje, que viene ya inscrito en la propia estructura de la acción instrumental como tal. Como continuación sistemática del proceso de

aprendizaje acumulativo que en el nivel precientífico tiene lugar dentro del sistema comportamental de la acción instrumental, la investigación empírico-analítica tiene por objeto la producción de saber técnicamente explotable y revela la realidad desde el punto de vista del posible control técnico sobre los procesos objetivados. Las hipótesis legaliformes características de este tipo de ciencia, pueden ser interpretadas como enunciados sobre la covarianza de eventos. Dado un conjunto de condiciones iniciales, estas hacen posible las predicciones; el conocimiento científico empírico-analítico es, por tanto, conocimiento predictivo posible.

A juicio de Habermas, todo esto demuestra que el sistema comportamental de la acción instrumental es el que determina en última instancia la estructura de la investigación empírico-analítica. Los compromisos metodológicos constitutivos de cada tipo de investigación surgen de la estructura de la vida humana, de los imperativos de una especie que se reproduce a sí misma (en parte) a través de la acción racional con respecto a fines, la cual está intrínsecamente ligada a procesos acumulativos de aprendizaje.

Esta visión de la "ciencia empírico-analítica (como proceso de conocimiento regido por un interés de raíces antropológicas profundas) suscita una serie de problemas, el más obvio de los cuales es el de su adecuación como explicación de las ciencias de la naturaleza. Debería quedar claro que Habermas no está pretendiendo hacer afirmaciones psicológicas sobre las intenciones de los científicos ni afirmaciones históricas sobre las conexiones específicas entre el desarrollo de la ciencia y el desarrollo de la industria. Sus análisis se refieren más

bien al sentido de cierta clase de enunciados científicos y al tipo de validez que esos enunciados pueden pretender. Su tesis es que los orígenes, estructura y aplicación de tales enunciados muestran que éstos guardan una intrínseca relación con las posibilidades de acción de un cierto tipo: la acción racional con respecto a fines; por tanto, los contra-argumentos tienen que provenir no de la psicología y de la historia de la ciencia sino de la lógica y de la filosofía de la ciencia."(20).

Otro tipo de objeción a la idea de interés cognoscitivo-técnico podría provenir del seno de la propia escuela de Frankfurt. Al parecer esta concepción limita nuestro conocimiento de la naturaleza a informaciones técnicamente utilizables y nuestro trato con la naturaleza al control instrumental de procesos objetivados. Horkheimer y Adorno, lo mismo que Marcuse, rechazaron implícitamente cualquier limitación de este tipo. Sostenían, en efecto, que la orientación exclusiva hacia la dominación de la naturaleza era un factor básico en la deformación de las capacidades subjetivas de las que habría de partir la emancipación.

En este contexto, Horkheimer, Adorno y Marcuse demandaban una nueva ciencia y una nueva tecnología. Habermas rechaza esta propuesta, argumentando que las estructuras lógicas de la ciencia y de la tecnología, tal como las conocemos, representan una objetivación de elementos estructurales esenciales del sistema comportamental de la acción instrumental. Si se tiene esto presente, entonces no se ve como podríamos renunciar a la ciencia y a la técnica, es decir, a nuestra ciencia y a nuestra técnica, sustituyéndola por otras cualitativamente distintas,

mientras no cambie la organización de la naturaleza humana; y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social, y valiéndonos de los medios científicos y tecnológicos que sustituyen al trabajo..

Habermas argumenta: "No existe un sustituto más humano para lo conseguido por el progreso científico-técnico. El problema real no es la razón científica y técnica como tal sino su expansión hasta constituir una forma de vida, una totalidad histórica de un mundo de la vida. Entendidas así las cosas, la respuesta adecuada a la deformación del sujeto (deformación que es resultado de la universalización de la racionalidad científica y tecnológica y de la lógica de la dominación), no es la sustitución de la ciencia y de la tecnología por alguna versión de la resurrección de la naturaleza caída, sino un cultivo de la comprensión reflexiva de la ciencia como una categoría de conocimiento y del control técnico como un modo de acción. A la racionalidad científica y tecnológica se le ha de asignar su puesto legítimo, aunque sea limitado, en una teoría comprensiva de la racionalidad; y es precisamente a esta tarea a lo que responde la teoría de los intereses cognoscitivos."(21).

III

El interés cognoscitivo-práctico de las ciencias hermenéutico-históricas. Según la teoría de los intereses cognoscitivos, el punto de vista específico desde el que captamos la realidad tiene su origen en la estructura de intereses de una especie que esta ligada a medios definidos de organización social. Mientras que el interés cognoscitivo-técnico surge de los imperativos de una forma de vida vinculada al

trabajo, el interés cognoscitivo-práctico está anclado en un imperativo de la vida sociocultural, que tiene raíces antropológicas tan profundas como el primero, pues, la supervivencia de los individuos socializados está ligada a la existencia de una fiable intersubjetividad de la comprensión/entendimiento en nuestra comunicación en el medio del lenguaje ordinario.

Las disciplinas hermenéutico-históricas obtienen el conocimiento en un marco metodológico diferente. Aquí el significado de la validez de las proposiciones no se constituye en el marco de referencia o control técnico. El acceso a los hechos se realiza mediante la comprensión del significado. La verificación de las hipótesis en las ciencias hermenéutico-históricas tiene lugar en la interpretación de los hechos. Por consiguiente, las reglas de la hermenéutica determinan el posible significado de validez de los enunciados de las ciencias culturales. Al utilizar las expresiones técnico, práctico, y emancipatorio para identificar o delimitar los intereses cognoscitivos, Habermas era consciente de que se trataba de la apropiación moderna de la distinción que hiciera Aristóteles entre *techne* y *praxis*; *techne* denomina el tipo de acción deliberada que se realiza cuando se hace o fabrica algo (*poiesis*); mientras que *praxis* estrechamente asociada con *lexis* (habla) denomina la forma distintiva de interacción humana que se realiza en la comunicación intersubjetiva.

Para Habermas "la comprensión hermenéutica se endereza por su misma estructura a garantizar, dentro de las tradiciones colectivas culturales, la auto-comprensión posible de los individuos y de los grupos, que orientan la acción, y

una comprensión recíproca entre los individuos y los grupos con tradiciones culturales distintas. La auto-comprensión hace posible la forma de consenso sin coacciones y el tipo de intersubjetividad flexible, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que pertenece, como en la horizontal de la mediación entre las tradiciones de los diferentes individuos, de los grupos, y de las culturas."(22).

Si estas corrientes de comunicación se cortan y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de un acuerdo sin coacciones y de un reconocimiento sin violencia; y dado que esta condición es el presupuesto de la praxis, llamamos práctico al interés rector del conocimiento de las ciencias hermenéutico-históricas

Es precisamente a esta esfera de acuerdo sin coacciones y de intersubjetividad abierta a la que Habermas apela en su crítica del programa positivista de una ciencia unificada. Las estructuras de comunicación presupuestas por la comunidad de investigadores no pueden ser captadas a su vez dentro del marco de referencia de las ciencias empírico-analíticas. La dimensión en la que se discute y eventualmente se llega a un acuerdo sobre teorías, métodos, conceptos, etc., la dimensión en la que se funda el marco de referencia que constituyen los

significados, las normas, los valores compartidos es la dimensión de la interacción simbólica, la cual ni es idéntica ni reductible a la acción instrumental.

La racionalidad del discurso sobre la adecuación de convenciones o sobre el significado de conceptos no es la racionalidad de las operaciones efectuadas sobre los procesos objetivados; implica la interpretación de conceptos, de fines, de valores y de razones, por tanto, el conocimiento objetivo producido por la investigación empírico-analítica no es posible sin un conocimiento en forma de entendimiento intersubjetivo. Esta disponibilidad de un lenguaje precientífico y metacientífico intersubjetivamente válido, o de un marco de referencia de significados y de valores compartidos, es algo que se da por supuesto en las ciencias de la naturaleza pero, el contexto cultural de la vida, del que la comunicación científica es sólo un elemento, pertenece no al ámbito de las ciencias de la naturaleza, sino al ámbito de las ciencias de la cultura.

Esta distinción entre ámbitos de investigación no es una distinción ontológica entre diferentes objetos materiales de investigación. Los seres humanos pueden ser considerados como parte de la naturaleza y se les puede investigar empleando categorías de las ciencias naturales (como ocurre, p.ej., en biología). Además, la conducta humana, dentro de ciertos límites, puede ser tratada también como algo sujeto a las categorías propias de los procesos objetivados (como ocurre, p.ej., en las ciencias estrictamente comportamentales); la distinción es más bien una distinción epistemológica o lógico trascendental entre objetos formales de investigación.

Dicha distinción en estricto sentido se basa "en los diferentes modos de constituir los objetos formales de investigación, en el sistema de conceptos básicos que caracterizan a los objetos de la experiencia posible, y en los métodos mediante los cuales se seleccionan las experiencias primarias relacionadas con la acción, se las extrae de su propio sistema y se las utiliza para un examen discursivo de pretensiones de validez, esto es, se las convierte en datos. En la primera orientación nos encontramos con cuerpos en movimiento, con sucesos y procesos susceptibles de ser explicados causalmente, en la segunda orientación nos encontramos con sujetos que hablan y actúan, con manifestaciones y acciones susceptibles de ser entendidas."(23).

La investigación científica es una actividad humana. La acción en que se embarcan los miembros de una comunidad científica (construcción y comprobación de teorías; observación y experimentación; formación y constatación de conceptos), está sometida a ciertas normas, estándares, etc. Aunque los compromisos con tales normas y con tales estándares pueden variar a lo largo del tiempo, y ser distintos entre los diferentes grupos en un determinado momento, existen ciertos compromisos fundamentales que son constitutivos de la investigación científica como tal, p.ej., los compromisos relativos a la comprobabilidad de las hipótesis mediante observación y/o experimentación controlada, y sobre la precisión predictiva, particularmente cuantitativa, de las leyes, y teorías propuestas.

Si tales compromisos son constitutivos de la investigación científica, es claro que las virtudes predictivas y técnicas de la información que esa investigación genera no son meramente una consecuencia accidental. La propia naturaleza de los procedimientos mediante los que se construyen y comprueban las teorías científicas, garantiza que las teorías comprobadas tendrán un potencial predictivo y, técnico, como ocurre dentro de las ciencias físico-matemáticas, particularmente en la física de altas energías.

Lo mismo que las ciencias empírico-analíticas, las ciencias hermenéutico-históricas están ancladas en un sistema específico de acción, en este caso con el sistema de interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. Este enraizamiento en una estructura específica de la vida significa que la investigación hermenéutica está gobernada por un interés cognoscitivo específico, en este caso, un interés práctico por el mantenimiento del tipo de intersubjetividad abierta y del tipo de reconocimiento no violento de los que depende la acción comunicativa.

"Es éste el interés que subyace a la emergencia de las ciencias culturales a partir de categorías de conocimiento profesional que desarrollaron la interpretación sistematizada hasta convertirla en un arte. Por una parte, las ciencias hermenéutico-históricas no se desarrollaron a partir de las disciplinas del trabajo artesanal y de aquellos tipos de actividad para los cuales se requería un saber técnico, sino a partir de los ámbitos de actividad profesional que exigen prudencia práctica. Por otra parte, los contenidos semánticos tradicionales, que son los objetos de la investigación hermenéutico-histórica, son, a la vez símbolos y

hechos. Por lo tanto, la interpretación es, también a la par, análisis empírico y análisis conceptual, y se dirige a los elementos de un mundo constituido mediante el lenguaje ordinario, pero sobre todo a las propias reglas gramaticales que constituyen ese mundo."(24).

IV

El interés cognoscitivo-emancipatorio de las ciencias crítico-reflexivas y de la filosofía moderna. Al tratar los intereses cognoscitivos-técnicos de las ciencias empírico-analíticas, y los intereses cognoscitivos-prácticos de las ciencias hermenéutico-históricas, Habermas podía partir de tipos generalmente aceptados de investigación y pasar a mostrar su intrínseca conexión con sistemas de acción de raíces antropológicas profundas. Pero en el caso del interés cognoscitivo-emancipatorio de las ciencias crítico-reflexivas y de la filosofía moderna la situación es diferente. Del interés cognoscitivo-emancipatorio se dice que es el interés rector de la teoría crítica moderna. Para Habermas la teoría crítica moderna es una síntesis dialéctica de las disciplinas empírico-analíticas, y de las disciplinas hermenéutico-históricas. Esta incorpora el estudio de las regularidades nomológicas y la interpretación del significado de interacción simbólica, pero al mismo tiempo trasciende ambos enfoques unilaterales, al lograr la interacción entre ciencia moderna y filosofía moderna.

Para Habermas por teoría crítica moderna se entiende un tipo de investigación social que se afana en ir más allá de la producción de conocimientos nomológicos, y en determinar cuándo las proposiciones teóricas captan realidades invariantes

de la acción social, y cuándo captan relaciones de dependencia, congeladas ideológicamente, pero en principio susceptibles de cambio. Cuándo esto último ocurre, la crítica ideológica, y por lo demás, también el psicoanálisis muestra como la información sobre nexos legaliformes provoca en la conciencia de los afectados un proceso de reflexión; con ello puede quedar transformado el estadio de conciencia no reflexiva que figura entre las condiciones iniciales de dichas nexos legaliformes.

Ciertamente, que un conocimiento críticamente mediado de las leyes no puede invalidarlas simplemente por reflexión, pero sí que puede hacerlas inaplicables. Habermas no se opone en absoluto a la idea de que hay un elemento común entre los métodos de las ciencias físico-matemáticas, y la teoría crítica moderna. Esto quizá debido al hecho de que adopta generalmente el punto de vista de que las ciencias físico-matemáticas como la teoría crítica moderna son ramas del conocimiento que intentan ser, al mismo tiempo, teóricas y empíricas, a semejanza de las matemáticas científicas que explican el movimiento y el cambio.

A mayor explicación tenemos: Primero, al decir, que la teoría crítica moderna es una disciplina teórica, entendemos que tiene que explicar y predecir acontecimientos, con la ayuda de teorías o leyes universales (que intenta descubrir). Segundo, al describir a la teoría crítica moderna como disciplina empírica, quiere decir que ha de estar corroborada por la experiencia, que los acontecimientos que explica y predice son hechos observables, y que la

observación es la base sobre la que se acepta o rechaza cualquier método, presupuesto, hipótesis o predicción.

Cuando hablamos de éxito en las ciencias físico-matemáticas, pensamos en el éxito de sus predicciones, y el éxito de sus predicciones puede decirse que es lo mismo que la corroboración empírica de las leyes de las de la naturaleza. Cuando contrastamos el relativo éxito de la teoría crítica moderna con el éxito de las ciencias físico-matemáticas estamos suponiendo que el éxito de la teoría crítica moderna, consistiría, de la misma forma, básicamente, en la corroboración de las predicciones. De aquí se sigue que ciertas teorías, métodos, y predicciones que operan con la ayuda de leyes y al poner a prueba las leyes, por medio de la observación, tienen que ser comunes a las ciencias físico-matemáticas, y a la teoría crítica moderna.

Aunque la crítica marxista de las ideologías y la teoría de Freud son los ejemplos clásicos de este tipo de investigación crítico-reflexiva, no es posible argumentar que Habermas adoptaría sin más, como paradigmas. Tal como fueron presentadas por Marx y Freud quedaron expuestas a malentendidos cientificistas, por tanto, todavía está pendiente la construcción de un adecuado modelo para una teoría crítica moderna. Asimismo, aunque la crítica trascendental del conocimiento de Kant, y la reflexión fenomenológica de Hegel sobre la conciencia, suministran el punto de partida de la discusión de la teoría del conocimiento moderna, Habermas no considera a ninguna de las dos como una adecuada concepción de la teoría crítica moderna, y de la filosofía moderna.

Así pues, el desarrollo de un modo de investigación filosófica y científica congruente con el interés cognoscitivo-emancipatorio es algo que todavía está por hacerse. En consecuencia, para la discusión de este tercer interés cognoscitivo-emancipatorio, Habermas no puede limitarse a recurrir a modos de investigación comúnmente aceptados como lo hizo en los casos del interés cognoscitivo-técnico y del interés cognoscitivo-práctico. Aquí no basta con sondear los fundamentos de las disciplinas establecidas, sino que hay que comprometerse en reflexiones epistemológicas de carácter propedéuticas, para formular una nueva concepción de la investigación filosófica y científica.

La idea de una teoría crítica moderna, guiada por un interés cognoscitivo-emancipatorio, nos lleva al corazón del pensamiento de Habermas y aunque las líneas básicas de su concepción de una teoría crítica moderna están trazadas en su obra (Conocimiento e interés), su ulterior desarrollo tenía que aguardar hasta la publicación de su libro Teoría de la acción comunicativa, (1981). Más allá de la gran polémica que ha desatado y de las duras críticas que ha recibido; en dicho trabajo, Habermas presenta la primera gran sistematización de la teoría crítica moderna.

En este sentido, su intercambio con representantes de la filosofía analítica le obligó a reformular algunos temas, y otro tanto sucedió con su debate con los exponentes de la filosofía hermenéutica. Más recientemente, el bosquejo preliminar de una teoría de la pragmática universal, la asimilación de la teoría de

sistemas, y el bosquejo programático de una teoría de la evolución social, han significado importantes desarrollos de sus puntos de vista metodológicos. Cabe destacar también el debate que sostuvo con John Rawls sobre la teoría de la justicia, el liberalismo político, el constructivismo kantiano, la teoría de la democracia, el contrato social, los bienes primarios, el concepto moral de persona, y los conceptos de racional y razonable dentro del marco de la ética.

Sin embargo, ciertos rasgos generales de la concepción original de Habermas, todavía son reconocibles en sus últimas reformulaciones: La teoría crítica moderna es empírica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de un esquema idealista; es histórica sin ser historicista; es práctica, pero no en el sentido de poseer un potencial científico y tecnológico instrumental, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación; en suma, en la pretensión de lograr la edificación de una sociedad democrática avanzada como la mejor morada del hombre actual.

Según esto, la tarea pendiente para una metodología pos-positivista de la investigación social, es en cierto modo combinar el acceso de la teoría clásica a la práctica con rigor metodológico (y que es un logro irreversible de la teoría crítica moderna). En otras palabras, lo que se exige es una interacción de lo científico y lo empírico, con lo práctico y lo crítico. La naturaleza de esta conexión quedó de manifiesto en los últimos análisis del interés cognoscitivo-emancipatorio de Habermas, pero sobre todo en su titánica labor por construir la teoría del conocimiento, de la teoría crítica moderna, y de la teoría social moderna.

Habermas siempre se ha lamentado del hecho de subsumir la teoría del conocimiento en la teoría de la ciencia bajo los embates del positivismo.

Así pues, la discusión por parte de Habermas acerca de Kant, de Hegel, de Marx y de Freud desembocó en su teoría de la acción comunicativa, en la concepción de una fenomenología transformada en términos materialistas, cuya tarea era reconstruir el proceso de autoformación de la especie humana, en una tentativa de lograr una auto-comprensión libre de engaños ideológicos; esta reconstrucción tenía que servir como marco de referencia para una teoría crítica del conocimiento y simultáneamente para una teoría crítica moderna. Discusión que sigue a grandes rasgos un orden cronológico desde los primeros tratamientos de Habermas de una teoría social con intención práctica, hasta su más reciente bosquejo de una teoría de la evolución social, y sobre todo de la construcción de las bases normativas de la teoría crítica de la modernidad y la posmodernidad.

Ahora bien, la filosofía, la ciencia, y la lógica muestran una serie de variaciones sobre la sociedad y el individuo emancipado. En la antigua Grecia la observancia por Sócrates del mandato délfico "conócete a ti mismo" es sólo uno de los ejemplos obvios. Los esfuerzos sistemáticos de Platón y de Aristóteles invariablemente estaban inspirados por un interés por la emancipación. La necesidad de una teoría emancipatoria iba acompañada de la promesa de que, cuando el hombre se entrega a ella queda purificado de los movimientos irracionales y de las pasiones de la vida; en síntesis cuando se entregue a la buena vida inspirada por el conocimiento, el amor, y la virtud dadivosa.

A contra corriente, la separación de conocimiento e interés no tenía por objeto purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino a la inversa, someter al sujeto a una estática purificación de sus pasiones. La catarsis ya no se conseguía ahora mediante cultos mistagógicos, sino que se operaba en la voluntad de los individuos mismos por medio de la teoría; en la época moderna, la ilustración asigna a la razón una posición de partido en la guerra contra el dogmatismo, pues, son los más crudos oscurantismos, los usos, tradiciones, hábitos y costumbres negativas los que han mantenido al hombre preso de su propia falsa conciencia.

"El progreso de la inteligencia crítica significaba el progreso hacia la autonomía del individuo; la disolución de las ataduras dogmáticas era condición para liberar a la sociedad del sufrimiento innecesario por auto-impuesto. Como dice Holbach: Al error debemos las cadenas opresoras que los déspotas y los sacerdotes forjaron en todas partes para los pueblos. Al error debemos la esclavitud en que la gente languidece en todos los países. Al error debemos los terrores religiosos que hacen que los hombres queden mudos de espanto y que se despedacen unos a otros por simples fantasías."(25).

En efecto, la idea de razón emancipadora incluía la voluntad de ser racional, la voluntad de alcanzar la mayoría de edad, la autonomía, y la responsabilidad en la dirección de la propia vida. Aunque el concepto de interés de la razón aparece en la filosofía de Kant, la idea de que la razón pudiera incluir un apetito a realizar la razón, es, estrictamente hablando, inconcebible dentro de su trama de referencia

trascendental. Pues permitir que la voluntad sea determinada por algo distinto que por el respeto a las leyes de la razón práctica, es decir, actuar por deseo o inclinación, es para Kant heteronomía de la voluntad; en suma una renuncia a la propia libertad y a la racionalidad.

El motivo de un acto libre, de un acto racional, no puede ser un interés subjetivo por el objeto de la acción; tiene que ser un motivo válido para todos los seres racionales como tales. Pero en contra, el sentimiento moral frecuentemente da testimonio de algo parecido a un interés fáctico por la realización de las leyes morales al interior de un falso reino de la libertad; este interés no puede ser un interés universal. De ahí que Kant se refiera al interés puro, como el placer práctico que produce la moralidad; al placer que produce las acciones que están determinadas por los principios de la razón, es decir, al interés puro derivado de los valores éticos supremos, en contraste con el interés patológico, configurado por el objeto de la acción.

Ahora bien, el concepto de interés puro adscribe a la razón una causalidad opuesta a la de la facultad apetitiva. Para que un ser a la vez racional y sensible quiera sólo lo que la razón le prescribe es necesaria una facultad de la razón que le inspire un sentimiento de placer o de satisfacción en el cumplimiento del deber, con una causalidad con la que determine a la sensibilidad según los principios de ésta. Pero es absolutamente imposible comprender, es decir, explicar a priori, como una simple idea que no tiene en sí nada sensible, puede producir una sensación de placer o de displacer; es éste un género particular de causalidad del

que, como de toda causalidad, no podemos determinar absolutamente nada a priori y sobre lo que no hay más remedio que preguntar a la experiencia.

Así pues, para dar razón de la experiencia de la moralidad, Kant se ve forzado a introducir el concepto de un interés puro de la razón por la mayoría de edad: la razón misma lleva en su seno un interés por la consecución de la autonomía y de la responsabilidad. Si la razón pura ha de ser causa de un efecto que se traduce en experiencia, el placer en el cumplimiento del deber, entonces queda introducido en la razón misma un momento de facticidad; y, por tanto, una respuesta a la cuestión de cómo puede la razón pura ser práctica exigiría el concepto de un interés que ni fuere empírico ni estuviera enteramente separado de la experiencia.

Sin embargo, desde el punto de vista de Kant esto es inconcebible, como el mismo lo admite, a saber: "Pero como la experiencia no puede establecer ninguna relación de causa-efecto entre los objetos de la experiencia, sino que en este caso la razón pura, por medio de simples ideas (que no suministran objeto alguno a la experiencia), debe ser la causa de un efecto (el placer en el cumplimiento del deber) que se da, sin embargo, en la experiencia; entonces (para nosotros los hombres) es absolutamente imposible la explicación de cómo y por qué estamos interesados en la universalización de la máxima como ley, es decir, en la moralidad."(26).

Y en efecto, sobre la base de la concepción kantiana de la razón, si bien podemos estar seguros de que la razón pura puede ser práctica, somos enteramente incapaces de entender como es eso posible. La filosofía idealista de Fichte y de

Hegel, la teoría marxista, y la teoría freudiana nos proporcionan un marco de referencia con una serie de aproximaciones sobre las cuales se puede construir la unificación de la razón pura y la razón práctica. Habermas logra sistematizar tales ideas en aras de fundamentar su teoría de los intereses cognoscitivos y en especial el interés cognoscitivo-emancipatorio, que por lo demás no es autónomo, sino derivado del interés cognoscitivo-técnico y del interés cognoscitivo-práctico.

En este contexto, Fichte proporciona un marco de referencia en el cual puede ser entendido el empleo interesado de la razón pura, pero sólo a costa de reducir la naturaleza a algo puesto por un yo absoluto. Fichte supera la escisión kantiana de razón pura y razón práctica convirtiendo el primado de la razón práctica en punto de partida. Con otras palabras, la ilustración ha de superar la forma fundamental del dogmatismo y que no es otra cosa, que la fijación de la conciencia no libre de las cosas (tutelaje); una conciencia que se comprende a sí misma como producto de las cosas que le rodean, es decir, como producto de la naturaleza, es esclava del dogmatismo.

El principio de los dogmatismos es la fe en las cosas por mor de ellas mismas, es decir, una fe solamente mediada en su propio yo disperso, y sólo sostenido por los objetos. El dogmatismo es tanto una falsa moral como una incapacidad teórica, y sólo adoptando una posición objetiva es posible trascender el dogmatismo de la conciencia natural y alcanzar la mayoría de edad, pero para elevarse a sí mismo hasta ese punto, el yo tiene que tener un interés por su propia autonomía, una voluntad de emanciparse a sí mismo de su dependencia de las cosas.

Por tanto, "la intuición intelectual en la que el yo se aprehende a sí mismo en el acto de ponerse a sí mismo y a las cosas, es un acto ordinario de libertad motivado por el interés que la razón tiene en la emancipación. En el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática; el dogmatismo que la razón disuelve tanto analítica como prácticamente, es una falsa conciencia: es a la vez error y existencia no libre."(27).

Desde el punto de vista de su idealismo, Fichte puede concebir a la razón como intrínsecamente práctica, como intrínsecamente ligada a la intención práctica de un sujeto que se afana por su propia autonomía, en este sentido, el interés más alto y el fundamento de todo otro interés es el interés por nosotros mismos; y esta autonomía sólo puede alcanzarse mediante un acto de autorreflexión en el que el sujeto se aprehende a sí mismo como fuente de conciencia y como fuente del mundo.

En consecuencia, el interés de la razón es constitutivo tanto para el conocimiento como para la razón. En términos de Habermas, como acto de libertad, el interés tanto precede a la reflexión como se realiza en la fuerza emancipadora de la autorreflexión. Sobre la base de las premisas fichteanas, el dogmatismo como conciencia natural no reflexiva se torna omnipresente. No tiene que empezar estableciéndose a sí mismo (como pensaba Holbach) como prejuicio institucional o privado, está presente, siempre que no hay conciencia de la propia autonomía;

en este marco, la ilustración es idealismo, es reducción de la naturaleza a material indeterminado sobre el que operan los sujetos agentes.

Y sin embargo, a diferencia del yo absoluto de Fichte, que se pone a sí mismo, la autorreflexión fenomenológica de Hegel supera el dogmatismo reconstruyendo reflexivamente el proceso de autoformación del espíritu. La reflexión crítica no es un origen absoluto, depende de algo previo que toma como su objeto, y de lo que a la vez nace; empezando por la conciencia natural de la vida diaria, en la que ya nos encontramos, la reflexión fenomenológica sigue la pista de su propia génesis a través de los sucesivos estadios de la manifestación de la conciencia.

"En este movimiento de la manifestación de la conciencia, se combinan razón e interés, ya que en cada estadio ese movimiento supera una visión del mundo y simultáneamente una forma de vida. Pues la reflexión destruye (incluso en el mundo de la certeza sensible), la falsa visión de las cosas, a la vez que el dogmatismo de las formas de vida habituales; en la falsa conciencia, saber y querer son todavía inseparables. La transformación de la conciencia se entiende como disolución de identificaciones, como ruptura de fijaciones, como destrucción de proyecciones."(28).

Así la experiencia de la reflexión procede por vía de una negación determinada que protege del vacío del escepticismo. El desenmascaramiento de una actitud dogmática contiene un momento positivo que queda incorporado a una nueva actitud reflexiva. Toda forma de vida que se ha convertido en abstracción no

puede ser negada sin dejar rastro ni puede ser derrocada sin consecuencias prácticas; en la situación que ha sido revolucionada se mantiene superada la anterior situación, ya que la visión de lo nuevo consiste precisamente en la experiencia de la disolución crítica de la vieja conciencia.

La conciencia crítica que procede por vía de una negación determinada, busca comprender el contexto de su propia génesis, el proceso de autoformación de que ella misma es resultado. A través de una reconstrucción sistemática de las manifestaciones de la conciencia que constituyen la historia universal se eleva a su actual punto de vista de acuerdo con los de los estadios de reflexión. En cada estadio una nueva visión de las cosas queda confirmada y traducida en una nueva actitud; la reflexión fenomenológica es, por tanto, un modo de reflexión y de autoconocimiento en el que la razón pura y la razón práctica son una sola cosa.

Al final de la fenomenología del espíritu, Hegel afirma que esa conciencia crítica es conocimiento absoluto. Para Habermas, esto sólo puede significar que desde el principio Hegel asume como dado un conocimiento de lo absoluto. Pues, sino, la fenomenología, como apropiación reflexiva del proceso de autoformación de la especie humana, no podría otorgar a la conciencia crítica el status de un saber absoluto, no podría aventurar esa unidad absoluta de sujeto y objeto. Esto indica que Hegel tiene una comprensión distinta de la fenomenología: Para él, la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu; sin embargo, desde este punto de vista, más que una crítica radicalizada del conocimiento que unifique la razón pura y la

razón práctica, la fenomenología, se convierte en una filosofía metafísica del espíritu y de la naturaleza.

De ahí, "que Marx en contraste con el yo absoluto de Fichte que se pone a sí mismo y al mundo, y en contraste con el movimiento absoluto del espíritu de Hegel, concibe el proceso de autoformación del espíritu humano como algo condicionado, depende de las condiciones contingentes de la naturaleza; el espíritu no es el fundamento absoluto de la naturaleza, es la naturaleza la que es el fundamento del espíritu, en el sentido de un proceso natural del que son resultados, tanto el ser natural, como la naturaleza que lo rodea."(29).

Al reproducir su vida bajo condiciones naturales, la especie humana regula su intercambio material con la naturaleza a través de los procesos del trabajo social. El trabajo social, la actividad humana sensible, no sólo es condición de la existencia humana, sino también una operación trascendental. El sistema de actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y simultáneamente las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia: regula el intercambio material con la naturaleza y constituye un mundo.

Así pues, los objetos de la experiencia comparten con la naturaleza la propiedad de cosas en sí, pero tienen también el carácter de una objetividad producida, resultante de la actividad del hombre. Y contra el idealismo, el sujeto de la constitución del mundo no es la conciencia trascendental en general, sino la

especie humana concreta que reproduce su vida mediante procesos de trabajo social.

Por lo demás, debido a la relación invariante de la especie humana con su entorno natural y que se expresa en estructuras de la actividad sensible humana enraizadas en la organización corporal del hombre, la operación trascendental de constitución del mundo tiene lugar dentro de un marco de referencia fijo. Más, por otro lado, las formas específicas en las que la naturaleza queda objetivada cambian históricamente en función del sistema de trabajo social; sólo tenemos acceso a la naturaleza a través de un stock históricamente cambiante de categorías y de reglas que reflejan la organización de nuestras actividades materiales.

Los cambios en el sistema de trabajo social, generados por el desarrollo de las fuerzas de producción, dan lugar a transformaciones de las categorías societarias a través de las cuales pueden estar dando algo así como un mundo. En otras palabras, aún cuando el proceso de trabajo puede ser considerado con independencia de toda forma social específica, designa no una especie humana fija, sino sólo un mecanismo fijo de evolución de la especie humana; en el proceso de trabajo lo que cambia no es sólo la naturaleza sobre la que se trabaja, sino también la naturaleza de los propios sujetos que trabajan: la historia del trabajo es la verdadera historia natural del hombre.

Ciertamente, desde este punto de vista, Marx puede separar la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie humana de sus presupuestos idealistas. Los estadios de la manifestación de la conciencia dependen de los estadios históricos del desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción. Como el sistema de trabajo social es siempre resultado del trabajo de las generaciones pasadas, el sujeto actual se comprende en su propio trabajo en la medida en que se sabe producido por la producción de los sujetos pasados, al igual que por sí mismo, por esta razón un sujeto social no llega a la autoconciencia, en sentido estricto, más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de auto-producción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el trabajo de toda la historia universal anterior.

Ahora bien, la razón humana y el partidismo de la razón contra el dogmatismo se desarrollan históricamente en el proceso de confrontación de los sujetos que trabajan con la naturaleza. En contraste con la forma subjetiva en que Fichte clasifica a los hombres (dogmáticos e idealistas), y sus intereses (en interés por las cosas e interés por uno mismo), Marx ancla la división de las cosas e intereses, en configuraciones históricamente específicas de trabajo cosificado y de libertad suprimida.

El dogmatismo, en la forma de falsa conciencia y de relaciones sociales reificadas, no puede ser superado por un repliegue a lo Fichte sobre el sujeto autónomo, pues, enraizado como está el dogmatismo en intereses materiales, tiene que ser criticado prácticamente, en el plano del contexto objetivo mismo que da lugar a la

cosificación, esto es, en el plano del propio sistema de trabajo social; con otras palabras, en el plano propio del fetichismo de las mercancías, al interior de las relaciones de producción, y de sus procesos ideológicos dominantes.

El "dogmatismo asume la forma de ideología y la razón es razón activa como crítica de la ideología. El partidismo de la razón contra el dogmatismo tiene la misma objetividad que la ilusión que critica; el interés por una organización racional de la sociedad no está menos históricamente determinado, no está menos inserto en el contexto social objetivo."(30).

A juicio de Habermas la teoría de Marx contiene los principios fundamentales para una adecuada concepción de la razón y del interés de la razón por la emancipación, pero, tal empresa nunca la culminó Marx. Para Habermas, los fundamentos filosóficos de este materialismo tal como los dejó Marx, no son suficiente para establecer una incondicional autorreflexión fenomenológica del conocimiento, y por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento, por ello, ha dedicado los últimos años de su vida a la construcción de tales fundamentos gnoseológicos.

En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la reducción del acto de auto-producción de la especie humana, al trabajo. La teoría marxista no solamente recoge en su planteamiento las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, sino también el marco institucional, las relaciones de producción. Pero no incluye en la práctica laboral, ni el contexto de

las interacciones mediadas simbólicamente, ni mucho menos la función a veces crítica de la tradición cultural; vitales para entender la dominación y la ideología capitalista.

Surge así en la obra de Marx una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida auto-comprensión filosófica de la misma. En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana, sirviéndose conjuntamente de las categorías de la actividad material y de la superación crítica de las ideologías; de la acción instrumental y de la práctica transformadora; del trabajo y de la reflexión, pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de una auto-constitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo.

Así pues, dentro de este limitado esquema de la auto-constitución de la especie humana operada sólo por el trabajo, Marx, por un lado, en sus investigaciones materialistas trata el problema de autoformación de la especie humana como mediado no solamente por la actividad productiva de los individuos, sino también por la organización de su interacción, esto es, por las relaciones institucionalizadas de poder y por las tradiciones culturales que regulan las interacciones de los hombres entre sí.

Y aunque es el desarrollo de las fuerzas de producción lo que suministra el impulso para superar las formas anquilosadas de vida y de conciencia, este desarrollo, tomado por sí sólo, no conduce a esa comprensión reflexiva de la vida social, de la que pudiera resultar un control auto-consciente. La emancipación respecto de las relaciones de fuerza social y respecto del poder de una clase

sobre otra, exige una lucha revolucionaria que incluya una actividad reflexiva crítica a través de la cual queden disipados los factores ideológicos condicionantes.

Desde esta perspectiva, Marx más allá de Hegel, puede considerar la reconstrucción de las manifestaciones de la conciencia como una representación cifrada de la auto-producción de la especie. Las formas de conciencia no surgen y quedan canceladas por vía elitista, a través del automovimiento de un espíritu absoluto, sino por vía materialista, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases sociales; la conciencia crítica, en forma de crítica ideológica, está, pues, implicada ella misma en el proceso de autoformación que reflexivamente se apropia.

Pero, Marx contra toda lógica, en el plano de las categorías tiende a considerar unidimensionalmente el proceso de autoformación de la especie, en términos de un progreso operado exclusivamente por medio de la actividad productiva. El marco institucional es considerado como un aspecto del proceso productivo, y la forma de conocimiento congruente con este proceso es una ciencia natural del hombre. Invocando el modelo de la física, Marx pretende presentar las leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna, como leyes naturales; se olvida de que los fenómenos sociales escapan al craso determinismo de estas disciplinas y de que la subjetividad por su propia naturaleza no es susceptible de una reducción mecanicista.

Para Habermas esta exigencia teñida de positivismo, de una ciencia natural del hombre resulta sorprendente. Pues las ciencias de la naturaleza están sujetas a las condiciones trascendentales del sistema de trabajo social, cuyo cambio de estructura es lo que había de reflejar la crítica de la economía política en tanto que ciencia del hombre. A las ciencias exactas, en sentido estricto, les falta justamente ese momento de reflexión por el que se caracteriza una crítica que indaga el proceso histórico natural de auto-producción del sujeto social y que hace también al sujeto consciente de ese proceso.

Así expuestas las cosas, el fracaso de Marx a la hora de desarrollar consistentemente la idea de una ciencia del hombre como crítica, pero sobre todo su comprensión de la crítica de la economía política como una ciencia natural de la sociedad, completaron la desintegración de la posición que había sostenido la filosofía con respecto a la ciencia, es decir, ni la ciencia de la lógica de Hegel, ni el materialismo de Marx pudieron sostener la dimensión de la reflexión radical, contra los embates del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.

Con el positivismo la teoría del conocimiento se convirtió en filosofía de la ciencia o teoría de la ciencia; la razón se convirtió en razón científica; y el interés de la razón, o bien fue negado o bien se le equiparó con el interés técnico por la predicción y control de procesos objetivados; todo el positivismo, empezando por Comte, Mill, y terminando por Carnap, Wittgenstein y Russell se caracteriza por su carácter anti-ontológico, y anti-gnoseológico.

Comte se pronunciaba contra la ontología y la gnoseología y reducía la misión de la filosofía a establecer una coordinación mutua entre las ciencias, valiéndose para ello de una clasificación única; definía a la filosofía como la suma de las ciencias concretas. Spencer afirmaba que la esencia de las cosas es incognoscible y reducía el objeto de la filosofía a establecer las leyes generales de los fenómenos interpretados subjetivamente. Para Russell la tarea de la filosofía debe abocarse a dar una explicación de aquellas cosas, para las cuales las ciencias no tiene tal explicación, por su propia complejidad.

Atendiendo a consideraciones de este tipo, Habermas concluye que para rehabilitar las nociones de una razón comprensiva y de un interés de la razón, por la emancipación humana, es necesario retornar a la dimensión del pensamiento abierta y después socavada por Hegel y Marx, la autorreflexión y la reflexión crítica; para ello, hay que desarrollar y actualizar el lado no cientificista, no reductivista del pensamiento de Marx.

Habermas en su libro (Conocimiento e interés) para lograr dicho reto, incorpora una serie de ideas de Freud a un materialismo histórico revisado y renovado. Recordemos que Hayek usa el término cientificismo para designar la servil imitación de los métodos y lenguajes de las ciencias naturales; la creencia de que es tarea de la teoría crítica moderna y de las ciencias sociales el poner al descubierto la ley de la evolución de la sociedad, para poder predecir su futuro, podría describirse como la doctrina cientificista dominante.

Al respecto, Freud ha formulado su tesis sobre el proceso de la autoformación de la especie humana en términos psicoanalíticos. En sus escritos sobre la teoría de la cultura, intenta un diagnóstico de las neurosis colectivas. Mientras que los conceptos preliminares de normalidad y de desviación que el analista emplea en la terapia individual están culturalmente condicionados, el análisis de la sociedad humana tiene que ir más allá de los estándares propios de un marco sociocultural dado y tener presente la evolución cultural de la especie humana. Lo que elevó al hombre por encima de los animales fue el desarrollo de la familia, una agencia de socialización capaz de transformar la conducta instintiva en acción comunicativa y de canalizar los impulsos libidinosos y agresivos excedentes hacia formas socialmente aceptadas de conducta.

Las exigencias que las instituciones imponen al individuo emergente vienen representadas por los padres. La realidad con que ha de habérselas el individuo y que le exige renunciar a la satisfacción de necesidades instintivas no es, pues, inmediatamente la realidad de la naturaleza externa; es la realidad social la que hace sentir sus exigencias a través de la agencia que la estructura familiar representa. Como sistema de auto-conservación la sociedad tiene que ser asegurada contra las coacciones de la naturaleza externa por medio del esfuerzo colectivo de los individuos socializados; la motivación de la sociedad humana es económica en su fundamento último.

Y, precisamente la escasez económica exige, a su vez, defensas contra la naturaleza interna en su forma de impulsos libidinosos y agresivos que

trascienden el sistema de trabajo social. Como la sociedad no posee suficientes medios de subsistencia para mantener a sus miembros sin trabajar, debe limitar el número de sus miembros, y desviar las energías de estos de la actividad sexual, para dirigir las hacia el trabajo.

Las renuncias impuestas por la escasez económica varían históricamente, tanto en su función del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas como de la organización de su empleo y de la distribución de los bienes producidos. Como la presión de la realidad decrece al expandirse las fuerzas de producción, resulta posible reemplazar la represión institucionalizada de los instintos por su control racional. Pero en la medida en que esta posibilidad pueda convertirse en realidad no depende sólo del desarrollo tecnológico, ya que la represión institucionalizada de los impulsos instintivos sirve también para mantener un sistema particular de trabajo social; la finalidad de los mecanismos, instituciones, y mandatos sociales no es sólo establecer una determinada distribución de los bienes, sino también la de mantener esa distribución.

Es decir, "que sobre el nivel general socialmente necesario de represión exigida por la escasez económica existen privaciones y prohibiciones específicas de clase, ligadas a la organización del trabajo y a la distribución de la riqueza. La diferencia entre el grado efectivo de represión institucionalmente exigida y el grado de represión necesario en un nivel dado de las fuerzas de producción constituye la medida de la dominación objetivamente superflua."(31).

Esta es la razón por la cual Freud introduce su especial noción de lucha de clases. Cuando una cultura no ha superado la situación en que la satisfacción de las necesidades básicas y superfluas de las clases dominantes tiene como presupuesto la opresión de las mayorías (y este es el caso de todas las culturas), se comprende que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra esa cultura que ellos hacen posible con su trabajo, pero en cuyos bienes tienen una escasa participación. De modo que no es necesario decir que una cultura que permite la insatisfacción de la mayoría de sus miembros, hasta el punto de empujarlos a la rebelión, ni tiene perspectivas de mantenerse de forma duradera, ni tampoco lo merece.

Ahora bien, para Habermas la ventaja específica de integrar ideas de Freud dentro de la teoría de Marx estriba en la posibilidad de clarificar el status de la teoría crítica moderna, cuya tarea es reconstruir el proceso de autoformación de la especie humana y explicar las ideas de la razón emancipadora y del interés emancipatorio que les subyacen, así como, de concretizar las probabilidades que ello abre de reconceptualizar el poder y la ideología.

Las relaciones de poder institucionalizadas, lo mismo que las neurosis individuales determinan una reproducción relativamente rígida de la conducta, que se vuelve inmune a toda crítica. Basadas en normas sociales, permiten la sustitución parcial de la coacción manifiesta ejercida a través de la violencia, por una coacción interna ejercida mediante la fuerza afectiva de los mecanismos inconscientes.

"Los motivos reprimidos son excluidos de la comunicación y encausados por los canales de una gratificación sustitutiva. Estos motivos simbólicamente reencausados son fuerzas que se adueñan de la conciencia al legitimar las relaciones de poder existentes; en este sentido, las instituciones del poder están enraizadas en una comunicación distorsionada, es decir, en una conciencia prisionera de la ideología."(32).

Así pues, ante todo, la ideología asume un papel sustantivo en la construcción, mantenimiento, y transformación de la sociedad moderna. Para Freud, partiendo del reconocimiento de que toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia a los impulsos, y de que, por tanto, provoca inevitablemente la oposición de los que se ven afectados por estas exigencias, queda claro que los bienes mismos y los medios para adquirirlos, así como, los mecanismos para distribuirlos no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura, pues están amenazados por la rebeldía y por la obsesión destructiva de los participantes en la propia cultura.

Junto a los bienes aparecen ahora medios que puedan servir para defender a la misma cultura. Estos son, los medios de coerción u otros cuya finalidad es conseguir que los hombres se reconcilien con ella y se sientan recompensados por su sacrificio. Estos últimos pueden considerarse como los activos espirituales de la cultura; es interesante destacar que estos activos espirituales de la cultura (visiones religiosas del mundo, ideales, sistemas de valores, arte, etc.), son en palabras de Freud: ilusiones.

Al proporcionar compensaciones públicamente sancionadas, por las renunciaciones impuestas por el orden existente, convierten la gratificación sustitutiva en legitimaciones de ese orden. Aunque su existencia se desarrolla en el plano de la comunicación pública, representan distorsiones sistemáticas de la comunicación que inmunizan contra la crítica a las interpretaciones de la vida y del mundo en que se basan las racionalizaciones del orden existente.

"Pero las ilusiones no son simplemente engaños. Al igual que estos últimos, las ilusiones derivan de deseos humanos, pero a diferencia de ellos no son necesariamente falsas, es decir, irrealizables. Los deseos individuales incompatibles con la realidad institucional de la sociedad establecida, no pueden ser realizados; sin embargo, para el hombre en su conjunto los límites de esa realidad son movibles."(33).

Para Habermas, así, el marco institucional que regula la distribución de cargas y de recompensas, y que estabilizan un orden de dominación que asegura las renunciaciones que impone la cultura, puede quedar flexibilizado por el progreso técnico, y las partes crecientes de la tradición cultural que tienen inicialmente un contenido proyectivo, pueden tomarse en realidad, es decir, las satisfacciones virtuales pueden transformarse en satisfacciones institucionalmente reconocidas.

Las ilusiones no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamó ideología, también en ellas se contiene utopía. Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión

socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturales delirantes, de los momentos ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, y transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas.

En este sentido, las formas de manifestaciones de la conciencia que según Hegel, quedaban sucesivamente superadas en el movimiento absoluto del espíritu, pueden ahora ser concebidas como formas anquilosadas de vida, como constelaciones de poder e ideologías socavadas por el desarrollo de las fuerzas de producción. Son superadas por medio de la actividad crítico revolucionaria de las clases reprimidas, la cual incluye la crítica reflexiva de las formas de conciencia ideológicamente congeladas; no olvidemos, que el movimiento de la reflexión en la historia viene determinado simultáneamente, por procesos de reproducción mediante el trabajo y por los procesos de autoformación que se desarrollan bajo condiciones de una comunicación distorsionada.

Si consideramos seriamente la tesis anterior, sobresale la siguiente noción: El desarrollo de las fuerzas de producción crea la posibilidad objetiva de reducir la presión del marco institucional, y en palabras de Freud de sustituir la base afectiva de la obediencia a la cultura por una base racional, es decir, de suministrar una fundamentación racional a los procesos de la cultura.

El objetivo de la transformación de los marcos institucionales y de la destrucción de las ideologías, es, para Habermas la organización de las relaciones sociales,

conforme al principio de que la vigencia de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso alcanzado en una comunicación libre de violencia o distorsiones.

Así pues, "informada por este telos, la actividad crítica revolucionaria trata de fomentar la ilustración, indagando los límites, bajo condiciones dadas de la realización del contenido utópico de la tradición cultural. Como no hay certeza de que una organización racional de la sociedad a través de una comunicación libre de dominio sea realizable en todas las circunstancias, la lógica del movimiento de la reflexión es una lógica de ensayo y error, una lógica de la esperanza fundada y del ensayo controlado."(34)

Desde esta perspectiva, la teoría crítica moderna puede considerarse como ingrediente esencial de ese mismo proceso de formación sobre el que ella reflexiona. Ampliando de forma metódica la auto-comprensión práctica de los grupos sociales, trata de elevar la autoconciencia de éstos hasta un punto en el que la autoconciencia de la especie, devenida conciencia crítica, se haya liberada enteramente del dominio ideológico instrumental.

Al desenmascarar las distorsiones de la comunicación y el anclaje institucional de las mismas que impiden la organización de las relaciones humanas sobre la base de una intersubjetividad no coaccionada, el sujeto de la teoría crítica moderna no adopta una actitud contemplativa o cientificista, pretendiendo situarse por encima del proceso histórico del desarrollo humano. Hallándose a sí mismo implicado en

ese desarrollo, sabiéndose a sí mismo resultado de la historia de la conciencia en sus manifestaciones, sobre la que ejerce su reflexión, ha de dirigir también la crítica ideológica contra sí mismo; de esta forma la teoría crítica moderna ejerce una autorreflexión guiada por un interés por la emancipación y por la construcción de una sociedad bien ordenada, justa, y democrática.

Finalmente, estos son los elementos básicos de la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas. No hace falta decir que constituyen el corazón mismo de la teoría de la acción comunicativa; y que constituyen un rechazo de la ilusión objetivista conforme a la cual el mundo es concebido como un universo de hechos independientes del sujeto cognoscente. La tarea pendiente sería: 1. Describirlas, tal como son en sí mismos; 2. Una tematización de los marcos de referencia en la que se sitúan los diferentes tipos de enunciados teóricos; 3. Una clasificación de los procesos de investigación en tres categorías que se distinguen por sus estrategias cognoscitivas generales; y 4. la conexión de estas estrategias con intereses cognoscitivos específicos que tienen su base en la historia natural de la especie humana.

Basta esta explicación preliminar y muy cuestionable desde muchos puntos de vista, de la relación entre conocimiento e interés para percatarnos de los problemas que la teoría de Habermas suscita y de las objeciones a las que ha tenido que hacer frente. "Entre las principales objeciones podemos citar las siguientes: ¿Qué son exactamente los intereses cognoscitivos? ¿Cómo demostrar su conexión con los diferentes procesos de investigación? ¿Cómo puede

conciliarse su status cuasi-trascendental con sus raíces en la historia natural de la especie humana? ¿No cae Habermas en una reducción naturalista de problemas lógicos y metodológicos; en una respuesta empírica a problemas conceptuales? ¿Es concebible que el trabajo, el lenguaje, y la dominación puedan jugar un papel fundamental en la teoría del conocimiento? ¿No equivale la conexión de ciencia empírica e interés técnico a una subestimación conceptual e históricamente errónea de su dimensión teórica? ¿No resulta ya cuestionable la propia clasificación que se hace de los procesos de investigación? ¿Tenemos que tomar en serio las categorías de ciencia crítica moderna y del interés cognoscitivo-emancipatorio, que es el interés cognoscitivo que guía a esa ciencia para ponerla en pie de igualdad con las demás ciencias?".(35).

Sin duda, podríamos proseguir indefinidamente con las objeciones. El propio Habermas reconoce sus limitaciones al dar respuestas a muchas de estas, y también al revisar y reformular otras. No debemos de perder de vista el status programático tan endeble de la nueva ciencia crítica propuesta por Habermas; ni mucho menos olvidar el carácter fragmentario, provisional e insatisfactorio de las argumentaciones en lo que respecta al grado explicación y de completud. Asimismo, la contribución de la teoría de Freud, al desarrollo de la teoría crítica moderna, es invaluable como quedó de manifiesto; por su importancia nos ocuparemos a continuación de ella.

1.3. LA TEORÍA DE FREUD.

La teoría de Freud no sólo suministró a la escuela de Frankfurt, el medio para investigar, analizar, y tamizar empíricamente los problemas que sólo podían tratarse filosóficamente, sino que también le abrió una nueva dimensión a la teoría crítica moderna. Sobre cinco grandes pensadores se construyó la teoría crítica de la escuela de Frankfurt; todos ellos interesados en comprender la transición de la sociedad premoderna a la sociedad moderna. Kant, Hegel, Marx, y Weber pertenecían a la tradición de la teoría clásica, mientras que Freud fue el más heterogéneo y aunque preocupado también por la cuestión de la modernidad, su interés principal se concentró en el mundo del inconsciente y el sustrato instintivo de la cultura; y precisamente este desentrañamiento de la dimensión subjetiva iniciado por Freud, fue lo que marco la innovación real de la teoría crítica moderna.

El impacto de Freud es evidente en el ensayo de Marcuse de 1938, sobre el hedonismo; en este escrito Marcuse ofrece el mejor marco de influencia sobre la escuela de Frankfurt. Marcuse desarrolló lo que consideraba que era la antinomia central del historicismo de la ética: el conflicto entre el racionalismo, por un lado, y el hedonismo y el eudemonismo, por otro lado. La verdad del racionalismo se deriva de la defensa que hace del momento social de la existencia humana; afirma la pretensión de la colectividad a la objetividad, la universalidad, y la verdad en contra de la contingencia y la transitoriedad de la existencia individual.

Por su parte, "el hedonismo y el eudemonismo afirman la pretensión del individuo biológicamente incorporado a la gratificación y a la felicidad contra los sacrificios que la colectividad le impone inevitablemente. Marcuse aduce que, como la

antinomia refleja una realidad históricamente que está profundamente arraigada, ésta no puede resolverse a través de la mera reflexión filosófica. Más bien, reconciliar la pretensión colectiva de la razón con la pretensión individual de felicidad será sólo posible después de abolir la sociedad capitalista y disminuir radicalmente la desigualdad; suavizar la contradicción significaría falsificar la realidad de una sociedad sin libertad."(36).

Teniendo en cuenta estas consideraciones estudiaremos los grandes temas de la teoría de Freud. Antes de la obra de Freud, las dimensiones del inconsciente eran relativamente esquemáticas, exiguas e inocuas; tenemos que remontarnos a Platón para descubrir anticipaciones explícitas y poderosas de la teoría de Freud. El concepto freudiano del inconsciente tuvo un impacto prodigioso y ha permeado nuestra visión de las personas y de las sociedades; mediante el estudio de los factores inconscientes se han creado nuevas figuras en el ámbito social.

El éxito del concepto del inconsciente fue tan abrumador que la cuestión principal comenzó a consistir en como puede alcanzarse el orden público estando la naturaleza del hombre tan asediada básicamente por la lujuria y la animosidad. Obviamente, Freud había atribuido un valor atterradoramente grande a la fuerza potencial de los procesos conscientes. Toda la experiencia de la socialización del hombre es un largo ejercicio para adquirir un sistema de identidad lo bastante fuerte para resistir el ímpetu repentino de los impulsos primitivos o el efecto perturbador de los ambientes demasiados indulgentes o severos; un gran número de individuos y grupos superan el escollo sin volverse casos clínicos.

Ahora bien, el Freud biológico desarrolla toda una concepción sistemática de los procesos psicosomáticos en los individuos. Pone principalmente de relieve la prodigiosa importancia del impulso fisiológico, básico en el destino del hombre. Acentúa las nuevas dimensiones de la vida interior del hombre y las revela utilizando los métodos de la libre asociación de ideas. Registra y describe cuidadosamente la fabulosa riqueza de la fantasía y el sueño, pero sobre todo, y esto es lo rescatable, la teoría crítica moderna incorporó los conceptos desarrollados por Freud, en la explicación y clasificación de las interacciones entre símbolos, y entre soma y símbolo.

La imagen freudiana de la personalidad en desarrollo, hacia resaltar, por supuesto, la extraordinaria profundidad y duración del impacto del marco social en que nace el hombre y su interrelación con él, así como, la necesidad del diagnóstico clínico y la terapia; así pues, el punto central de interés para Freud lo constituía los sucesos intra-orgánicos, y los procesos psicosomáticos que ocurren dentro de la envoltura somática.

Ciertamente, este era el marco tradicional que utilizaban los profesionales para describir los síntomas del trastorno y el curso del proceso patológico, y si bien, se entendía que todos los acontecimientos internos del organismo estaban afectados por influencias externas a los límites establecidos por la piel, estas influencias se concebían como extrañas al proceso mismo; por tanto, este marco tradicional sufrió una profunda redefinición en la teoría freudiana.

De acuerdo con los marcos de referencia establecidos, Freud contrapuso a la naturaleza original del hombre, con sus imperiosos impulsos físicos, la influencia restrictiva de la asociación humana. Al mismo tiempo, la teoría freudiana proporcionó un procedimiento de observación que ha tenido como resultado el mostrar los intrincados, sutiles, y múltiples lazos que vinculan la personalidad de un individuo con la de los demás. A los gestos causales, errores al hablar, y posturas del cuerpo se les dio un nuevo significado, sobre todo al utilizarlos como claves para predecir la dirección e intensidad de los actos humanos o para poner de manifiesto la serie de interacciones dentro de los organismos y entre ellos.

El tiempo ha puesto de manifiesto que el nuevo énfasis, los nuevos métodos, y los procedimientos de observación descubiertos por Freud constituyen importantes innovaciones en el estudio del hombre en sociedad. El punto de observación intensiva de la teoría de Freud (que le permite utilizar la libre asociación de ideas) es un potente instrumento de observación para el estudio de la sofisticada estructura del complejo cultura-personalidad.

Así pues, Freud ha minado el monopolio y la dictadura metodológica de la filosofía, la ciencia, y la lógica, tradicionales, así como, de la psicología clásica, y ha revalorizado a la intuición, a la deducción, y a la lógica informal como fuentes de conocimiento. Y desde esta perspectiva expuso como algo nuevo el papel de los instintos, de las pasiones, de las emociones, de la vida sexual, del dinamismo de los actos inconscientes, de los remordimientos, de las necesidades de expresión y de expansión, de la explicación psíquica de las lagunas mentales, de

la importancia decisiva de los primeros años de la vida del hombre, de la acción de la vida afectiva sobre la vida intelectual, de la importancia del inconsciente, de la unidad de la vida del espíritu, de la existencia de los complejos, y de la cohesión recíproca de las funciones.

Cuando Freud era estudiante de medicina, los neurólogos sólo consideraban los hechos físicos y de patología anatómica. Estaban bajo la influencia de Hitzig, Fritsch, Goltz que habían establecido un lazo íntimo, y sin duda único, entre ciertas funciones y ciertas partes bien circunscriptas de la corteza cerebral. Así, en Viena se diagnosticaba la neurastenia como un tumor cerebral. Ignoraban completamente los factores psíquicos; estimaban indigno de la ciencia ocuparse de ellos, y abandonaban ese cuidado a los filósofos, a los místicos, y a los charlatanes: con ello, la neurosis seguía siendo un misterio.

Este concepto defectuoso de la vida psíquica trajo una terapéutica igualmente defectuosa, el empleo de medicinas ineficaces, el empleo de métodos antipáticos para influir en el alma, como provocaciones de miedos, burlas, excitaciones a la voluntad, a la energía, y al dominio de sí mismo; la electroterapia también estaba considerada como método para tratar la neurosis con resultados muy dudosos.

Freud en 1885, consiguió una beca y fue a estudiar con Charcot en París. Allí encontró toda clase de facilidades, sobre todo que antes había emprendido la traducción al alemán de una obra de Charcot. Las investigaciones de Charcot causaron en él una gran impresión. Charcot había logrado provocar artificialmente

por hipnosis verdaderas parálisis y anestias histéricas que presentaban las mismas características que las ocasionadas por traumatismo. Por primera vez fue sacudida en Freud; la creencia en el origen puramente orgánico de las neurosis. El mismo veía transformaciones físicas causadas por efectos puramente psíquicos. En 1889, estuvo algunas semanas en Nancy (cerca de Liébault) con Bernheim quien se dedicaba con gran éxito, al método hipnótico. Allí aprendió sobre todo la existencia de procesos poshipnóticos que pueden llamarse inconscientes; el inconsciente ya era tratado teóricamente por los filósofos, pero aquí se mostraba activo, accesible, y objeto de experimentación.

Sin embargo, la luz y el camino vienen de Breuer, un profesional vienés, al que se sentía ligado por amistad y por colaboración. Breuer tenía en tratamiento a una joven muy sana, que había enfermado de histeria cuidando a su padre. Presentaba un cuadro complejo y extraordinario de enfermedades, como parálisis, dificultad de expresión, impotencia, confusión mental; descubrió, por casualidad que los trastornos psíquicos cesaban en cuanto podía llevarla a describir la fantasía que le obsesionaba.

Esta comprobación le sugirió la idea de un tratamiento especial. Hipnotizaba a la joven y le dejaba relatar todo lo que llevaba en el corazón. Así curó sus accesos de melancolía; luego sus impotencias y trastornos corporales. De ordinario, la joven no podía decir nada sobre el origen de sus síntomas; pero hipnotizada indicaba claramente que provenían de hechos ocurridos cuidando a su padre. Los síntomas adquirían así un sentido, se hacían significativos y aparecieron como

residuos, depósitos o recuerdos de estados afectivos. Su característica general era la siguiente: nacieron de estados del alma, o de un pensamiento; en suma un impulso había sido rechazado porque se oponían otros motivos.

Aquellos síntomas habían aparecido sustituyendo a aquellos pensamientos y aquellos impulsos rechazados. Cuando bajo el influjo de la hipnosis, la joven revivía ilusoriamente aquel estado del alma y realizaba la idea o el acto rechazados entonces desaparecía el síntoma. La joven que hablaba inglés llamaba a dichos tratamientos *talking cure* (curación parlante), o bromeando *chimney sweeping* (deshollinamiento de chimenea). Lo mismo que Breuer llamaba método catártico, es decir, el alma del paciente es purificada, por el hecho, de que un complejo afectivo, extraviado por un camino anormal y que provoca síntomas, se realiza anormalmente.

Después del encuentro con Bernheim, Freud se consagró al estudio y el tratamiento de las enfermedades nerviosas y de sus síntomas. Freud con Bernheim publicó en 1895: *Estudios sobre la histeria*. Muchas variables retomadas más tarde por el psicoanálisis ya se manifiestan en este libro, tales como la importancia de la vida afectiva y el significado de los complejos probados por el origen de los síntomas histéricos, la distinción entre actos conscientes e inconscientes, el carácter dinámico de la vida psíquica subrayado por el hecho de que el síntoma se explica por un rebote del efecto, el principio de la conversión donde el síntoma es considerado como la traducción física de una energía psíquica, el descubrimiento de los elementos psicogénéticos de la histeria y de

otras neurosis, y que constituyen una verdadera revolución dentro del estudio de la subjetividad.

Poco tiempo después de la publicación de la obra, Estudios sobre la histeria, Freud abandona la colaboración con Bernheim; surgieron toda clase de divergencias entre ellos, de suerte, que decidió trabajar sólo. Las técnicas que aportó al método berheimniano y sus nuevos descubrimientos sobre la etiología de las neurosis, le condujeron a la transformación del método catártico en el método psicoanalítico. El cambio más importante fue el abandono de la hipnosis, pues, junto con beneficios invaluable, traía inconvenientes no llegaba a hipnotizar a un gran número de los pacientes; además, no se sentía satisfecho de los resultados terapéuticos de la catarsis a base de hipnosis, pues, parecían efímeros y demasiado dependientes del lazo personal entre el profesional y el paciente.

Así pues, de hecho, el abandono de la catarsis fue un nuevo comienzo. Y para reemplazar a la hipnosis que traía a la memoria consciente los materiales desechados había necesidad de otra técnica; Freud en vez de la catarsis empleó el método de las asociaciones libres. Bernheim le había enseñado que el paciente no olvida todo lo que le ha sucedido en estado de hipnosis, bajo la imposición de las manos resurgían los recuerdos olvidados. Así descubrió un acceso al inconsciente sin recurrir a la hipnosis, su método era el siguiente: el paciente estaba acostado en un sillón, Freud estaba detrás de él, de manera de verlo, sin ser visto, invitaba al paciente a cerrar los ojos, a abandonar toda reflexión, a dejarse conducir en medio de una calma absoluta por todos los impulsos

espontáneos que se le ocurrieran, a comunicarle todo eso, aún si sentía cierta timidez, y si lo encontraba desagradable, insensato, insignificante, o inconveniente.

Así, Freud se preguntaba: ¿De que manera esa libre asociación podía ayudar a remontar a la superficie todos los hechos inconscientes olvidados?. Y su respuesta era muy clara, esperaba que esas asociaciones llamadas libres no fueran libres de hecho. Privadas de toda dirección consciente, pensaba que las ideas surgidas serían determinadas por impulsos inconscientes; la experiencia le dio la razón. Las asociaciones libres son un artificio para engañar y vencer el estado moral, y para traer a la conciencia toda suerte de ideas ligadas a los hechos olvidados. Ciertamente, esos hechos no surgen como tales, pero lo que el paciente hace y dice, encierra indicaciones bastantes claras como para permitir al profesional deducirlas y reconstruirlas.

Las asociaciones libres y el arte de la adivinación del profesional conducen entonces a los mismos resultados que la hipnosis. Es cierto que este método es complicado y oneroso, pero posee la ventaja inestimable de descubrir al profesional el dinamismo mental del paciente que le es inaccesible en la hipnosis. Aquí se toca con el dedo que la revelación de los hechos olvidados choca con una resistencia continuada y muy fuerte por parte del paciente: ¿De dónde viene?. La observación demuestra que lo que ha sido olvidado por el paciente, le había sido penoso, angustioso, vergonzoso, o doloroso; por eso todo aquello permaneció inconsciente, y fue relegado al olvido, y para volverlo a la conciencia había que vencer la resistencia en el paciente.

Freud formula esta verdad psicoanalítica de modo muy elocuente cuando dice que ese fenómeno de resistencia lo condujo a la teoría del rechazo. Acaso no es natural el suponer que las mismas fuerzas de resistencia que se oponen ahora al despertar de los hechos olvidados, los hayan apartado antes victoriosamente de la memoria consciente. El método de restablecimiento revela el origen de la enfermedad, y descubrió que la razón del rechazo y la causa de toda neurosis residía en un conflicto entre dos tendencias psíquicas, por un lado, el empuje ardiente de un deseo, y por otro, una protesta violenta de toda la personalidad, siendo ese deseo completamente inconciliable con las exigencias éticas y estéticas del yo. Ese combate íntimo termina por el rechazo fuera de la conciencia, del deseo inaceptable que había penetrado allí; ese conflicto entre la representación y, el yo es entonces la razón del rechazo, y las exigencias éticas y estéticas del individuo son las fuerzas que rechazan.

Este análisis y sus conclusiones lo expuso Freud en sus conferencias de Worcester en los Estados Unidos. Como es sabido junto a Hall, ilustró de la siguiente manera la relación entre la resistencia y el rechazo: Suponed que en esta sala entre este auditorio, cuyo silencio y atención son notables se encuentra un individuo que quiere molestar y hacerme imposible la expresión por sus risas inconvenientes, sus burlas, sus ruidos con los pies. Y yo declaro que no quiero continuar así. En esto se levantan algunos hombres recios de entre vosotros y luego de una leve escaramuza el impertinente es puesto a la puerta, es rechazado y yo puedo continuar mi conferencia. Pero por miedo a que el perturbador vuelva a comenzar sus manejos, los oyentes toman sus sillones, se colocan en la puerta y establecen así una resistencia después del rechazo cumplido; comparad ambos

estados con el consciente y el inconsciente y tendréis una imagen apropiada del rechazo.

Ahora bien, vuelto a la vida consciente, el conflicto psíquico podrá encontrar bajo la dirección del profesional una salida mejor que el rechazo brutal. Será liquidado así, o bien se convencerá al paciente que ha cometido un error al rechazar ese deseo, o bien será dirigido hacia un fin más noble y más elevado (sublimación), o bien el rechazo será declarado legítimo, pero por un mecanismo es entonces insuficiente y será reemplazado por una cadena apoyada sobre las grandes fuerzas espirituales del hombre; solamente así se llegará a un dominio consciente. Un papel muy importante juega la relación entre el profesional y el paciente, por lo que Freud la llama transfer; es decir, el fuerte lazo sentimental del paciente al profesional; en este transfer el paciente proyecta en la persona del profesional una cantidad de energía física inconsciente, sin ello el análisis es imposible.

En este mismo orden de ideas la obligación del profesional puede ser ilustrada desarrollando de la siguiente manera el ejemplo de Worcester: Es posible que el incidente no haya terminado con el rechazo del impertinente; puede que este agriado y enteramente fuera de sí. Es verdad que no está entre nosotros; estamos al abrigo de su presencia, de su risa burlona, de sus observaciones a media voz. Pero en cierto modo, el rechazo habrá sido inútil, ya que comienza a hacer ruido afuera y sus gritos y golpes de puño en la puerta molestan a la conferencia más todavía que sus inconveniencias anteriores. En tales circunstancias veríamos con agrado que nuestro honorable Hall, asumiera el papel de mediador y pacificador;

iría afuera con el tipo insociable y como sale garante de su conducta nos ruega volverlo a admitir entre nosotros. En atención a la autoridad de Hall accedemos a su ruego y levantamos la exclusión y la calma y la tranquilidad vuelven a reinar en la sala; esta comparación ilustra muy bien sobre el papel que debe desempeñar el profesional en el tratamiento psicoanalítico de la neurosis.

Sobre la neurosis y la sexualidad, Freud durante su colaboración con Breuer había llegado a la siguiente convicción: el factor sexual desempeña un gran papel en la etiología de las neurosis. Con el tiempo esta tesis se convirtió en una de las grandes divergencias entre Breuer y él; divergencias que provocaron una ruptura total. El se sentía inclinado a tratar las neurosis en general como trastornos de la función sexual; su conciencia profesional encontraba la paz en esta teoría. Este concepto ofrecía también esta ventaja medicinal, que la sexualidad no es puramente psíquica; presentaba también un lado somático y aún puede atribuírsele un cierto aspecto químico y deducir los impulsos sexuales de la presencia de ciertas sustancias químicas desconocidas.

Más tarde descubrió que las experiencias y conflictos de los primeros años infantiles juegan un papel inmenso e insospechable en el desarrollo individual y dejan huellas imborrables que luego aparecen en el período de la pubertad. Todo esto probó su teoría sobre la sexualidad infantil, la cual comienza a manifestarse desde la primera infancia en toda clase de reacciones físicas y actitudes psíquicas; y aquí encontró, en particular, el complejo de Edipo, es decir, el lazo

emocional complejo que une al niño con su pariente de otro sexo y que constituye la variable principal con la cual descubrió luego el centro de la neurosis.

Después de esto, Freud se propone probar que si la teoría psicoanalítica es científica, no sólo debe explicar los fenómenos mórbidos, sino iluminar con nueva luz las funciones normales. Su utilidad como explicación de los fenómenos normales fue probada en varios campos, sobre todo en materia de actos no realizados e interpretación de los sueños. Los actos no realizados ordinarios, tales como el olvido de nombres familiares, lapsus linguae, lapsus calami y otros fenómenos semejantes, estaban considerados o como indignos de una explicación psicológica o como efecto del cansancio, de la distracción o de patrones análogos.

Freud probó por el contrario con numerosos ejemplos, que tales incidentes eran altamente significativos y se producían cuando una impulsión consciente se veía turbada por otra, rechazada y habitualmente inconsciente. A menudo una reflexión rápida o un corto análisis mostrará la acción perturbadora. Por la existencia de actos no realizados, olvidos, lapsus, etc., cada uno puede convencerse en sí mismo de procesos psíquicos intencionales que son objeto de estudio de la psicopatología de la vida diaria.

Freud con la interpretación de los sueños probó que el sueño es estructurado como un síntoma neurótico. El sueño parece singular y desprovisto de sentido, pero cuando se le estudia siguiendo una técnica análoga a la de las asociaciones libres, se penetra a través de su contenido manifiesto hasta su contenido latente.

Este es siempre un deseo latente, representado como realizado, pero, salvo en los niños pequeños, este deseo no puede ser claramente expresado; debe sufrir una transmutación y es la obra de la censura en el yo del soñador.

Así nace el sueño manifiesto tal como se presenta a nuestro despertar, perfectamente disimulado bajo la exigencia de la censura, el análisis profesional puede no obstante desenmascararlo como realización ficticia de un deseo. El disimulo del sueño es un compromiso entre dos tendencias opuestas, tal como es el síntoma histérico. La fórmula, del sueño como la realización (disimulada) de un deseo (rechazado) expresa bien su naturaleza. Por medio del estudio de la transformación del contenido latente en contenido manifiesto, hemos descubierto, todo lo que sabemos de la naturaleza y de las funciones de la vida del subconsciente; el estudio de los sueños es el camino real hacia el conocimiento del subconsciente.

Finalmente, por su interpretación de los sueños, el psicoanálisis adquirió un doble significado, no sólo es una terapéutica para las neurosis, sino una nueva psicología. Se convirtió en una teoría de los psiquismo profundos e inaccesibles a la conciencia, es decir, se convirtió en una psicología de las profundidades aplicable a casi todos los dominios del espíritu; y se convirtió en ello después de que Freud estudió no solamente la vida individual, sino también la vida psíquica de los grupos sociales.

Hasta aquí Freud había expuesto un cierto número de nociones psicoanalíticas fundamentales. Se les puede resumir del siguiente modo: 1. Consideración más atenta de la vida personal, de la vida del alma (afectividad), del dinamismo psíquico, 2. Inteligibilidad y determinismo de los fenómenos psíquicos que tal parecen carentes de sentido y ley, 3. Noción de la resistencia, 4. Teoría del conflicto psíquico y carácter patológico del rechazo, 5. Carácter compensatorio de los síntomas enfermizos frente a deseos rechazados, 6. Sublimación, 7. Carácter etiológico de la vida sexual, 8. Teoría de la sexualidad infantil, 9. Complejo de Edipo, 10. Extensión de lo psíquico a lo inconsciente y la significación de este último, 11. Noción del transfert.

Al principio, el impacto de Freud sobre la terapia se debió a su insistencia en el uso de los recursos de la comunicación. El psicoanálisis se apoyaba en el lenguaje como instrumento clave para alcanzar resultados curativos, guiándose por la interpretación que daba a las palabras, gestos y posturas del paciente. Si hay algo claro respecto a la comunicación es que siendo una de las facultades más características del hombre, es también una de las más difíciles de ejercer. El lenguaje funciona a modo de un transformador en procesos psíquicos, tales como sensaciones, necesidades y sentimientos. Y en cuanto procesos psíquicos que se encuadran en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, los episodios interiores o las vivencias se transforman en contenidos intencionales y por supuesto, las cogniciones se truecan en proposiciones, necesidades, sentimientos y expectativas normativas (mandatos o valores).

Así pues, Freud observó y nos enseñó a observar que a menudo el hombre sabe y no sabe la misma cosa en el mismo momento, que la sabe inconscientemente. Que tiene conocimiento de ella y que este conocimiento influye poderosamente en sus pensamientos y acciones, pero que no es consciente de él. Todo esto ha sido demostrado mil veces por la experiencia cotidiana, pero para describir estos hechos Freud tuvo que formular la idea del inconsciente dinámico. Al configurar y dar nombres a esos hechos, reducía al absurdo un importante principio de la lógica formal tradicional como es el de contradicción, según el cual una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser; al mismo tiempo demostró que cuando la lógica o un método de pensamiento se ha estrellado contra la realidad, es necesario sustituirlo por otro.

La teoría crítica moderna tiene en cuenta plenamente las numerosas contradicciones que Freud descubriera coexistiendo y compenetrándose en la estructura mental. Subraya además la necesidad de seguir avanzando a partir de la tesis de Marx de que la conciencia del hombre viene determinada por su existencia social. Los estudiosos no deben darse por satisfecho hasta haber descubierto exactamente la manera en que la existencia social condiciona la conciencia. El conocimiento correcto de los detalles del mecanismo real del proceso por el que la existencia social del hombre determina su conciencia es de máxima importancia. Por ejemplo, Marx predijo que el inevitable desarrollo de un medio objetivo preparado para el socialismo produciría en el hombre la conciencia de la necesidad del socialismo. Actualmente se ha desarrollado ese medio. Pero ¿se ha producido por ello la conciencia general de la necesidad del socialismo?,

¡sí!, hasta cierto punto, en algunos lugares, en algunos momentos y de alguna manera; pero exactamente ¿hasta qué punto, dónde, cuándo y como?, no lo sabemos.

Ni Marx ni Engels investigaron en detalle la manera específica y concreta en que se efectúa la interacción de medio ambiente y conciencia. "Engels lo reconoce en la carta a Mehring: Al principio, como era natural, todos concedimos la primacía a la derivación de las ideas políticas, jurídicas, y de cuantas componen una ideología y sobre todo de las acciones que se producen por medio de estas ideas, de los hechos económicos básicos. Pero al hacer esto, descuidamos el aspecto formal la manera en que surgen esas ideas, para poder ocuparnos del contenido. Con relación a algunas opiniones del hombre tenidas como inexplicables, los verdaderos motivos que le impulsan le son desconocidos, por eso imagina motivos falsos o aparentes; y estos falsos o aparentes motivos que sustentan determinadas opiniones no son ciertamente racionalizaciones, pero sí ideologías, adoptadas no inconscientemente, sino como falsa conciencia."(37).

Hoy el desarrollo cada vez más acelerado y complejo del medio ambiente nos impone la salida de un cambio social. Determinar la forma como surgen esas ideas es de vital importancia. Nuestras extrañas ideas, irracionales o infantiles pero terribles, amenazan con hacer ese cambio intolerantemente lento y costoso. Y la forma en que aparecen estas ideas es precisamente el objeto de estudio de la teoría de Freud. No seremos realmente capaces de influir en el cambio social o de dirigirlo hasta que no lleguemos a comprender la forma específica como se

CAPITULO 2

2.1. LA ETICA PROTESTANTE.

¿Esta vigente la Etica protestante y el espíritu del capitalismo? --una de las obra cumbres de Weber-. ¡Al parecer totalmente!. Más allá de los intentos por declarar cerrada la discusión sobre esta obra clásica de la teoría crítica moderna, periódicamente aparecen polémicas y debates nuevos. La literatura científica muestra una serie de ensayos en los cuales se desecha la tesis básica de Weber por considerarla errónea y otra serie de trabajos en donde se acepta como una verdad incuestionable dicho argumento. Sin duda, debe evaluarse seriamente los méritos y los deméritos relativos a la tesis de Weber. En consecuencia, lo correcto es iniciar el análisis con la siguiente interrogante: ¿Habría todavía algo que decir sobre la tesis de La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Weber?. Creo que puede contestarse en sentido afirmativo; la tesis de Weber sigue siendo tan controversial y objetiva como siempre. "Hágame el favor de criticar con la mayor agudeza posible las opiniones mías con las que no éste de acuerdo --sugirió- Weber a Gottl."(47).

Documentar el cambiante espíritu del capitalismo es una tarea compleja. Sin embargo, los orígenes del concepto proveen la clave de la solución. Tales orígenes pese a su complejidad pueden reducirse a dos grandes perspectivas la genealógica y la teleológica. La primera perspectiva proporcionó las variable más adecuada para entender el texto de Weber. La discusión del calvinismo y sus

consecuencias, hecha por Weber constituye la parte sustancial de la obra. Reflexionemos sobre esta línea de investigación.

Weber publicó en 1905, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en volúmenes sucesivos del Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (revista que dirigía en unión de Laffe y de Sombart). Al año siguiente se publicó un ensayo complementario sobre las sectas protestantes. La controversia entre Weber y sus críticos (Fischer, Rachfahl, Lujo Brentano, y Sombart), surgió ipso facto y persistió hasta la muerte de Weber (1920). Esta polémica hizo que Weber agregará a su obra una serie de estudios comparativos de la ética económica de las religiones de China, la India y la Judea antigua, así como, una plétora de respuestas, revisiones, y notas de pie de página que se incorporaron a las versiones de la Ética protestante y el espíritu del capitalismo, seleccionadas por Weber como estudios iniciales de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Colección de ensayos sobre la sociología de la religión), y publicados después de su muerte.

Ahora bien, como conceptúa Weber la relación entre la Ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es decir, la forma precisa en que los protestantes llegaron a adoptar una actitud nueva y finalmente revolucionaria hacia la vida diaria. Con otras palabras, ¿cómo llegaron a concluir que deben practicar una forma de vida metódica y sistemática dentro del capitalismo moderno?. En términos generales, Weber concibe como estados interiores, las motivaciones que movilizaron a los nuevos capitalistas protestantes. En efecto, constantemente se refiere en sus

ensayos a los impulsos, a las inducciones (psicológicas) evocadas por las doctrinas teológicas y a la necesidad de la prueba. Con otras palabras, la ética económica de una teología apunta hacia los impulsos prácticos para la acción que se encuentran en los contextos psicológicos y pragmáticos de las religiones. Pero, lo importante es que el interés por la racionalización de la conducta diaria se aprecia como un desarrollo novedoso derivado de la ética protestante; este punto se ilustra claramente en las controversias sostenidas por Weber con Sombart, Keller, y otros autores acerca del significado de los escritos de los grandes moralistas y literatos de fines de la edad media.

Ahora bien, no insistiremos acerca de la cuestión, ya suficientemente comentada de la influencia de las condiciones económicas en el nacimiento de la reforma. En cambio, examinaremos el papel retrospectivo: ¿Modificó el protestantismo la evolución económica del mundo occidental?. Con otras palabras: ¿Ha contribuido al triunfo del capitalismo? ¿Fue un factor de progreso económico, mientras que el catolicismo sería un factor de estancamiento?. Desde hace medio siglo, esta gran discusión ha enfrentado a los estudiosos. Con objeto de presentar conclusiones correctas, conviene primero esclarecer la noción de capitalismo; este término, de uso relativamente reciente, ha dado lugar a toda clase de definiciones e interpretaciones. En sentido general, designa el poder de los capitales y de quienes los poseen, pero en su acepción marxista, es un sistema fundado en la separación del trabajo y la propiedad privada de los medios de producción, en el cual la fuerza de trabajo es una mercancía como las demás; visto desde este

ángulo, el capitalismo transforma las relaciones de los hombres en relaciones de cosas.

Para Marx la era capitalista comienza en el siglo XVI, aunque por otra parte reconoció los indicios de la producción capitalista en los siglos XIV y XV, en algunas ciudades del mediterráneo de manera esporádica. Sombart ha llegado a conclusiones semejantes. Distinguió un capitalismo primitivo (desde Carlomagno hasta mediados del siglo XVIII), un gran capitalismo (desde mediados del siglo XVIII hasta 1914), y un capitalismo tardío o decadente (a partir de 1914). De hecho, Sombart creía también que en el siglo XVI nació la empresa capitalista caracterizada como un organismo económico independiente y perdurable en contraste con lo transitorio de la vida del hombre; sin embargo, diversos tratadistas han creído encontrar en todas las épocas formas de capitalismo. A lo que Sombart consideró como un triste procedimiento, el de los intelectuales que hacen remontar hasta tal o cual época lejana el origen de una institución o un proceso, y que por supuesto, no tiene nada en común con el espíritu o las raíces de dicha época.

La oscuridad que entraña el término capitalismo ha hecho que varios teóricos de principios del siglo XX se negaran a usarlo. Esta negativa en nuestros días es un sin sentido. Las estructuras económicas que progresivamente se fueron levantando en occidente a partir de las cruzadas habían dado lugar (en la época en que Marx escribió: *El capital*), a un sistema original al que se dio el nombre de capitalismo. Las obras de numerosos intelectuales ha permitido definir mejor su contenido, por oposición con las estructuras económicas de las épocas anteriores.

Es cierto, que en la antigüedad se conoció el cambio de moneda y las sociedades financieras, pero no el crédito organizado, el tráfico de las letras de cambio y los valores mobiliarios; desconocían también la gran industria, y en la edad media ocurría lo mismo. Por el contrario, a partir del siglo XIII, comenzó a emerger, ante la desconfianza de los teólogos y de la población, un nuevo sistema económico que se consolidó plenamente en el siglo XIX. El sistema capitalista se caracterizó por los siguientes elementos: triunfo de las grandes potencias financieras, comercio de dimensiones mundiales, movilidad de la riqueza, abandono de los viejos reglamentos y prohibiciones en materia económica y libre competencia, propiedad privada de los medios de producción, auge de la ciencia y de la tecnología (y especialmente gracias a éstas la expansión de la gran industria), y por último, separación del capital y el trabajo con el dominio del primero sobre el segundo.

No hay duda, el capitalismo produce una nueva mentalidad. La mentalidad capitalista considera como un fin en sí mismo los beneficios y el aumento de la riqueza como el fin supremo de la vida terrena. No repudia la moral económica, pero no considera que la búsqueda de bienes materiales puede ser un obstáculo para la entrada en el paraíso después de la muerte. Se caracteriza también por un poderoso individualismo y busca técnicas y métodos racionales que le permitan al hombre en materia comercial, bancaria o industrial, aumentar los beneficios propios; el problema estriba en saber si el protestantismo es responsable del advenimiento de un estado de ánimo que se opone radicalmente a la mentalidad tradicional de las épocas y civilizaciones tradicionales.

Para poder establecer una relación de causa a efecto entre el protestantismo (en especial el que proviene de Calvino) y el espíritu capitalista han sido invocados muchos argumentos. Y en primer término el siguiente: Calvino y Lutero aceptaron el préstamo con intereses que la Iglesia Católica no había aceptado nunca, y este hecho por si mismo habría contribuido al auge del capitalismo en los países protestantes. En efecto, el florecimiento de Amsterdam como plaza bancaria en el siglo XVII y el éxito alcanzado por las finanzas ginebrinas en el siglo XVIII parecen dar la razón a la tesis de que la doctrina de Calvino sobre la usura fue uno de los fundamentos que hicieron crecer en occidente la mentalidad capitalista.

Weber ha sido uno de los que más han contribuido a extender la opinión de que el espíritu capitalista se deriva del protestantismo. Weber partía de una serie de hechos, p.ej., en Alemania, por una parte, a principios del siglo XX, los protestantes se dedicaron con mayor intensidad y en mayores proporciones que los católicos a las profesiones científicas, a las técnicas, y a las comerciales, por otra parte, en el curso de la historia moderna, las minorías protestantes excluidas de las funciones públicas (hugonotes en Francia; no conformistas en Inglaterra), no habían reaccionado de la misma manera que los católicos.

Tratando de definir el espíritu capitalista, Weber cita el célebre "ADVICE TO A YOUNNG TRADESMAN" de Franklin (1848): Acuérdate de que el tiempo es oro. Acuérdate de que el crédito es oro. Acuérdate de que, según dice el refrán un buen pagador es dueño de todas las bolsas. Junto con el trabajo y la sobriedad, no hay nada más útil para alguien que quiera avanzar en el mundo que la puntualidad y la

rectitud en todos sus negocios; hay que prestar atención a todos esas acciones sin importancia y que favorecen el crédito del hombre.

Cuando Franklin era pequeño, su padre, convencido calvinista, le repetía con frecuencia el proverbio bíblico: Mira al hombre diestro en su trabajo, pues él, estará al servicio de los reyes. Y con esta concepción las ganancias se convierten en un fin en sí, pero no para gozar de los placeres del mundo, sino para reproducir el sistema capitalista. Además son el resultado del ardor puesto en el trabajo y en la capacidad profesional. El capitalismo tenía necesidad de tal mentalidad para su desarrollo y esta proviene de la noción protestante de vocación. Lutero fue el primero que tradujo trabajo y oficio por *beruf* (profesión). Pero, influido en materia económica por las doctrinas escolásticas, fue muy hostil al comercio, sólo justificaba las actividades tradicionales, es decir, las de los campesinos y los artesanos; por el contrario, en los medios calvinistas el término vocación comprendía todas las actividades lucrativas.

Según Weber, la moral profesional calvinista tan viva entre los puritanos, deriva del dogma de la predestinación, que fue la principal creencia protestante, especialmente en el siglo XVII. El elegido no vive para sí mismo ni para los demás, sino sólo para la gloria de Dios, a quien está unido por una comunión permanente e individual. Este individualismo religioso se refleja, naturalmente en el plano social y económico. Por otra parte, el predestinado no trata —lo que sería inútil— de modificar a su favor, por medio de buenas obras, el veredicto del juicio final, sino que más bien piensa que el éxito de sus negocios es una señal por la que Dios le da a conocer que

da a conocer que él ha sido salvado. No se trata, pues, de enriquecerse para gozar de la vida, sino de acumular riqueza ascéticamente y trabajar siempre un poco más, excepto los domingos. Tal moral capitalista conduce al desprecio de los mendigos, pero genera el dinamismo, el progreso de los profesionales y técnicos y la división del trabajo, ya que cada cual debe ocupar en la sociedad el lugar exacto en el que pueda desarrollar hasta el máximo sus capacidades; la moral puritana reza: no es para los placeres de la carne y del pecado para lo que podéis tratar de enriqueceros, sino para Dios.

Finalmente, los ensayos de Weber sobre la Ética protestante y el espíritu del capitalismo tienen una larga y complicada genealogía. Podemos ofrecer cualquier número de razones personales más o menos plausibles para explicar el interés de Weber por el tema. Desde muy joven, Weber mostró una enorme fascinación intelectual por la religión; aprendió hebreo a la edad de 16 años, a fin de estudiar el antiguo testamento en el idioma original y leer todo tipo de comentarios religiosos, pero sobre todo para poder asistir a los cursos de teología durante sus primeros años en la universidad. Su interés por los presupuestos y las consecuencias del capitalismo era igualmente afejo y puede relacionarse con la situación industrial y política de la Alemania del siglo XIX, pues, mientras que Gran Bretaña estuvo efectivamente industrializada a partir de 1850, la transición al industrialismo capitalista en Alemania ocurrió apenas en la última parte del siglo XIX y en circunstancias diferentes de las asociadas a la experiencia británica; el desarrollo capitalista a gran escala se logró en Alemania mediante un proceso

forzado de centralización política impuesto por el imperialismo militar prusiano, es decir, en ausencia de una revolución burguesa triunfante.

Ahora bien, "voy a entrar primero al estudio que Weber atribuye a la ética protestante en el nacimiento del capitalismo, para obtener después puntos de apoyo para un modelo de racionalización social con el cual poder evaluar la vía de la racionalización social seguida en occidente. Según lo entiende el propio Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural de occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un reflejo de las estructuras de conciencia modernas, sino justamente como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con la que la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada de un modo que resulta decisivo para la empresa capitalista. Desde un punto de vista estratégico, sus estudios sobre el protestantismo cobran una significación central."(48).

Naturalmente, la doctrina calvinista no consideraba el éxito en la actividad profesional directamente como un medio para alcanzar la bienaventuranza, sino sólo como un signo externo que permite al creyente asegurarse de un estado de gracia radicalmente incierto. Valiéndose de este eslabón ideológico, Weber explica la importancia funcional que llegó a tener el calvinismo no sólo para la difusión de actitudes ascéticas intramundanas, sino, en especial, para un modo de vida objetivizado, sistematizado y centrado en torno al ejercicio racional de la profesión. Lo que Weber trata de explicar no es por qué cayeron las trabas que el catolicismo

oponía al afán de lucro en el comercio, sino que fue lo que hizo posible el paso del beneficio económico ocasional a un sistema económico, es decir, la sustitución del romanticismo del aventurero económico por una vida económica metódica y racional.

En "el calvinismo y en el círculo de las sectas protestantes Weber descubre, de un lado, las doctrinas que priman el modo metódico de vida como el camino de salvación, y en la vida de la comunidad religiosa, la cual también inspira la educación familiar, encuentra, de otro lado, la institución por cuyo medio esas doctrinas ejercieron su eficacia socializadora sobre las capas portadoras del primer capitalismo. El Dios del calvinismo exigía de los suyos no estas o aquellas buenas obras, sino una santidad de las obras elevadas a sistema. Queda descartada esa oscilación católica y tan genuinamente humana entre pecado, arrepentimiento, penitencia, descargo de conciencia y vuelta a pecar, es decir, queda descartada la posibilidad de establecer para la vida un saldo expiable por penas temporales o cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia."(49).

La praxis ética del hombre de la calle se despoja así de su carácter irregular y asistemático y se convierte en un método consecuente que se proyecta sobre toda la existencia. No es, pues, casualidad que a los portadores del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII se les diera el nombre de metodistas, lo mismo que en el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales el calificativo por entero análogo de precisistas. Pues sólo en una transformación radical del sentido de toda la vida en cada hora y en cada acción

podía manifestarse el efecto de la gracia como elevación del hombre del status naturae al status gratiae. La vida del santo se enderezaba exclusivamente a un fin trascendente, la bienaventuranza, pero por eso mismo, su decurso terreno quedó integralmente racionalizado y dominado por la sola idea de acrecentar la gloria de Dios sobre la tierra.

Weber "pone de relieve en primer término el rasgo del calvinismo que estimula al creyente a despojar a su conducta cotidiana de su carácter asistemático, es decir, a practicar, de tal suerte, la búsqueda individual de la salvación, que el sentido y la mentalidad éticos, así como la moral regida por principios impregnen todas las esferas y todas las etapas de la vida. La observación sobre la vida del santo alude a otro rasgo de la religiosidad de la secta, y es éste rasgo el que explica por qué la ética protestante no sólo hizo posible la ascesis intramundana en general, sino, en especial, las orientaciones de acción que caracterizan el modo metódico de vida de los empresarios del primer capitalismo. Ese carácter sistemático del comportamiento tiene su origen en el hecho de que el laico, que ya no puede recurrir a la gracia sacerdotal, del sacramento, es decir, que ya no puede recurrir al puesto de socorro que representa un instituto de gracia, dotado del carisma del cargo, como lo es la iglesia católica (lo que quiere decir, que ya no puede repartir su mundo de la vida en esferas relevantes para la salvación y en otras que no lo son), se ve en la necesidad de regular autónomamente su vida, según los principios de una moral posconvencional."(50).

El modo de vida que Weber llama metódico se caracteriza en especial porque la esfera profesional queda objetivizada, lo que significa que queda moralmente segmentada y a la vez moralmente peraltada. Es decir, dentro de la esfera del trabajo profesional la interacción queda lo suficientemente neutralizada moralmente como para que la acción social pueda disociarse de normas y valores, y adaptarse a una persecución racional con arreglo a fines de los propios intereses y orientarse al éxito. Simultáneamente, el trabajo profesional queda tan estrechamente vinculado al destino soteriológico individual, que en conjunto queda cargado moralmente y queda dramatizado. Este anclaje moral de una esfera de probabilidad religiosa en el ejercicio racional con arreglo a fines de la profesión, es decir, este anclaje moral de una esfera emancipada de la eticidad tradicional, guarda relación con ese otro rasgo de la ética protestante que no hace más que apuntar, que el particularismo de la gracia impone a la ética religiosa de la intención recortes merced a los cuales la coexistencia católica de una ética para monjes, otra para sacerdotes, y otra para laicos queda sustituida por la separación elitista entre religiosidad de los virtuosos y la religiosidad de las masas.

Weber "no pudo llevar a cabo el programa de investigación que le hubiere permitido evaluar la significación cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos plásticos de la cultura moderna. Ese programa hubiera comprendido entre otras cosas la influencia, tanto del humanismo como del empirismo filosófico y científico, sobre la ética social. Asimismo hubiera podido estudiar las tradiciones que confluyen en el racionalismo de la Ilustración y que fomentaron en las capas burguesas una moral laica secularizada y ésta constituyó

si se tiene en cuenta su efecto emancipador respecto del mundo de la religiosidad católica, todo un equivalente de la ética protestante. El conocido estudio de Groethuysen publicado en 1927, se concentra sobre ese caso. Sobre la formación en la burguesía francesa de una conciencia moral civil autónoma frente a la iglesia. Groethuysen se basa sobre todo en los sermones de los siglos XVII y XVIII, y en los tratados filosóficos y pedagógicos de la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de estas fuentes hace surgir la imagen de una ética disociada de la religión, con la cual las capas burguesas se distancian lo mismo del clero, que de la religiosidad ingenua de la que sigue prisionero el pueblo. El burgués sabe aquí distinguir muy bien, para él la moral secular, la ciencia y la tecnología, para los demás la religión. Groethuysen demuestra como a la burguesía francesa de esta época le queda pequeño el mundo de las ideas católicas y cómo desarrolla la visión secularizada de la vida, que necesita para regular su vida económico-social, y para hacer valer sus intereses. La moral burguesa se basta a sí misma, y por ello, puede que el burgués siga siendo católico, pero el catolicismo pierde en la vida diaria de las capas burguesas su poder de orientar la acción social. El burgués encontró una forma de vida, una moral, que guarda una íntima relación con las condiciones de la vida capitalista."(51).

Pero, tampoco existen razones sistemáticas que abonen la tesis de que sin inserción religiosa, la conciencia moral no puede estabilizarse en su nivel postraditional. Si la eticización de las imágenes religiosas del mundo conduce a la diferenciación de una esfera de valor especializada en cuestiones práctico-morales, cabe esperar que la racionalización ética prosiga dentro de esta esfera

ateniéndose en adelante a la legalidad propia de una razón práctica emancipada de pretensiones descriptivas y de tareas expresivas. En esta línea se mueven las éticas filosófico-profanas de la intención del mundo moderno, que a través de las éticas formalistas de cuño kantiano conducen a las éticas del discurso actual y las cuales conectan en parte con Kant y en parte con el derecho natural racional, aunque recogiendo también motivos utilitaristas. Siguiendo a Weber, podríamos llamarlas éticas cognoscitivas de la responsabilidad.

2.2. LA COSIFICACIÓN.

En los trabajos de juventud y madurez de Marx encontramos toda una teoría de la cosificación. Dicha teoría es el resultado de la influencia de Hegel y Feuerbach. Marx desarrolló dos conceptos de cosificación. El primero esta contenido en los Manuscritos económicos filosóficos y tiene como fundamento una teoría antropológica de la naturaleza humana con referencias normativas alusivas a un sistema humanístico-ético. El segundo esta contenido en Los grundrisse y tiene como fundamento una teoría sociológica de la naturaleza humana con referencias ético-normativas y que en su obra El capital se transforma en la teoría del fetichismo de la mercancía. Esto nos coloca ante el viejo debate: Hay un joven Marx filósofo interesado en problemas de cosificación y emancipación del hombre y un Marx maduro sociólogo interesado en el estudio de las estructuras de la sociedad capitalista.

Ahora bien, las teorías sobre la naturaleza humana son de diferentes clases. Científicas, es decir, que contienen afirmaciones empíricamente comprobables. O bien de tipo filosófico-antropológico, en cuyo caso normal contienen proposiciones sobre los atributos constitutivos del hombre. Pueden tener también carácter normativo, conteniendo entonces postulados a propósito de cómo debería desarrollarse el hombre y que fines debe perseguir. Recordemos, que los principios filosófico-antropológicos no son empíricos, ni normativos, pero pueden integrarse fácilmente en teorías empíricas o normativas; las teorías que se conciben a sí mismas como científicas contienen a menudo elementos normativos.

La primera teoría de la cosificación de Marx tiene sus raíces en un concepto filosófico-antropológico de la naturaleza humana. Para "Marx y Engels: el poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio (asociado), sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos y que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige, y que por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y dichos actos. Con esta cosificación para expresarse en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de las premisas prácticas. Para que se convierta en un poder insoportable, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente desposeída, y a la par con ello, en contradicción con un

mundo existente de riquezas y culturas, lo que presupone, en ambos casos un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de desarrollo."(52).

La "segunda teoría de la cosificación de Marx tiene sus fundamentos en un concepto sociológico de la naturaleza humana. Marx supone que la sociedad no es sino la suma y sobre todo la organización de sus miembros individuales ordenados en el marco de una estructura particular. Pero, sobre todo entre hombre y naturaleza existe una lucha permanente. El hombre intenta ampliar su dominio de la naturaleza y desarrolla nuevas fuerzas productivas, nuevos métodos científicos y nuevas técnicas. Este intento de dominar la naturaleza y transformar sus peculiaridades en medios aptos para satisfacer las necesidades humanas origina conflictos entre los hombres. Tales conflictos son consecuencia de las condiciones de poder existentes y de las relaciones de propiedad."(53)

Después de la segunda guerra mundial la discusión sobre la teoría de la cosificación antropológica-filosófica de Marx, adquiere un interés inusitado. El debate gira sobre dos variables: a) La cosificación es un problema ético-ontológico; b) La cosificación es un problema socio-psico-biológico. Los filósofos existencialistas se ocuparon de la primer variable. Mientras que los filósofos freudo-marxistas de la segunda variable. Este estudio sobre Marx comprende tres aspectos: 1) La cosificación religiosa a partir de Feuerbach; 2) La cosificación económica, como el primer intento serio de análisis del sistema capitalista, sobre el cual la organización del Estado, la religión, la ideología, el derecho, etc., se

elevan como una superestructura; 3) La cosificación política y la crítica a Hegel por Marx, desde las ideas de Rousseau.

1

La cosificación religiosa. "Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo (1841)*, escribe: El hombre atribuye a Dios sus buenas cualidades y se considera a sí mismo como pecador y malvado. Esta apreciación errónea que el hombre realiza de sí mismo, así como la proyección de cualidades a partir de Dios produce la cosificación. El hombre queda alienado al proyectar su propio ser en Dios y devenir extraño a sí mismo. Marx y Engels se adhieren a esta tesis, pero superan su reduccionismo psicologista. Se preguntan ¿cómo puede la religión producir la cosificación?, y responden: la religión es la expresión de la miseria económica y social a la que el hombre está condenado. Miseria que le produce una sensación de impotencia, insignificancia y menesterosidad: la religión es la expresión de la miseria del hombre. El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo (dónde buscaba un super-hombre), el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no hombre; donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad. Con otras palabras, el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo la forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolidación y justificación. La lucha contra la religión es, por tanto, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual. La misión de la

aroma espiritual. La misión de la historia dicen Marx y Engels, consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra. La crítica de la religión en la crítica del derecho. La crítica de la teología en la crítica de la política.”(54).

No deja de ser interesante los estudios comparativos al interior de la teoría de Marx y la teoría de Freud sobre la naturaleza humana. La teoría de Freud se ocupa de los factores subjetivos, de las necesidades y tendencias que hacen actuar al hombre, mientras que la teoría de Marx estudia la situación social externa a través de la cual se realiza esta actividad. Presentare dicha complementariedad entre Freud y Marx, sobre todo en relación con las ideas religiosas y morales, aspectos en que aparece más clara la cosificación genérica y particularmente la cosificación religiosa.

Ahora bien, “deseo anticiparme a una posible objeción, en el sentido de que ninguna descripción de los factores psicológicos y sociales de la religión nos dirá nunca si son ciertas las afirmaciones de ésta sobre Dios, la creación, la vida eterna, etc. Es decir, el hecho de explicar por qué las personas creen en algunas cosas no nos aclarará si estas cosas son ciertas o no, y desde luego, así es. Me ocuparé únicamente de la religión como fuerza social y no de investigar la verdad

de una determinada religión o la validez de los métodos para establecerla; nuestro objeto de estudio es el hecho de que las personas tengan creencias religiosas y la relación que hay entre estas creencias y la forma general de vida social."(55).

Es evidente, "que para que un gran número de personas puedan vivir y trabajar en común, sobre todo en condiciones de desigualdad en la distribución de bienes y privilegios que podría dar lugar a tensiones, han de existir maneras de regular sus relaciones. Ello puede hacerse por la fuerza, por medio del ejercicio del poder estatal y también por medio de la educación y de las técnicas persuasivas que inducen a la sociedad civil a aceptar como naturales e indiscutibles algunas formas de conductas. La religión corresponde en gran parte a esta última manera de asegurar la uniformidad de la conducta social. Lo hace estableciendo determinadas normas de conducta y determinadas ideas sobre lo que debe y no debe hacerse y asegurando su cumplimiento en nombre de una sanción sobrenatural. La consecuencia principal de la religión en el plano social consiste en decir: Debéis comportaros de esta o aquella manera porque Dios quiere que os comportéis así. Si lo hacéis seréis recompensados. Si no lo hacéis, os espera un terrible castigo. Esta parece ser la función social básica de la religión, asegurar la aceptación de ciertas normas de conducta apelando a una sanción sobrenatural."(56).

Ciertamente, en el aspecto social, la religión es consecuencia de importantes características psíquicas del hombre. En primer lugar, está su disposición a hacerse preguntas sobre la existencia humana y su objeto. Un tipo de respuesta a

esta inquietud es la religión. La filosofía y la ciencia ofrecen otras. Sin embargo, no es suficiente decir que la religión da ciertas respuestas a las preguntas sobre el destino del hombre. Las cuestiones importantes son: ¿por qué tantas personas sienten la necesidad de las respuestas que ofrece la religión, en términos de Dios, creación, cielo e infierno?, y ¿cómo puede la religión, en virtud de estas respuestas, cumplir su función reguladora de las relaciones sociales y reducir la tensión social?; de la primera cuestión se ocupa la teoría de Freud y de la segunda cuestión la teoría de Marx.

Marx ve el origen de la religión en el reflejo de la superioridad de las fuerzas naturales en la mente del hombre. El hombre primitivo, confrontando a los peligros de la naturaleza, creía que había fuerzas sobrenaturales causantes de cuanto le ocurría y se esforzaba en hacerse agradable a dichas fuerzas por medio de ofrendas y oraciones, puesto que, las personificaba como seres que podían disponer de su vida para bien y para mal. Al disminuir el miedo a la naturaleza como consecuencia de los nuevos conocimientos y descubrimientos cambio el carácter de la religión. La mayor amenaza para la seguridad del hombre procedía ahora de las fuerzas sociales. El desamparo que antes sentía frente a las fuerzas naturales dio paso a la impotencia ante las fuerzas económicas y sociales que se encontraban igualmente fuera de control.

Engels expresa lo anterior así: "La religión no es más que el reflejo fantástico en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida diaria; reflejo en el que las fuerzas terrenales adoptan la forma de fuerzas sobrenaturales. Pero,

al poco tiempo, junto con las fuerzas de la naturaleza empiezan a actuar las fuerzas sociales, fuerzas que parecen al hombre igualmente extrañas y al principio igualmente inexplicables y que le dominan con la misma aparente necesidad que las mismas fuerzas de la naturaleza. Las fantásticas personificaciones que al principio sólo reflejan las misteriosas fuerzas naturales adquieren ahora atributos sociales y se convierten en representaciones de las fuerzas históricas. En la actual sociedad los hombres están dominados por las condiciones económicas que ellos mismos han creado y por los medios de producción que ellos mismos han construido como una fuerza ajena a ellos. Por tanto, la base real para el acto reflejo religioso continúa existiendo y con ella el reflejo religioso se inmuniza a todo cambio.”(57).

En síntesis, la teoría de Marx presenta a la religión como la consecuencia objetiva del carácter dominante de la realidad externa, natural al principio y progresivamente social después y ante la cual el hombre se siente débil e impotente. ¿Pero, hace falta aún una explicación de la forma que toma ese reflejo religioso, es decir, por qué la impotencia del hombre le lleva a personificar las fuerzas externas y a intentar obtener la ayuda de los dioses o de Dios por medio de plegarias y de ritos. Con otras palabras, la teoría de Marx parece destacar excesivamente el carácter reflejo de la religión, prescindiendo de la actividad mental del hombre. Reflexionemos, si no hubiera en el hombre ningún principio activo y se limitara a reflejar pasivamente el mundo en su mente, tampoco habría impulso en su interior que le llevara a compensar su debilidad ante las fuerzas naturales y sociales creando la religión.

Debemos, por tanto, completar esta descripción de las fuerzas externas que llevan al hombre a buscar refugio en la religión con una exposición de los factores subjetivos que intervienen en el proceso; esto es lo que se propone la teoría de Freud. Freud distingue tres características comunes a todas las religiones: Primera, la religión da una explicación del origen del universo que procede de la idea que el individuo tiene de su propia creación. Segunda, consuela al hombre de las tribulaciones de esta vida, prometiéndole una vida feliz en el cielo. Tercera, fija normas de conducta para que los hombres se hagan merecedores de la vida eterna.

Freud se pregunta cómo se combinan en la religión estas tres características y formula la teoría de la creación del universo, según la idea que tiene el hombre de su creación. La doctrina dice que el universo fue creado por un ser parecido al hombre, pero más grande en todos los aspectos (poder, sabiduría, y pasión), es decir, un super hombre idealizado. Es interesante observar que este creador del universo es siempre un solo Dios, aunque se crea en la existencia de muchos otros. Igualmente, interesante es el hecho de que el creador es casi siempre un varón, aunque no faltan indicaciones de la existencia de dioses femeninos y muchas mitologías presentan el comienzo de la creación del mundo precisamente con el triunfo de un Dios varón sobre una diosa que se convierte entonces en un monstruo. El resto es fácil, ya que a este Dios-creador se le llama abiertamente Padre. La teoría de Freud deduce que se trata realmente del padre, revestido con la grandeza que le prestaba el hijo en su infancia. La idea que tiene el hombre

religioso de la creación del mundo es la misma que la que tiene de su propia creación.

Dentro de esta perspectiva podemos unir a las teorías de Marx y las teorías de Freud sobre la religión de la forma siguiente. La impotencia que, como señala la teoría de Marx, es la causa objetiva de la religión, da lugar a una necesidad de protección y orientación ante las dificultades del mundo externo. Según la teoría de Freud, esta impotencia hace revivir la dependencia infantil del padre que proporciona al niño la orientación y protección que éste necesitaba, pero, naturalmente, el adulto ya no ve a su padre a la misma luz que cuando era niño; ha descubierto que su padre es tan limitado y débil como los demás hombres y por tanto, no puede volverse a él en busca de protección. Sin embargo, en su inconsciente conserva aún el recuerdo y la imagen del padre de la infancia, el padre omnipotente que le castigaba y recompensaba según obedeciera o no sus órdenes y deseos.

Cuando "se siente abrumado por la realidad, el individuo acude a este recuerdo que le consuela y le da sensación de protección. Este recuerdo del padre poderoso se proyecta al mundo externo y a su vez recurre a él en busca de protección y se le domina padre todopoderoso. Así, la persona religiosa manifiesta en forma exagerada las actitudes que adoptaba de niño ante su verdadero padre; este padre celestial es omnipotente, omnisciente y muy severo, aunque llenó de amor. En la religión observamos, por tanto, el importante papel del super-yo que se identifica con las fuerzas externas que controlan la vida del hombre; el reflejo

fantástico de esas fuerzas en la mente del hombre, como lo expresa Engels, le lleva a proyectar su super-yo y a buscar protección en él."(58).

La importancia de esta interpretación marxista-freudiana de la religión reside en su valor explicativo. Nos muestra por qué los hombres buscan consuelo y protección en un ser sobrehumano, sobre todo en tiempos de inseguridad y trastornos; y nos hace comprender también por qué se encuentran en la religión tantos elementos que recuerdan la relación padre-hijo, y por qué Dios aparece unas veces como un padre amante y bondadoso y otras como un ser arbitrario y autocrático, y propenso a la ira, ya que estas son las cualidades que el niño atribuye a su padre, el cual unas veces se muestra afectuoso e indulgente y otras exige obediencia ciega: lo harás porque te lo mando. En parte, permite también responder a dos de las preguntas tradicionales de las ciencias del hombre: ¿por qué obedezco? Y ¿por qué debo obedecer?

Freud compara la religión con una neurosis, la cual sufre el hombre durante todo el curso de su evolución, es decir, es un intento del hombre por controlar el mundo sensible en que vivimos, por medio de un mundo imaginario, pero, finalmente, no puede conseguir este propósito. Las doctrinas religiosas llevan el sello de los tiempos y las circunstancias en que nacieron: el sello de la ignorancia de la niñez de la especie humana. No podemos confiar en el consuelo que proporcionan, la experiencia nos enseña que el mundo no es un jardín de infancia. Para Marx la religión es el suspiro de la criatura agobiada, el corazón de un mundo sin corazón y el aliento de las vidas sin aliento, es el opio del pueblo; por consiguiente, la

abolición de la religión y de la ilusoria felicidad de la sociedad civil; es la condición previa para la consecución de su verdadera felicidad.

Sin embargo, el análisis freudiano-marxista olvida cualidades esenciales de la religión, especialmente el hecho de que la religión satisface muchas de nuestras necesidades espirituales y nos enseña ciertas variables acerca de Dios y nuestra relación con él. Ciertamente, es posible, hay que admitirlo, que se proyecte en Dios actitudes, temores y afectos que en la infancia suscita la figura del padre, pero esto no es todo, la fe en la existencia de Dios como origen y base de la propia existencia es algo que no consiste solamente en estas proyecciones. Con otras palabras, en la experiencia religiosa se da la revelación de unas verdades que ningún análisis freudiano-marxista puede esclarecer u otros similares; no existe ninguna técnica filosófica, científica, o lógica para distinguir a la ilusión de la realidad en estas cuestiones.

Pero, cabe hacer algunas precisiones en relación a lo anterior. La pretensión de poseer el tipo determinado de verdad llamada verdad religiosa es quizá más interesante desde el punto de vista psicológico que desde el punto de vista sociológico. El sociólogo reconocerá que no esta en situación de pronunciarse sobre la validez de tal afirmación, pero, para el psicólogo es interesante el hecho de que la persona religiosa respete sólo sus propias creencias y considere que las de aquellos que no las comparten son producto de la ignorancia y del error, y por tanto falsas. La psicología puede ocuparse de estos conflictos entre varias creencias, los freudianos, por ejemplo, explican esta intransigente certeza religiosa

atribuyéndola a los efectos conjuntos del super-yo y de las demandas del ello. Este último es por naturaleza intransigente y absoluto, y el primero se apoya siempre en la fuerza de alguna autoridad indiscutible. Así vemos como se relacionan estrechamente las interpretaciones freudianas y marxistas de la religión; ambas ven en ella un fenómeno propio de la infancia: de la infancia del individuo y de la infancia de la especie humana.

Veamos ahora la relación que existe entre las teorías freudiano-marxistas y la doctrina y práctica de la moral. Freud relaciona los imperativos morales, la llamada voz de la conciencia y los conceptos de bien y de mal con la actividad del super-yo; los mandatos y prohibiciones de los padres perviven en el ánimo y en la conciencia moral del individuo. Destaca el hecho de que las ideas morales se inculcan a la persona por medio de un sistema de recompensas y castigo; los niños aprenden a asociar bien con lo que sus padres aprueban, y mal con lo que ellos desaprobaban. Las orientaciones y autoridad de los padres, que al principio no son más que influencias exteriores sobre la conducta del niño, se incorporan después a su mente constituyéndose en una censura moral. Pero las prohibiciones de los padres reflejan a su vez las de la sociedad, de modo que ellos transmiten al niño los principios de su grupo social dándole además una carga emocional, y así las cosas que la sociedad considera ilícitas, representan para el niño de realizarlas, el peligro de perder el amor de sus padres.

La teoría de Marx, por su parte, estudia el problema de la moral a partir de los principios sociales y destaca el importante papel que en una sociedad capitalista

tiene el interés de clase en su elaboración. Esto ha dado lugar a una mala interpretación de la teoría moral marxista, se ha extendido la idea de que el marxismo desprecia toda idea moral por considerarla relativa a los intereses de una u otra clase social, es decir, lo que favorece los intereses de una clase social es considerado bueno por sus miembros y lo que perjudica se considera malo; sin embargo, si hacemos un esfuerzo para relacionar la teoría moral de Marx con su teoría de la sociedad capitalista, veremos que no hay tal relativismo.

En la teoría moral de Marx hemos de distinguir dos aspectos, el general y el específico. En el sentido general, la teoría moral de Marx se relaciona con su visión total de la naturaleza de la sociedad, visión que tiene muchos puntos de contactos con la de Aristóteles. Para Aristóteles, la polis era la forma natural de vida humana, porque poseía los medios que permiten al hombre desarrollar sus cualidades específicamente humanas; un hombre que vive fuera de la sociedad, dice Aristóteles, es un animal o un Dios. En la respuesta que da Marx a la pregunta Aristotélica ¿cuál es la función de la sociedad? ¿para qué sirve?, encontramos la clave de su teoría ética; para Marx la sociedad es la manera que el hombre tiene de ganarse la existencia y de librarse de la dominación de las fuerzas naturales. Para Marx, como para Aristóteles, es el medio con que el hombre puede desarrollar su humanidad; en esto consiste su valor y su excelencia. De la misma manera podemos decir que una sociedad es mejor que otra y acercarnos mentalmente a la sociedad ideal. En los escritos de Marx podemos entrever esta imagen, p.ej., como cuando se habla del día en que la colaboración entre los hombres sustituirá a la lucha de clases y del tiempo en que

atravesando el estrecho horizonte del derecho burgués, la sociedad escribirá en sus banderas: A cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades.

Marx no se preocupó tanto de hablar del máximo bien del hombre como de estudiar la manera de alcanzarlo en la sociedad; se interesó más por la realización de las condiciones concretas para conseguirlo que por su definición abstracta. Para Marx el bien consiste fundamentalmente en la desaparición de la esclavitud del hombre de las fuerzas naturales y económicas y en la salida de la situación en que, según palabras de Kant, el hombre es tratado como medio más que como fin. Pero, Marx va más lejos, señala que el tratamiento del hombre como medio más que como fin está ligado a la situación económica que obliga a algunos hombres a servirse de otros para enriquecerse y asegurar poder y privilegios.

Así, Marx reformula el imperativo categórico kantiano del siguiente modo: Debes eliminar las circunstancias que hacen del hombre un ser degradado, servil, abandonado, y despreciable. Es precisamente, en esta perspectiva general de eliminación de las circunstancias naturales y económicas que limitan la vida humana, donde debemos situar la idea concreta del carácter clasista de la moral. El concepto de moral implica universalidad de aplicación y generalmente los moralistas formulan normas en términos universales, pero estas normas, no son más que fórmulas abstractas y vacías, ya que faltan las condiciones materiales para su aplicación universal: la construcción de una sociedad bien ordenada, justa

y democrática; recordemos la crítica de Hegel a Kant, en el sentido que las ideas morales sin instituciones neutrales y creíbles son simplemente eso ideas morales.

Podemos ver ahora cómo cada una de estas dos grandes concepciones éticas encuentran un adecuado complemento. La concepción freudiana, como hemos visto, atribuye los imperativos morales (el sentido de lo que está bien y lo que está mal) a la actuación del super-yo. Pero, esto no es todo, como señala Freud, el desarrollo psíquico implica la sustitución de la moral del yo por la moral del super-yo. Con otras palabras, la persona madura que ha superado las exigencias emocionales de la infancia y cuyos juicios vienen determinados por consideraciones reales se hace una moral de acuerdo con estas consideraciones. Deja de regirse por motivaciones egocéntricas y se orienta hacia los demás; empieza a pensar en términos universales, a tener en cuenta también a los otros, y así se vuelve socialmente consciente. La importante contribución de Freud a la teoría moral consiste en esta explicación del desarrollo psíquico desde el egocentrismo de la infancia a la conciencia social adulta. Pero inmediatamente los freudianos señalan que este proceso rara vez tiene lugar sin incidentes y de manera total; la vida moderna tiende a deformar, obstaculizar, y atrofiar el desarrollo de las cualidades racionales.

La contribución de la teoría de Marx consiste en subrayar el carácter social de la moral y el hecho de que, desde este punto de vista, una sociedad es mejor que otra, en la medida en que permite que sus miembros alcancen la plenitud humana. La compasión que sentía el Marx filósofo por los oprimidos le impulso a buscar la

solución a su pobreza extrema en un sistema social más justo y democrático. Y el Marx científico le llevó a estudiar las leyes del cambio social para dar una base racional a la construcción de una nueva sociedad verdaderamente humana. El científico no estudia estas leyes para advertir a la humanidad que sería absurdo resistirse a ellas; el objeto de un descubrimiento científico no es poner de manifiesto la impotencia del hombre, sino ayudarle a someter a la naturaleza a su voluntad. Las teorías freudiano-marxistas, tomadas conjuntamente, nos ofrecen una visión completa del nacimiento y desarrollo del pensamiento moral.

Así pues, Freud y Marx pertenecen a la categoría de los grandes pensadores cuyas teorías nos obligan a considerar de nuevo, no sólo los problemas que ellos han investigado, sino todos aquellos que plantea la existencia humana. Para ambos, la filosofía es esencialmente la búsqueda de una perspectiva general, de una visión universal del mundo. Pero mientras que Freud considera al psicoanálisis como una contribución para una visión científica del mundo. Marx quiere llegar a una visión completa del universo y del lugar que ocupa el hombre en él, utilizando para ello, no sólo la experiencia humana común y corriente, sino también, los grandes descubrimientos científicos.

La "originalidad de los grandes teóricos de la sociedad, como Weber, Durkheim, Adorno, Horkheimer y Marcuse, lo mismo que en los casos de Marx y Freud, es por un lado, que han introducido paradigmas, que en cierto modo siguen compitiendo hoy en pie de igualdad. Estos teóricos siguen siendo contemporáneos nuestros, o en todo caso no se han vuelto históricos en el mismo sentido en que lo

son Newton, Einstein o Planck, los cuales consiguieron progresos en el desarrollo teórico de un mismo paradigma básico, por otro lado, los paradigmas guardan en las ciencias del hombre una conexión interna con el contexto social del que surgen y en el que operan; en ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos. Sirven de manera mediata a la interpretación de los intereses sociales, a la interpretación de los horizontes de aspiración y de expectativas. De ahí que para toda teoría crítica moderna la conexión con la historia de las teorías representa también una especie de test, y cuanto mayor sea la naturalidad con que puede recoger, explicar, criticar, y proseguir ideas y tradiciones teóricas anteriores, tanto más inmunizada se verá contra el peligro de que en la propia perspectiva teórica sólo se haga valer subrepticamente intereses particulares."(59).

Según "Russell, son cuestiones filosóficas aquellas que la ciencia aún no está preparada para tratar. Actualmente, la ciencia está preparada para tratar la naturaleza de aquellos procesos mentales que hacen algo más que reflejar el mundo en percepciones, en ideas y en conceptos, y se preocupa por conocer la manera en que los deseos del hombre, sus esperanzas, temores y dudas influyen activamente en su imagen de la realidad. La realidad social es algo que el hombre interpone entre él y su ambiente natural, pero, esta realidad social está llena de irracionalidades, de hábitos y de formas de pensar que demuestran que el hombre continúa siendo emocionalmente inmaduro. La teoría de Freud, es el primer paso importante que se ha dado para comprender el origen y el carácter de esta inmadurez. Ninguna filosofía, ninguna visión del mundo, que aspire a ser algo más

que un ejercicio académico y especulativo puede permitirse ignorar la contribución de la teoría freudiana y no hacer de dicha teoría parte integrante de sí misma. Esto se refiere especialmente a la teoría crítica moderna; que es el mayor esfuerzo realizado en nuestro tiempo para elaborar una visión del mundo en que se concede importancia fundamental a la relación del hombre con la naturaleza y el universo."(60).

2

La cosificación económica. "Lukács en su ensayo, La cosificación y la conciencia del proletariado, 1922, desarrolla la tesis de que en la estructura de las relaciones de las mercancías, puede descubrirse el prototipo de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad que se producen en la sociedad capitalista. La expresión neokantiana forma de objetividad, la emplea Lukács en el sentido acuñado por Dilthey, de una forma de existencia o de pensamiento surgida históricamente, que caracteriza la totalidad del nivel evolutivo de la sociedad global. Entiende la evolución de la sociedad capitalista como la historia de la ininterrumpida revolución de las formas de objetividad que configuran la existencia de los hombres. Sin embargo, Lukács no comparte la concepción historicista, según la cual en una forma de objetividad se expresa la particularidad de una cultura en cada caso, como única. Las formas de objetividad mediatizan el enfrentamiento del hombre con su entorno; entorno que aunque parezca increíble, paradójicamente, determina la objetividad lo mismo de su vida interior que de su vida externa."(61).

Y en efecto, las formas de objetividad guardan una estrecha relación con la universalidad de la razón. Por tanto, Lukács se atiene, como también Horkheimer, a la idea hegeliana en el sentido de que en la relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza (lo mismo con la naturaleza externa, que con la naturaleza propia interna), se objetiva la razón por irracional que sea. También la sociedad capitalista viene determinada por una forma específica de objetividad que fija como sus miembros conciben categorialmente la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva, esto es, la objetividad tanto de su vida externa como de su vida interna. Dicho en términos laxos, la forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista prejuzga las relaciones con el mundo, la manera como los sujetos dotados de lenguaje y de acción se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social, y en el mundo subjetivo propio de cada uno.

Pues bien, "Lukács afirma que este pre-juicio puede ser caracterizado como cosificación, esto es, como una peculiar asimilación de las relaciones sociales y de las vivencias personales a cosas, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular. Este fenómeno está tan inextricablemente coordinado en el a priori social del mundo de la vida, que nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y de las vivencias subjetivas lleva incrustada errores categoriales, las concebimos en forma de cosa, es decir, como entidades que pertenecen al mundo objetivo, aunque en realidad sean componentes de nuestro mundo social compartido o del mundo subjetivo de cada uno de nosotros. Y como quiera que se vea a dicha comprensión y manera de ver las cosas, hemos de añadir por nuestra

parte, que ese malentendido de carácter categorial afecta no sólo a la forma de pensar, sino también a la forma de existir de los sujetos, pues es el mundo de la vida el que se cosifica.”(62).

La causa de esta deformación la ve Lukács en una forma de producción que descansa sobre el trabajo asalariado y que exige que una función del hombre devenga mercancía. Lukács razona esta tesis en varios pasos. Estudia el efecto cosificador que la forma mercancía ejerce a medida que se adueña del proceso de producción y muestra después que la cosificación de las personas y de las relaciones interpersonales en la esfera del trabajo social es solamente el reverso de la racionalización de ese sistema de acción. Al entender racionalización y cosificación como dos aspectos de un mismo proceso, Lukács puede desarrollar dos argumentos que se apoyan en el análisis de Weber, y que, sin embargo, se dirigen contra sus consecuencias. Con el concepto de racionalidad formal Weber logra aprehender las analogías estructurales que la acción económica racional con arreglo a fines tiene en otros ámbitos de la vida, sobre todo en la burocracia estatal. Pero, según Lukács, Weber no llega a entender el nexo causal que se oculta tras esas analogías, sino que desliga los fenómenos de cosificación de la base económica de su existencia y los eterniza como un tipo intemporal de posibilidades de relación humana, pero sí que muestra que los procesos de racionalización social llegan a tener un efecto estructurador para la sociedad capitalista en su conjunto. Lukács hace suyo este análisis y lo interpreta en el sentido de que la forma mercancía asume un carácter universal convirtiéndose así en la forma de objetividad simplificada de la sociedad capitalista.

Sin embargo, "Lukács hace uso del concepto weberiano de racionalidad formal también en otro aspecto. Ese concepto constituye para él el puente entre la forma mercancía y la forma del conocimiento intelectual analizada por Kant. Por esta vía Lukács reconduce el concepto de forma de objetividad al contexto de la teoría del conocimiento, de donde subrepticamente se había tomado, para llevar a cabo una crítica de la cosificación desde la perspectiva filosófica de la crítica de Hegel a Kant. Lukács toma de Hegel el concepto de totalidad de una vida organizada racionalmente y lo utiliza como criterio de la irracionalidad de la racionalización social. Con este recurso a Hegel, Lukács, si bien implícitamente pretende dar un mentis a la afirmación central de Weber de que con la disociación de esferas culturales de valor atendida cada una a su propia lógica, queda definitivamente destruida la unidad de la razón que la metafísica había supuesto, es decir, la afirmación de que esa unidad no puede ser reconstruida ni siquiera dialécticamente."(63).

Lukács desarrolla su concepto de cosificación a partir de la teoría de Marx sobre la forma mercancía. Escoge como punto de referencia el famoso pasaje del primer tomo de El capital en el cual Marx describe el carácter de fetiche que la mercancía posee. Lo misterioso de la forma mercancía consiste sencillamente en que los caracteres sociales del propio trabajo de los hombres quedan proyectados ante éstos como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y en que, por tanto, también la relación social de los productores con el trabajo social global se les presenta a éstos como una relación social entre objetos fuera de ellos. Mediante este quid pro

quo los productores se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales; es la concreta relación social entre los propios hombres, la que adquiere aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación de cosas.

Para "analizar la doble forma de la mercancía como valor de uso y como valor de cambio, y la transformación de su forma natural en su forma valor, Marx se sirve del concepto hegeliano de abstracción, en tal sentido el valor de uso y el valor de cambio se relacionan entre sí como esencia y como fenómeno. Esto hoy nos plantea dificultades, ya que no podemos utilizar sin más categorías de la Lógica de Hegel sin someterlas antes a una reconstrucción crítica. La extensa discusión sobre la relación entre El capital de Marx y la Lógica de Hegel, más que despejar esas dificultades, no ha hecho otra cosa que sacarlas a la luz. Por eso, no voy a adentrarme más en el análisis de la forma de la mercancía. Tampoco lo hace Lukács. Sólo le interesa el efecto cosificador que se produce a medida que la fuerza de trabajo de los productores se convierte en mercancía; la separación de la fuerza de trabajo respecto de la personalidad del trabajador, su transformación en una cosa, es un objeto que se vende en el mercado."(64).

La idea básica es fácil de captar intuitivamente. Mientras las relaciones de interacción en la esfera del trabajo social son reguladas por la tradición, esto es, por normas consideradas cuasi-naturales, los individuos están entre sí y consigo mismos en relaciones comunicativas que entablan intencionalmente; lo mismo ocurriría si un día las relaciones sociales pudieran quedar determinadas por una voluntad común. Pero, mientras la producción de bienes esté organizada como la

producción de valores de cambio y la fuerza de trabajo de los propios productores se intercambie como una mercancía, rige un mecanismo distinto de coordinación de la acción, es decir, las orientaciones de acción económicamente relevantes se desligan de los contextos del mundo de la vida y quedan conectadas al medio valor de cambio (o dinero), y a medida que las interpretaciones van quedando coordinadas, no a través de normas y valores, sino a través del medio valor de cambio, los actores no tienen más remedio que adoptar los unos frente a los otros (y frente a sí mismos) una actitud objetiva.

Marx "describe el efecto de esta asimilación de lo normativo y de lo subjetivo al status de cosas perceptibles y manipulables como objetivación u objetivización. A medida que el trabajo asalariado comienza a depender en toda su existencia del mercado, los procesos anónimos de realización del capital penetran en su mundo de la vida, y al transformar las relaciones sociales en puramente instrumentales, destruyen la eticidad de una intersubjetividad establecida comunicativamente. Los productores, dice Marx, sólo existen los unos para los otros objetivamente y ello no hace sino desarrollarse aún más en la relación monetaria en que su ser común les aparece como una cosa externa y por lo mismo contingente."(65).

Así pues, que el plexo social que surge por el choque de individuos independientes aparezca frente a éstos como una necesidad objetiva y simultáneamente como una ligadura externa, es justo lo que constituye la independencia de los individuos, para la cual la existencia social es ciertamente necesaria, pero sólo como medio, presentándose, por tanto, a los propios

individuos como algo externo y en el dinero incluso como una cosa palpable. Producen en y para la sociedad, como sociales, pero al mismo tiempo, ésta les aparece como un simple medio de objetualizar su individualidad. Y como ni están subsumidos bajo una comunidad natural, ni tampoco subsumen como conscientemente comunitarios la comunidad bajo ellos, esta tiene que aparecerles, en tanto, que individuos independientes, como algo asimismo independiente, externo, como una objetividad contingente.

Ya Weber había recurrido a la obra de Simmel, *La filosofía del dinero*, para informarse sobre el cambio de escena que se produce en cuanto las relaciones comunicativas naturales quedan traducidas al lenguaje universal del dinero. Lukács pasa por detrás de Simmel y recurre al análisis original de Marx para apresar en el intercambio capitalista, que para Weber no es más que una expresión ejemplar de un fenómeno mucho más general, el fenómeno fundamental de la racionalización social. La peculiar aportación de Lukács consiste en ver tan conjuntamente a Marx y Weber, que puede considerar el desgajamiento de la esfera del trabajo social respecto los contextos del mundo de la vida simultáneamente bajo ambos aspectos, es decir, bajo el aspecto de la racionalización y bajo el aspecto de la cosificación.

Al orientar ahora los individuos su conducta por valores de cambio, su mundo de la vida se contrae y reduce a un mundo objetivo. Adoptan frente a sí mismos y frente a los demás la actitud objetivamente propia de la acción orientada al éxito, convirtiéndose de este modo a sí mismo en objetos de manejo por los actores

sociales. Pero, al precio de esta cosificación de las interacciones consiguen la libertad de acción estratégica, orientada al logro de los propios fines individuales. La cosificación, como señala Marx, es condición para que los productores, en tanto que personas privadas independientes puedan estar a la vez en una relación social. Para el Marx jurista, el sujeto del derecho privado, que se orienta a la persecución racional con arreglo a fines de sus propios intereses, es el modelo de un sujeto de acción que se socializa a través de las relaciones de intercambio.

Así, Lukács puede establecer sin forzar las cosas una relación entre el análisis de Marx y el de Weber (el principio de la racionalización adoptado al cálculo, a la calculabilidad). Lukács concibe la cosificación que se produce de los plexos del mundo de la vida cuando los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores sino a través del medio deslingüístico que es el valor de cambio. El carácter global de la racionalización social, que Weber diagnostica, Lukács lo entiende como una confirmación de la hipótesis de que la forma mercancía se impone como forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista. Sólo el capitalismo ha producido, junto con una estructura económica unitaria para toda la sociedad, una estructura de conciencia (formalmente) unitaria para su totalidad. Estructura que se manifiesta precisamente en que los problemas de conciencia del trabajo asalariado se afinan, se espiritualizan en la clase dominada, pero, por lo mismo, se reproducen en ella intensificados.

La transformación de la relación de mercancía en una cosa de fantasmal objetividad no puede, pues, detenerse con la conversión en mercancía de todos

los objetos que sirven para la satisfacción de las necesidades. Ha de imprimir su estructura a toda la conciencia del hombre. Las propiedades y facultades de éste ya no se enlazan para dar una unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como cosas que el hombre posee y aliena, lo mismo que los diversos objetos del mundo externo. Y naturalmente, no existe forma alguna de una relación desalienante entre los hombres, no existe posibilidad alguna para el hombre de hacer valer sus propiedades psíquicas y físicas, o de que no tenga que someterse cada vez más a esta forma de objetividad.

A medida que la forma mercancía se convierte en forma de objetividad y rige las relaciones de los individuos entre sí y el enfrentamiento del hombre con el mundo externo y con su propia naturaleza interna, el mundo de la vida tiene que cosificarse y el individuo, como también prevé la teoría de sistemas, queda degradado a entorno de una sociedad que se le ha vuelto externa, que se ha convertido en un sistema opaco, abstraído, y autonomizado. Este perspectiva la comparte Lukács, lo mismo con Weber que con Horkheimer, pero a diferencia de ellos, está convencido de que a esa evolución no solamente se le puede poner coto prácticamente, sino que por razones teóricamente demostrables tiene también que chocar con límites internos. Pues, esa racionalización aparentemente integral del mundo de la vida, que penetra hasta lo más profundo del ser físico y psíquico del hombre, encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad.

Es decir, "que lo que Marx pretendió demostrar en términos de economía política por medio de una teoría de la crisis, ha de adoptar ahora la forma de una demostración de tipo filosófico, de las barreras inmanentes a la racionalización. Lukács se propone, pues, analizar las propiedades de la racionalización formal en el plano en que se desarrolla la crítica de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant como lo hemos señalado. Y con lo cual proyecta ese concepto de racionalidad formal, desarrollado en el contexto de una teoría de la acción, sobre el plano de la teoría del conocimiento. Pues, para Lukács la racionalidad formal encuentra su expresión cabal en las ciencias modernas, y la crítica kantiana del conocimiento es la explicación de la actividad intelectual que se expresa en estas ciencias, sobre todo en la física de Newton. Esta deja en intacta la irracionalidad del substrato material último subyacente (no producido, dado), para poder operar sin trabas, en el mundo así surgido, cerrado y metódicamente purificado, con categorías intelectivas que sean aproblemáticas en su aplicación. La teoría kantiana del conocimiento despedaza sin misericordia las ilusiones metafísicas del pasado, entierra las pretensiones dogmáticas de la razón objetiva, pero sólo lo hace, piensa Lukács, para justificar el cientificismo, es decir, la suposición otra vez dogmática de que la forma de conocimiento formalista-racional es para nosotros la única forma posible de aprehender la realidad."(66).

En último término, la crítica kantiana no hace más que reflejar las estructuras cosificadas de la conciencia. Es la expresión, en el plano del pensamiento, de la mercancía que se ha vuelto universal. Lukács sigue, de forma enteramente convencional, la línea de la crítica a Kant que va de Schiller a Hegel. Schiller

identifica en la pulsión al juego, el principio estético conforme al cual hay que reconstruir con el pensamiento al hombre socialmente aniquilado, fragmentado entre sistemas parciales. Y Hegel desarrolla el concepto (contenido ya en el concepto de naturaleza de Rousseau) de totalidad de un plexo de vida que ha superado o supera desde dentro el desgarramiento entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia. Para este concepto de totalidad, la tendencia de darse forma no significa una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos y para el cual la libertad coincide con la necesidad.

Lukács admite, que la lógica de Hegel, que reconstruye dialécticamente la unidad de la razón disgregada en sus momentos, es todavía muy problemática y que no ha sido aún objeto de ningún desarrollo serio a partir del punto en que Hegel la dejó, pese a lo cual, sigue confiando en el método dialéctico hegeliano, al que considera llamado a rebasar el pensamiento inherente a la sociedad capitalista. Al prohijar sin más análisis los conceptos fundamentales de la lógica de Hegel. Lukács está presuponiendo la unidad de razón teórica y razón práctica en el nivel conceptual del espíritu absoluto, mientras que para Weber la paradoja de la racionalización social consiste precisamente en que la formación y materialización institucional de la racionalidad formal no es en modo alguno irracional como tal, sino que está ligada a procesos de aprendizaje que excluyen, tanto la posibilidad de un restablecimiento fundado de las imágenes metafísicas del mundo como todo intento de conectar dialécticamente con la razón objetiva.

En cualquier caso, pese a su relación afirmativa con la filosofía griega y con el clasicismo en general, Lukács no postula de forma directa una restauración de las formas de objetividad que refleja el pensamiento cosmológico de tipo religioso-metafísico. Y su conexión con Hegel viene efectuada desde la perspectiva de la crítica de Marx a Hegel. Desde el punto de vista de la evolución histórica, la filosofía clásica se encuentra en la paradójica situación de que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente a la sociedad capitalista y a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega a otra cosa que a una cabal reproducción intelectual, a una deducción a priori, de esa sociedad capitalista. Mientras la unidad de la razón sólo sea pensada dialécticamente, mientras sólo nos aseguremos de ella en el seno de la teoría, incluso una filosofía que rebase los límites de la racionalidad formal no hará más que reproducir la estructura cosificada de una conciencia que obliga al hombre a comportarse contemplativamente frente al mundo que él mismo ha creado.

De ahí, que de lo que se trata para Lukács, lo mismo que para el Marx de los anales franco-alemanes, es de la realización práctica de ese plexo racional de vida que Hegel sólo lleva a concepto especulativamente. El objetivo de la teoría de Hegel radica en su carácter contemplativo, es decir, en que los momentos en que la razón se disocia sólo vuelven a quedar unificados en la teoría, manteniéndose la filosofía como el lugar en que a la vez se cumple y consume la reconciliación de esa totalidad que se ha vuelto abstracta y en la que el concepto se asegura de su obra reconciliadora. Con esto piensa Lukács, Hegel yerra en el plano de la praxis

histórica que es el único lugar donde puede tomarse eficaz el contenido crítico de la comprensión filosófica moderna. Este es el meollo de la crítica de Marx a Hegel, es decir, la reconciliación que Hegel pretende bajo el título de la razón tiene que quedarse por mucha dialéctica que medie en pura ficción. Así pues, bajo el lema de la conversión de la filosofía en práctica, Marx hace suya la perspectiva de la filosofía de la acción de los jóvenes hegelianos.

3

La cosificación política. Marx fundamenta su teoría de la cosificación política en Hegel, particularmente en su filosofía del derecho (1820). Hegel diviniza al Estado, a saber, el derecho abstracto trasciende en la moral; la moral en la familia; la familia en la sociedad; la sociedad en el Estado; y el Estado en la historia. En Hegel existen serias contradicciones entre el Estado y la sociedad, concibe al Estado como una organización independiente no sólo de la sociedad, sino del hombre, y también de las condiciones que lo constituyen. El Estado es la encarnación de Dios en la tierra; por tanto, la superación de las contradicciones sólo se logrará cuando los individuos acepten al Estado como un principio divino.

En Hegel, el Estado constituye una abstracción, una ideologización y una apologización de lo indeterminado, es decir, la idea del Estado como Dios encarnado; sin embargo, encontrar en el Estado caracteres divinos, constituye una posición cosificante y provoca un estado de impotencia latente, el hombre abdica de sus responsabilidades políticas. Y sigue siendo válida la pregunta:

¿cómo es posible que los hombres proyecten en objetos, en abstracciones cosificantes, su propia fuerza e identidad?; el hombre creador y criatura de su propia creación. Esta subordinación del hombre al Estado da origen a los gobiernos autoritarios y a las sociedades disciplinarias.

Ahora bien, para entender la cosificación política en su justa dimensión, es necesario desembarazarse de teorías y conceptos vulgares que obstaculizan el camino a una comprensión objetiva. En lo esencial la teoría marxista ortodoxa establece una verdadera cámara aislante entre el ser económico y el ser social, pretendiendo que la ideología y la conciencia de los seres humanos están determinadas exclusivamente y directamente por el ser económico. De este modo llega a una oposición mecánica entre economía e ideología, entre base y superestructura. Deduce a la ideología de la economía de un modo esquemático y unilateral e ignora la dependencia de la evolución económica con respecto a la ideología; por esta misma razón, no ve el problema suscitado por el efecto de reacción de la ideología. Y aunque el marxismo ortodoxo de cuenta del retraso del factor subjetivo tal como lo hacía Lenin, no está en situación de domeñar ese retraso, porque comenzó por hacerlo derivar exclusivamente y directamente de la situación económica, sin buscar en primer lugar las contradicciones económicas existentes en la ideología y sin considerar a ésta como una fuerza histórica.

Ciertamente, el marxismo ortodoxo no reconoce la estructura y el dinamismo de la ideología. Abandona la cuestión de la manipulación de los factores subjetivos. De lo que se llama la vida del alma en la historia del idealismo metafísico y de la

reacción política y que ven en el espíritu y en el alma los únicos motores de la historia. Marx había reprochado al materialismo del siglo XVIII, que olvidara este aspecto de la teoría de la sociedad. Para el marxismo ortodoxo, la psicología es a priori y en sí misma un sistema metafísico, pero cuando más niega a la psicología, más se hunde en el psicologismo o, lo que es peor, en el ilusionismo, p.ej., cuando explica una situación histórica por la psicosis o cuando recomienda a las masas que tenga confianza y esperanza, porque la revolución avanza.

Hoy de esto podemos deducir, que todo análisis resulta limitado, sino se toma en cuenta la complejidad de las sociedades tecnológicas avanzadas. Esta laguna conduce a la vaguedad y a la oscuridad en el corazón mismo de la temática de la cosificación política. Así es instructivo señalar que no es una casualidad que el tema del marketing político suscite tantas polémicas, dudas e inquietudes. La controversia gira en torno a una serie de fenómenos psico-sociales como la propia cosificación, el acondicionamiento mental, la ideología, el lavado de cerebro, el miedo, los efectos nocivos de la propaganda política, la masificación, el encuadramiento, la persuasión, la manipulación, el control del pensamiento consciente e inconsciente, el condicionamiento, y los efectos culturales nocivos de la ciencia y de la tecnología.

2.3. LAS CRISIS DEL CAPITALISMO TARDIO.

Quienes emplean la expresión las crisis del capitalismo tardío, parten de la hipótesis de que en las sociedades tecnológicas avanzadas reguladas por el

Estado social (en franco proceso de desmantelamiento o cada vez más estrangulado), el desarrollo social está sujeto a graves crisis. Por eso, dilucidemos, primero el concepto de crisis. De la medicina tomamos el término crisis en su acepción literal. Con él aludimos al proceso o etapas de una enfermedad. Cuando concebimos un proceso como crisis tácitamente le atribuimos un sentido normativo, es decir, la solución de la crisis aporta la liberación del sujeto afectado; esto es, más claro cuando pasamos de la medicina a la dramaturgia.

En la estética clásica, "desde Aristóteles a Hegel, crisis significa el punto de inflexión de un proceso fatal que, pese a toda su objetividad, no irrumpe simplemente desde fuera ni tampoco permanece externo a la identidad de las personas implicadas en él. La contradicción que se expresa en la culminación catastrófica de un conflicto de acción, está enraizada en la propia estructura del sistema de acción y en los sistemas de la personalidad de los personajes principales. El destino se cumple en la revelación de normas antagónicas contra las que se hace aficos la identidad de los participantes cuando éstos se muestran por su parte incapaces de recobrar su propia libertad haciendo trizas el poder mítico del destino mediante el desarrollo de una nueva identidad."(67).

Desde la filosofía de la historia del siglo XVIII, esta figura del pensamiento, penetra en las teorías evolucionistas de la sociedad, construidas en el siglo XIX. Así Marx desarrolla en la teoría crítica moderna, por vez primera, un concepto de crisis sistémica. Y en relación con este horizonte conceptual hablamos hoy de crisis

sociales, políticas, y económicas; con otras palabras, las cuestiones que afectan a la vida pública y a las crisis sistémicas están íntimamente relacionadas entre sí. En primer lugar, un sistema agobiado por la crisis, según los conceptos clásicos significa una fase fatídica en su desarrollo, un punto de mutación durante el cual se reducen considerablemente sus capacidades de reproducción y se tiende a llegar a este punto cuando hasta la subjetividad rutinaria de los agentes de este sistema queda en peligro. En segundo lugar, de manera similar las crisis sistémicas, al cobrar vida por sí mismas, se despliegan despiadada y objetivamente a espaldas de quienes las desencadenan y sus actitudes naturales o de obiedad tienden a ser subvertidas y se paralizan cuando menos temporalmente sus poderes normales de juicio y de acción.

Ahora bien, "este síndrome quedó claramente delineado en el sentido médico original del concepto de crisis. Por ejemplo, la famosa pregunta de Goethe: ¿todas las transiciones son crisis, y la crisis no es una enfermedad?, sólo recuperó un tema que fue común entre los médicos griegos clásicos. Según el punto de vista hipocrático, ocurre una crisis en las enfermedades siempre que aumentan de intensidad, se convierten en otro padecimiento, o terminan por completo. Este criterio es muy evidente en los escritos de Tucídides. Tanto sus análisis de la revolución de Corcira, como su famosa caracterización de la crisis de los días séptimo u octavo de la fatídica plaga que sufrió Atenas, se referían a un proceso objetivo y contagioso, que genera síntomas en el paciente, cuya intensidad queda perturbada y cuya capacidad normal y activa desaparece. En el siglo XX, este significado reaparece en las reflexiones que hizo Gramsci sobre la Italia de la

década de 1920: La crisis consiste precisamente en el hecho de que los viejos están muriendo y no hay nuevos que puedan nacer; en este interregno aparece una gran variedad de síntomas mórbidos. La crisis manifiesta el fin de una civilización, la creciente dificultad de encontrar sentido a aquello que pierde su unidad."(68).

Sin embargo, los conceptos clásicos de crisis tienen un segundo sentido que está implícito en su uso médico, es decir, los momentos de crisis no son exclusivamente mórbidos o fatídicos. Las tendencias a la crisis, los quebrantos de lo que hasta ese momento ha existido, son ocaso y renacimiento. Señalan el final de una fase cíclica y la posibilidad de renovación dentro de lo novedoso y lo desconocido. Por mencionar un primer ejemplo, recordemos la reacción de Lukács ante la primer guerra mundial: Entonces me percate de que la primer guerra mundial era la crisis de toda la cultura europea. Consideré que el presente —en palabras de Fichte— era como el período de la perfecta pecaminosidad. Y para mencionar un segundo ejemplo, tomemos el análisis que hace Kuhn del quebrantamiento y transformación del discurso científico, hechos que ponen de relieve que el concepto de crisis significa un proceso de destrucción y construcción, y de desconcierto e intervención, en contra de la vieja legalidad.

Ahora bien, ante todo, señalamientos análogos podrían encontrarse en la tradición del teatro trágico, donde el momento peligroso de crisis central, ejemplifica este sentido de la crisis como momentos que presentan ricas posibilidades para la renovación de la subjetividad libre frente al poder aparente del destino. Entendida

así, una crisis (krisis, de kreinen, decidir, discriminar), es por consiguiente, un momento durante el cual se hace posible y hasta necesario decidir o emprender diferentes tipos de acciones. "Este segundo sentido fue recuperado por Rousseau y Voltaire. En 1760, Rousseau había escrito: Nos aproximamos a la situación de crisis y al siglo de las revoluciones. Creo imposible que las grandes monarquías de Europa perduren durante mucho tiempo. Todas brillaron y todo estado de brillantez se encuentra ya en su declive. Después en 1764, Voltaire escribía en una de sus cartas: Todo cuanto contempló lleva los gérmenes de una revolución que inevitablemente se producirá cuando yo ya no pueda tener el placer de ser su testigo. Los franceses llegan muy tarde a todo, pero al fin llegan. La luz se ha ido propagando poco a poco de modo que va a estallar a la primera ocasión y entonces se producirá un bello alboroto; los jóvenes están muy contentos, puesto que podrán ver bien las cosas."(69).

En este contexto, "Tocqueville se opone a todo aquello para quienes la Revolución era solamente un acontecimiento fortuito y un deseo de anarquía. Tocqueville dice: La revolución no ha sido de ninguna manera un acontecimiento fortuito. Ciertamente que ha cogido a todo el mundo desprevenido, sin embargo, no fue más que la culminación de un largo trabajo, era el final repentino y violento de una obra en la que habían trabajado diez generaciones. Si no hubiera tenido lugar, el viejo edificio social se habría desmoronado igualmente, en unas partes más pronto, en otras más tarde, sólo que habría caído pieza por pieza en lugar de derrumbarse todo simultáneamente."(70).

Así pues, la revolución no sólo no tuvo nada de acontecimiento fortuito, sino que fue el resultado de un largo proceso que se desarrollaba a una escala mundial que sobrepasaba a Francia y debía conducir a la abolición del feudalismo. La revolución tuvo por efecto abolir las instituciones políticas que, durante varios siglos, habían reinado de modo exclusivo en la mayor parte de los pueblos europeos y que corrientemente se calificaban con el nombre de instituciones feudales, para instaurar un orden social y político más uniforme y simple, basado en la igualdad de condiciones. Las causas directas de la explosión revolucionaria fueron la crisis económicas y financieras que habían ocasionado la bancarrota del gobierno y la miseria del pueblo (bancarrota que se traducía en forma directa en un aumento de la carestía y el desempleo), así como, los graves conflictos de clases que estallaron entre la monarquía, la aristocracia y la burguesía, y la filosofía de la ilustración, convertida en poderosa ideología emancipadora.

Al problema en cuestión, puede responderse sin más, señalando que se trata de factores tanto objetivos como subjetivos. La tesis de Rousseau de que los gobernantes de Europa estaban trabajando ciegamente de consuno para apresurar la fatídica llegada de la revolución, sirvió también de fundamento a su idea de que la sociedad moderna puede rehacerse mediante la intervención política neutral. El triunfo universal de las relaciones mercantiles que redujo a los individuos a la condición de artículos de consumo, o cosas, o herramientas para usarse, había llegado a su límite. La crisis revolucionaria venidera habría de destruir la servidumbre impuesta, por el sistema feudal, a la sociedad civil y su Estado, incrementando con ello la posibilidad de que los ciudadanos pudieran

rehacerse políticamente a imagen y semejanza de su verdadera identidad. Platón dice que el mundo se desliza siempre en un movimiento de decadencia, por tanto, la política tiene como tarea invertir este movimiento y poner las cosas en orden; tiene que ayudar a preparar, o a encontrar la acción social correspondiente.

Al respecto, escribe Rousseau: "Se cuenta con el orden actual de la sociedad, sin considerar que este orden está, él mismo sujeto a cambios inescrutables. ¿Acaso el destino golpea tan raras veces que se puede estar seguro de tener inmunidad ante sus golpes?. La crisis se está aproximando y estamos al borde de una revolución?. ¿Quién puede garantizar tu destino?. Lo que el hombre ha hecho, lo puede destruir. Sólo los caracteres de la naturaleza son imborrables y la naturaleza no hace al príncipe, ni al noble, ni al rico. Por tanto, siguiendo a Rousseau si se conciben a las crisis como momentos estructurales o fatídicos en los que los ciudadanos reificados pueden enfrentarse a su subjetividad y reconstruirla, la superación de las crisis es, de manera inevitable, un proceso normativo. Sin embargo, contra Rousseau se afirma que sus formulaciones subjetivistas tienen que ser reelaboradas y complementadas. En las condiciones actuales del capitalismo tardío no puede hablarse de una revolución real en el sentido común y corriente. Una nueva revolución sería sólo posible como resultado de una nueva y gigantesca crisis económica, social, y política."(71).

A partir de aquí, para los apologistas del capitalismo, analizar las tendencias a las crisis significa especular acerca de la probabilidad de lograr evitarlas o superarlas. Se dice que las crisis son punto de mutación que se dan a lo largo de una

secuencia de acontecimientos y acciones que por su complejidad impiden el control inmediato de sus causas y efectos. Pero se supone que estas incertidumbres pueden vencerse mediante la reorganización de arriba abajo del Estado y de la sociedad. Para esta teoría de la crisis, la historia es subjetividad, es decir, un proceso de transformación continúa de toda la humanidad y la naturaleza por causas sistémicos.

Habermas escribe: "A las ciencias sociales y a la teoría crítica moderna se propone hoy un concepto de la crisis, delineado según la teoría de sistemas. Las crisis surgen cuando las estructuras de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver los problemas, que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan a la integración sistémica. Contra la fecundidad de esta concepción para las ciencias sociales y para la teoría crítica moderna puede aducirse que descuida las causas internas de un reforzamiento sistémico de las capacidades de autogobierno o de una irresolubilidad estructural de los problemas de autogobierno. Además, las crisis de sistemas de la sociedad no se producen por vía de alteraciones contingentes del ambiente, sino por causa de imperativos del sistema, insitos en sus estructuras, que son incompatibles y no admiten ser ordenados en una jerarquía. Sin duda, sólo cabe hablar de contradicciones estructurales si pueden señalarse estructuras pertinentes respecto de la conservación del sistema. Tales estructuras han de poder distinguirse de elementos del sistema que admiten alteraciones sin que el sistema como tal pierda su identidad. Graves prevenciones contra un concepto de la crisis social basado en la teoría de sistemas sugiere la dificultad de determinar

unívocamente, en el lenguaje de esa teoría, los límites y el patrimonio de los sistemas sociales."(72).

El problema de las crisis del capitalismo no ha dejado de estudiarse desde la polémica entre Bernstein y Rosa Luxemburgo. En este sentido, Habermas expone una serie de argumentos y contra-argumentos acerca de las crisis del capitalismo tardío actual y sus posibilidades de solución. En primer término define al capitalismo tardío como un régimen en el que el conflicto de clases del capitalismo liberal se ha vuelto latente y las crisis periódicas se han convertido en una crisis permanente y larvada. Y precisamente, en este punto, la polémica gira sobre dos preguntas: ¿Puede concluirse, al interior de la teoría crítica moderna, que las crisis son inescrutables? ¿O bien son contingentes y los nuevos métodos de intervención del Estado en la economía han logrado prevenirlas, superarlas, o diferirlas?

Así pues, la naturaleza de las crisis endémicas del sistema capitalista y las soluciones puestas en práctica, sobre todo la política integradora y estabilizadora aplicable, comprende una reconstrucción total o parcial de la economía, en un sentido democrático, fascista, o populista. En cualquier caso, el mercado como instrumento indirecto de regulación del equilibrio entre la oferta y la demanda, tiene que ser intervenido por un sistema de planificación directa controlado por el Estado, el cual debe ser dirigido por una poderosa burocracia de la administración gubernamental, con la emergente burocracia del management Industrial. Este hecho, explica el papel del fascismo y del new deal roosveltiano como poderosos

fenómenos de su época y que habrían de servir como factores decisivos de integración, estabilización y modernización sistémica, así como de paradigmas en la solución de las crisis recurrentes del sistema capitalista.

No sorprende pues, que el fascismo y el new deal roosveltianos son el primer armazón conceptual de la teoría de la convergencia de las sociedades tecnológicas avanzadas. A su servicio están también las teorías de sistemas que se remontan al institucionalismo de la década de 1920, las teorías de Keynes de la década de 1930, el funcionalismo de Parsons de la década de 1950, las teorías de las élites democráticas (inspiradas en Weber y Schumpeter) de la década de 1960, las teorías monetaristas de Freedman de la década de 1960, y el neoliberalismo de la década de 1980. Estas teorías desempeñan hoy una función semejante a las que cumplieron, en fases anteriores del desarrollo capitalista, las doctrinas clásicas de la economía política, y que sugerían el carácter natural de la sociedad capitalista.

Una primera conclusión es obvia. "La vida económica, los mecanismos de acumulación y valoración del capital que la alimentan, habían dejado de ser importantes para entender el mundo en que vivimos. La política de las burocracias, dispuestas según los moldes de la razón instrumental (científico-técnica) tomaba ahora el relevo. Dentro de esta oleada de prosperidad conocida por el capitalismo de entreguerras, dominaba el panorama, la impresión de que la civilización occidental de la era tecnológica estaba evolucionando en un sentido y con unos rasgos bien distintos de los que caracterizaban el desarrollo y la

naturaleza del capitalismo decimonónico estudiado por Marx. El común denominador era la descripción y el análisis de las consecuencias sociales del surgimiento de las grandes corporaciones, con sus poderosas administraciones burocráticas, su staff de ejecutivos, su organización científica del trabajo y la disociación creciente en su seno entre la esfera de la propiedad de la empresa y la esfera de la propiedad de su management o dirección técnico-organizativa."(73),

Tal fue el objeto de estudio de la teoría crítica moderna sobre el capitalismo tardío, es decir, un capitalismo ya no regido por la dinámica del beneficio en su contexto anárquico de mercado, sino más bien por criterios de eficiencia técnica en un marco de competencia oligopolísticamente restringida; un capitalismo coordinado y orientado por managers, no ya estimulados por la miope adicción al beneficio de los propietarios privados. Este auge se hizo aún más plausible con el advenimiento de lo que se ha dado en llamar la revolución keynesiana, es decir, con la instrumentación consciente de un conjunto de técnicas político-económicas de intervención estatal en los resortes del sistema de mercado, destinadas a atemperar los desajustes de este y/o compensar sus costes sociales. La consolidación del Estado social, en los 60 y 70, en las sociedades tecnológicas avanzadas pretendió universalizar este fenómeno; pretensión que la actual crisis agavilló.

Habermas "sobre las crisis del capitalismo tardío sostiene que la contradicción básica sigue siendo la apropiación privada -por unos cuantos- de la riqueza pública. Dicho en términos del modelo discursivo kantiano de la razón práctica: la

represión de intereses generalizables mediante su tratamiento como intereses particulares. A consecuencia de ello, las decisiones políticas en que se reflejan el principio de organización social vigente dejan de ser ipso facto susceptibles de un consenso racional. De ahí que la estabilidad de la formación social capitalista dependa de la persistente eficacia de todo un proceso de legitimaciones, que, sin embargo, no pueden resistir un examen discursivo. El problema, dicho en pocas palabras, es cómo distribuir de forma injusta y sin embargo, legítima la riqueza socialmente producida."(74).

Así pues, las contradicciones estructurales del capitalismo tardío dan lugar a las tendencias a las crisis. Habermas para explicar este hecho adopta una posición sui generis. En primer lugar, lo exigido moralmente está siendo gestado empíricamente; las semillas de la nueva sociedad se están formando en el seno de la vieja sociedad. En segundo lugar, las tendencias a la crisis más preñadas de futuro ya no quedan situadas inmediatamente en la esfera económica, sino en la esfera socio-cultural y no afectan directamente a la producción de las condiciones materiales de la vida, sino a la reproducción de las estructuras de la intersubjetividad confiables. Habermas, por lo tanto, cifra su análisis en las probabilidades de una crisis de legitimación (en aumento) del capitalismo tardío y, no en la posibilidad de una crisis económica. Con esto, es consecuente en su desacuerdo con el marxismo ortodoxo, sobre todo, con el excesivo énfasis que éste otorga a los factores económicos con la consiguiente exclusión de los factores super-estructurales.

A partir de aquí, Habermas distingue cuatro tipos de posibles tendencias a la crisis en el capitalismo tardío. Tendencias que tienen sus raíces en el funcionamiento de la economía y de la administración, y en las necesidades de legitimación y de motivación de los sistemas sociales. Cualquiera de estas tendencias o, más probablemente, alguna combinación de ellas, podría, sostiene Habermas desencadenar una crisis efectiva. De ahí, que la cuestión a la que Habermas concede cierta importancia sea la siguiente: ¿Es posible predecir sistemáticamente una crisis del capitalismo tardío?. La respuesta de Habermas es ambigua, ni un sí definitivo, ni un no tajante. Para Habermas, decir que podría producirse una crisis, no es decir, que vaya a producirse una crisis. Por otro lado, no cree que sea posible ni a corto, ni a largo plazo, la autotransformación del capitalismo tardío, esto es, de una autosupresión evolutiva del principio capitalista de organización.

Habermas escribe: "No excluyó la posibilidad de que la crisis económica pueda evitarse a la larga, aunque sólo de forma tal que los imperativos contradictorios que se imponen en la compulsión de la realización del capital, generan una serie de otras tendencias a la crisis. La persistente tendencia a la perturbación del crecimiento capitalista puede afrontarse administrativamente y ser desplazada gradualmente, a través del sistema político, al sistema socio-cultural. El tratamiento administrativo de las crisis económicas cíclicas da lugar a un conjunto de tendencias a las crisis que desde un punto de vista genético representan una jerarquía de fenómenos de crisis desplazados de abajo a arriba, fenómenos que desde el punto de vista del tratamiento estatal de las crisis se caracterizan por ser

sustituibles entre sí dentro de determinados límites. El resultado final de este proceso de desplazamiento es una tendencia a una crisis de legitimación.”(75)

Y, curiosamente vamos de paradoja en paradoja. ¿Cómo explicar estas paradojas?. De una forma sencilla e incierta. La crítica de Marx de la economía política ya no puede aplicarse al capitalismo tardío. Existen una serie de razones para ello, siendo la primera el cambio de relación entre el Estado y la economía. Esta última ya no tiene el grado de autonomía que justificaba la exclusividad de la atención que le otorgaba Marx. Por medio de una planificación global, el Estado regula el ciclo económico en su conjunto, y crea y mejora las condiciones para utilizar el excedente de capital acumulado. Nos estamos refiriendo aquí, por una parte, a fenómenos tales como los créditos gubernamentales, los precios de garantía, las subvenciones, los préstamos, las contrataciones, la redistribución de ingresos, la política laboral, -por medio de los cuales se hacen ajustes entre los imperativos antagónicos que representan, el crecimiento sostenido, la estabilidad de la moneda, el pleno empleo, y el equilibrio del comercio exterior-. Y por otra parte, a los fenómenos tales como la organización gubernamental de bloques económicos supranacionales, el consumo improductivo en armamentos y conquista militar del espacio, así como, la mejora de las infraestructuras materiales e inmateriales como el transporte, la comunicación, la salud, la vivienda, la planificación de las ciudades, la ciencia, la investigación y la tecnología, la mejora de la productividad del trabajo mediante la educación general, las escuelas profesionales, los programas de capacitación, etc., y la compensación de los costes sociales de la producción privada como el seguro del

desempleo, bienestar social, atención al equilibrio ecológico y a través de los cuales se abren y mejoran las oportunidades de inversión de capital y se aumentan la productividad del trabajo

Como resultado de este cambio de configuración de los subsistemas, administrativos, económicos y políticos, ya no pueden considerarse verdaderas una serie de presuposiciones que subyacen a la argumentación de Marx acerca de las crisis. Mencionaré dos de las más importantes.

1). La actividad gubernamental ha alterado la forma de la producción del valor excedente; al tener que remediar las fallas funcionales del mercado, el Estado interviene en el proceso de acumulación de capital. Eleva la productividad del trabajo mediante la producción de bienes colectivos (infraestructura material e inmaterial) y mediante la organización del sistema educativo en general, y del progreso científico y tecnológico, en particular. El Estado consume ahora capital para comprar la fuerza de trabajo indirectamente productiva de los científicos, ingenieros, profesores, técnicos, etc., y convertir los productos de su trabajo en bienes colectivos que redundan en una disminución de costos. Quienes se atienen a una estrategia conceptual dogmática y consideran al trabajo reflexivo como un trabajo improductivo (en el sentido de Marx), no tienen más remedio que pasar por alto la función específica que cumple este trabajo en el proceso de realización de capital. El trabajo reflexivo no es productivo en el sentido de una generación directa de plusvalía, pero tampoco es improductivo, pues, entonces, no tendría ningún efecto neto sobre la producción de plusvalía. Estas consideraciones demuestran, por un lado, que las categorías clásicas de la teoría del valor son

insuficientes para un análisis de la política educativa, científica, y tecnológica del estado y, por otro lado, que la cuestión de si la nueva forma de producción de plusvalía puede compensar la caída tendencial de la tasa de beneficio, es decir, contrarrestar las crisis económicas, ha de considerarse como una cuestión empírica; recordemos que Marx cifraba todas sus esperanzas de un proceso revolucionario en la ley tendencial decreciente de la ganancia.

2). En amplios sectores de la economía, el mecanismo del mercado ha sido sustituido por un compromiso cuasi-político entre las empresas y los sindicatos en lo concerniente a la determinación de los costes de la fuerza de trabajo. Como el coste de la fuerza de trabajo constituye una unidad de medida en el cálculo marxista del valor, esto introduce una dimensión política en los fundamentos mismos de la teoría del valor. Mediante el sistema de salarios políticos, negociados sobre la base de una escala móvil de salarios, se consigue —sobre todo en los sectores económicos intensivos en capital y crecimiento— mitigar el antagonismo entre el trabajo asalariado y el capital, y llegar a un compromiso parcial de clases. Naturalmente, que no puede seguir ateniéndose a una estrategia conceptual dogmática y equipar por definición el salario medio con los costes de reproducción de la fuerza de trabajo. Pero al hacerlo así, queda prejuzgada a nivel analítico la importante cuestión empírica de si los efectos integradores y estabilizadores que ha tenido la lucha de clases organizada políticamente y sindicalmente no se habría debido a que tal lucha ha tenido efectivamente éxito en un sentido economicista y ha llegado a transformar la tasa de explotación a favor de los sectores obreros mejor organizados.

Lo cierto, "es que las relaciones de producción se han repolitizado. La fijación de precios que sustituye a la competitividad en los mercados oligopolísticos tiene un correlato en el precio político que recibe la mercancía llamada trabajo. En términos marxistas, el compromiso de clases se ha convertido en cierto modo en parte de la estructura del capitalismo tardío. El salario real de los trabajadores dependientes, no sólo depende de las relaciones de intercambio en el mercado, sino también de las relaciones del poder político. El núcleo de esta línea de argumentación es que el principio de organización del capitalismo tardío ha cambiado. La relación apolítica entre el trabajo asalariado, el capital, y la autonomía de la esfera económica frente a la esfera política, han sido sustituidas por una distribución cuasi-política del producto social en la que el Estado asume funciones de complementación y sustitución del mercado. Por tanto, la teoría de Marx del valor y los argumentos acerca de la crisis capitalista formulados en términos de esa teoría ya no resultan adecuados. Sin embargo, esto no quiere decir que no puedan o no vayan a producirse crisis económicas. Lo único que quiere decirse es que los argumentos que hablan de su inevitabilidad han perdido toda su fuerza. No disponemos de argumentos de naturaleza puramente económica para hablar de la inevitabilidad de una crisis. Y en la medida en que lo que ocurre en la economía es función de la actividad del gobierno, el examen de las tendencias a la crisis en la sociedad capitalista moderna, ha de tener en cuenta la naturaleza y el límite de la intervención administrativa gubernamental."(76).

A la hora de contrarrestar las debilidades funcionales del mercado y de compensar sus consecuencias políticamente intolerables, el aparato estatal se enfrenta

simultáneamente a dos tareas. Por un lado, debe recaudar la necesaria masa de impuestos, extrayéndola de los beneficios e ingresos reales, y hacer uso de la masa de impuestos disponibles de forma lo suficientemente racional como para que puedan evitarse perturbaciones del crecimiento que pudieran dar lugar a crisis. Por otro lado, la recaudación selectiva de impuestos, los patrones reconocibles de su empleo y el propio rendimiento de la administración han de ser tales que pueda satisfacerse la necesidad de legitimación a medida que ésta surge. Si el Estado fracasa ante la primera tarea se produce un déficit de racionalidad administrativa. Si fracasa en relación con la segunda tarea se produce un déficit de legitimación.

Así pues, "Habermas evalúa las tesis básicas a favor de la inevitabilidad de una crisis de racionalidad en el capitalismo tardío. Este concepto está acuñado conforme al modelo de la crisis económica. Se trata de una forma de crisis sistémica en la que el colapso en las funciones de control (integración sistémica) conduce a una descomposición de la integración social. Sin embargo, dentro del mecanismo de control sistémico en cuestión ya no es el mercado el que se regula a sí mismo, sino un aparato estatal que tiene que asumir funciones de sustitución y complementación del mercado. Un déficit de racionalidad administrativa se produce cuando el Estado es incapaz de reconciliar y de cumplir los imperativos resultantes del sistema económico. Pero aún cuando las crisis de racionalidad son en este sentido crisis económicas desplazadas, los términos de su desarrollo y posible solución son marcadamente diferentes, pues, la planificación

administrativa y el ejercicio del poder político, no tienen la misma lógica que el mercado."(77).

De ahí, la necesidad de revisar los principales argumentos que sugieren la inevitabilidad de la crisis de racionalidad. Argumentos basados en la incompatibilidad de la planificación colectiva con los intereses anárquicos del capitalismo privado y de otros grupos organizados. Argumentos basados en la permanente inflación y crisis de las finanzas públicas —que son resultado de la asunción por el gobierno de los costes de una producción cada vez más socializada (tales como el armamento, los transportes, la comunicación, la investigación, el desarrollo, la vivienda, la sanidad, la seguridad social, etc.) y de los costes de sus efectos laterales disfuncionales (entre ellos, el Estado Benefactor y su enorme burocracia, el desempleo, el cuidado del equilibrio ecológico, etc.)-. Argumentos basados en la tensión entre la responsabilidad del Estado como autoridad planificadora global y su necesidad de inmunizarse frente a las demandas de compensación por parte de las víctimas del crecimiento capitalista; demandas que paralizan el proceso de crecimiento. Y finalmente, argumentos basados en la propagación sistemática de elementos incompatibles con el sistema económico, que resultan de la propia actividad gubernamental (por ejemplo, planes de inversión privada -orientados políticamente-, la proliferación de esferas ocupacionales, burocracias planificadoras, sectores de servicios públicos, educación, ciencia y tecnología) cada vez más desgajados del mecanismo del mercado y orientados hacia fines concretos, y el crecimiento de la proporción

inactiva de la población, que ya no se reproduce a sí misma a través del mercado de trabajo.

A juicio de Habermas, "aunque estos argumentos hacen hincapie en problemas muy reales inherentes a la actual organización de la sociedad, no son suficientes para demostrar la inevitabilidad de una crisis de racionalidad. Los límites de la capacidad administrativa para afrontar tales problemas pueden funcionar. Es difícil especificar, por ejemplo, el umbral crítico de tolerancia para la desorganización y en la medida en que ese umbral puede ir adaptándose a un entorno crecientemente desorganizado. Por su parte, ni los límites de la negociación y del compromiso administrativo con los distintos grupos de presión y con los diversos sectores de la sociedad son en absoluto tan netos como los principios de autocontrol del mercado libre. En consecuencia, no existe ninguna incompatibilidad lógicamente necesaria entre los intereses por la planificación capitalista global y la libertad de inversión, entre la necesidad de planificación y la renuncia a la intervención, entre la autonomización del aparato estatal y su dependencia respecto de intereses particulares. La posibilidad de que el sistema administrativo pueda encontrar una vía de compromiso entre pretensiones antagónicas, que permitan una dosis suficiente de racionalidad administrativa, no puede, por tanto, excluirse en virtud de razones puramente lógicas."(78)

Pero, además, es obvio que la capacidad del sistema político para cumplir las necesarias funciones de planificación tiene otra cara: la necesidad de procurarse legitimación para la actividad gubernamental. Si no puede mantenerse el

adecuado nivel de lealtad y asentimiento de las masas, mientras se cumplen los imperativos trasladados del sistema económico, existe el peligro de que se produzca una crisis de legitimación. Aunque tanto la crisis de racionalidad como la crisis de legitimación se producen en el sistema político, difieren en dos aspectos importantes. Las crisis de racionalidad son crisis de out-punt. Se producen cuando el aparato estatal no puede, bajo condiciones marginales dadas, controlar adecuadamente el sistema económico. En este sentido una crisis de racionalidad es una crisis económica desplazada y la amenaza que representa para la integración sistémica, en forma de una desorganización de las operaciones de control conduce a la pérdida de legitimación, es decir, a una amenaza para integración social. Por el contrario, la crisis de legitimación no es directamente una crisis sistémica, sino una crisis de identidad y representa una amenaza directa para la integración social.

A partir de aquí, "Habermas desarrolla una argumentación de estructura dual, que se centra en primer término (y de forma no, concluyente) en el tipo de legitimación que precisa el capitalismo tardío, y en segundo término, en los límites que ciertos aspectos del desarrollo socio-cultural imponen a esas legitimaciones. Con la repolitización de las relaciones de producción, la ideología del intercambio justo ha perdido su fuerza. Existe una conciencia general de que la distribución de la riqueza social depende, en gran parte de las políticas gubernamentales y de la negociación cuasi-política de retribuciones y obligaciones. Al mismo tiempo, para que el principio de organización capitalista pueda mantenerse, el crecimiento económico tiene que producirse de acuerdo con las prioridades configuradas por

los fines privados de maximización de beneficios. Y como estas prioridades han perdido su apariencia de ser naturales, se produce la necesidad de legitimación. En este sentido, la contradicción básica del capitalismo tardío sigue siendo la apropiación privada (por unos cuantos) de la riqueza pública. Y la estructura de clases, aunque latente, sigue estando todavía detrás del problema fundamental de la legitimación, a saber, el de cómo distribuir el producto social, de forma desigual, y sin embargo, legítima. Y como ya no basta con apelar a la justicia immanente del mercado, es necesario recurrir a algún programa procedimental, como la teoría de la justicia de Rawls."(79),

Veamos ahora, en este orden de problemas, aquellos sin los cuales no es posible comprender por qué las crisis económicas, sociales, y políticas han entrado en una nueva etapa en el capitalismo tardío. La reconexión del sistema económico con el sistema político, que en cierto modo repolitiza las relaciones de producción, crea, por otra parte, una incrementada necesidad de legitimación: el aparato estatal ya no sólo asegura, -como en el capitalismo ortodoxo-, las condiciones generales de la producción en el sentido de presupuestos del mantenimiento del proceso de reproducción, sino que ahora se ve implicado objetivamente en ese proceso, por tanto, ahora tiene que legitimarse de forma parecida a como se legitimaba el sistema precapitalista, sin disponer ya de la posibilidad de recurrir a los residuos de tradición, enterrados y consumidos en el proceso del desarrollo del capitalismo. Además, a través de los sistemas de valores universales de la ideología capitalista, se han impuesto con carácter general los derechos ciudadanos, entre ellos el derecho a la participación en los procesos electorales.

De ahí que la obtención de legitimación sólo en circunstancias extraordinarias y de forma transitoria puede independizarse del mecanismo de las elecciones generales. El problema que con ello se plantea es resuelto mediante un sistema de democracia formal, puesto que, la democracia material con la participación real de los ciudadanos en los procesos políticos de formación de la voluntad, traería a la luz la contradicción entre una producción administrativa socializada y una apropiación y empleo de la plusvalía que siguen siendo privados. Para evitar que esta contradicción se tematice, el sistema administrativo tiene que alcanzar una autonomía suficiente frente a los procesos legitimantes de formación de la voluntad cívica.

Desde este punto de vista, no hay duda de que las instituciones y procedimientos de la democracia formal aseguran, tanto un asentimiento difuso, generalizado de la población, como la necesaria independencia de la toma de decisiones administrativas respecto a los intereses específicos de los ciudadanos. Esas instituciones y procedimientos son democráticos en la forma, pero no en la sustancia; el espacio público, cuyas funciones han quedado reducidas en buena parte a plebiscitos periódicos en los que puede concederse o negarse los consensos cívicos, está estructuralmente despolitizado.

Esta despolitización estructural en el ámbito de lo público es justificada por las teorías democráticas de las élites o por las teorías de sistemas, las cuales —al igual que las doctrinas clásicas de la economía política— sugieren el carácter natural de la actual organización capitalista de la sociedad. Sin embargo, la

expansión de la actividad del Estado produce un acrecentamiento de la necesidad de legitimación, de justificación de la intervención del gobierno en nuevas áreas de la vida pública. Al mismo tiempo, el proceso mismo de someter sectores de la vida social a la planificación administrativa produce el efecto lateral no buscado, de socavar las legitimaciones tradicionales. Esta racionalización instrumental destruye el carácter incuestionable de pretensiones de validez que antes se habían dado por descontadas. Remueve asuntos que antes se habían solventados por la tradición cultural de forma aproblemática y en consecuencia fomenta la politización de áreas de la vida asignadas antes a la esfera privada, p.ej., la planificación educativa (especialmente los planes de estudio, y las posibilidades de empleos), la planificación de la sanidad, la planificación de la familia, tienen el efecto aún de tematizar asuntos que se daban por culturalmente resueltos.

Habermas "dice que en el sistema de capitalismo tardío se producen déficits de legitimación cuando la vida privada queda socavada por la expansión de la propia racionalidad instrumental administrativa. Un déficit de legitimación significa que con medios administrativos no es posible crear o mantener estructuras normativas legitimadoras. En el curso del desarrollo capitalista, el sistema político ha desplazado sus límites no solamente hacia el sistema económico, sino también hacia el sistema socio-cultural. Al expandirse la racionalidad administrativa, las tradiciones culturales quedan socavadas y pierden su fuerza. Pero, la tradición misma escapa a la intervención administrativa, no pueden regenerarse administrativamente las tradiciones relevantes para la legitimación. Además, la elaboración administrativa de materiales culturales tiene como consecuencia que

contenidos de sentido y normas consagradas por la tradición, que hasta ahora figuraban entre las condiciones culturales marginales del sistema político, sean tematizadas públicamente. Con ello se amplía el ámbito de la formación discursiva de la voluntad y éste es un proceso que sacude las estructuras del espacio público despolitizado, relevantes para el mantenimiento de la situación."(80).

Sin embargo, Habermas sostiene que si bien es cierto que estos argumentos respaldan la tesis de que las sociedades tecnológicas avanzadas enfrentan serios problemas de legitimación, también es cierto, que no son suficientes para establecer la insolubilidad de estos problemas y la inevitabilidad de una crisis. El Estado social, es después de todo, una morada relativamente confortable y segura, y medida con criterios históricos, podría parecer incluso palaciega. Si la falta de legitimación puede contrarrestarse mediante recompensas conforme con el sistema —dinero, éxito, ocio, seguridad, esparcimiento, etc-, entonces no se ve por qué tendría que producirse una crisis de legitimación.

Habermas escribe: "Estas consideraciones respaldan mi tesis de que sólo un rígido sistema socio-cultural, que no pudiera ser funcionalizado a voluntad para cubrir las necesidades del sistema administrativo, podría explicar que la penuria de legitimación se agravara hasta convertirse en una crisis de legitimación. Una crisis de legitimación sólo puede predecirse si sistemáticamente se generan expectativas que no pueden ser satisfechas ni con la masa de valor disponible ni con las recompensas conformes con el sistema. Es decir: Una crisis de legitimación tiene que basarse en una crisis de motivación. Con otras palabras, en

una discrepancia entre las motivaciones que el Estado, el sistema educativo y el sistema ocupacional necesitan, por un lado, y las motivaciones que proporciona el sistema socio-cultural, por otro lado."(81).

Es evidente, que los argumentos a favor de una crisis de legitimación y los argumentos a favor de una crisis de motivación están íntimamente relacionados. Ambos versan sobre tendencias a las crisis socio-culturales y no sobre tendencias a las crisis económicas o administrativas, así como, a perturbaciones en la precaria complementariedad entre las exigencias del aparato estatal y del sistema ocupacional, de un lado, y las necesidades interpretadas y las expectativas legítimas de los miembros de la sociedad, de otro lado. De hecho, la distinción entre ambas argumentaciones es básicamente una distinción de orientación: la primera se centra en la creciente necesidad de legitimación que generan los cambios en el sistema político (expansión de la actividad del Estado), y la segunda en los cambios que se producen en el propio sistema socio-cultural; cambios que tendencialmente socavan la mencionada complementariedad. Ambas pueden considerarse como dos caras diferentes de un único argumento a favor de la posibilidad de una crisis de legitimación basada en una crisis de motivación.

Ahora bien, aunque Habermas ha señalado las insuficiencias de la teoría de sistemas y la necesidad de unificar la perspectiva de la teoría de sistemas y la perspectiva de la teoría de la acción, si se quiere conjugar la teoría y la praxis. Su análisis de las crisis del capitalismo tardío no ofrece ninguna explicación metodológica sobre tal relación. Y esto tiene sus raíces en las por demás

complejas tendencias a las crisis, y que Habermas señala como preñadas de futuro –cambios en las estructuras normativas y en los patrones de motivación-, que están socavando la complementariedad entre los requisitos de validez del sistema político-económico y las expectativas de los sujetos sociales.

Con palabras más claras, si la repolitización del espacio público es la nueva zona de conflicto en el capitalismo tardío, pero si ni el viejo antagonismo de clases ni el nuevo tipo de subprivilegios poseen el potencial suficiente para activar esta zona de conflicto, y si además el único potencial de protesta que tiende hacia ella surge entre grupos cuya capacidad para la acción política consciente sigue siendo dudosa, la teoría crítica moderna se encuentra a sí misma en una situación bien clara, no existe un movimiento social organizado cuyo intereses emancipadores, esta teoría pudiera tratar de articular. El resultado, es que en ausencia de un agente de transformación social identificable, Habermas no tiene más alternativa que limitarse a describir tendencias muy generales a las crisis, intrínsecas a la estructura del capitalismo tardío, y su teoría de la acción comunicativa mantiene un carácter muy especial, se dirige a la humanidad como tal, y por tanto, a ningún agente revolucionario en particular.

Ahora que tenemos ya los elementos indispensables, vamos a reconstruir la brecha fundamental entre la teoría crítica moderna, el Estado de bienestar social, el derecho y la modernidad, la ética social y la transición a la democracia, tratando de poner de manifiesto todas sus implicaciones fundamentales. Habermas tiene razón sin democracia radical no hay Estado de derecho, ni mucho menos es

posible construir una sociedad emancipada, bien organizada, justa, y democrática. No menos complejos resultan los problemas que la transición a la democracia suscita en el plano de la teoría crítica moderna. Más allá de una visión catastrófica sobre el futuro, no existe duda alguna de que la democracia tiene que ser una realidad en todo el mundo, pese a que no es ninguna panacea. Los sistemas autoritarios progresivamente van siendo liquidados y los regímenes democráticos ganan terreno. Hoy en lo general, existen democracias más sólidas o menos sólidas, más vulnerables o menos vulnerables. Hay diversos grados de aproximación al modelo ideal, pero aún las más alejadas del modelo clásico no pueden ser de ninguna manera confundidas con un Estado autocrático y mucho menos totalitario. Sin embargo, no se puede ser lo suficientemente iluso como para pensar que la transición a la democracia caminara sobre ruedas. La transición a la democracia es el resultado de una larga lucha. El paso del Estado autoritario y policíaco, al Estado democrático de derecho implica una transformación cruenta y contumaz de las estructuras y las relaciones sociales. No olvidemos, que cuando el conjunto de la sociedad civil se moviliza es en vano esperar que la cúpula en el poder permanezca inactiva, pues, es entonces cuando se fascista. Hoy el poder autoritario y policíaco en las sociedades tecnológicas avanzadas, se enfrenta ya no a fuerzas sociales que puede dividir, engañar, decapitar, exterminar, o cooptar, sino al grueso de la sociedad civil multiplicada en organizaciones sui géneris independientes.

CAPITULO 3

3.1. EL DERECHO Y LA MODERNIDAD.

Lo mismo que Marx, Weber entiende la modernización de la sociedad occidental, como un proceso, por el cual, emergen las siguientes instituciones, la empresa capitalista, el Estado de derecho, y el derecho formal burgués. Todas ellas se complementan en sus funciones integrándose y estabilizándose mutuamente. Y el núcleo organizativo de la economía capitalista lo constituye la empresa capitalista, la cual:

- está separada de la hacienda doméstica, y
- con ayuda del cálculo de capital (contabilidad racional),
- orienta sus decisiones de inversión por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes de capital y de trabajo, y
- organiza la fuerza de trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficiencia, y
- hace uso técnico de los conocimientos científicos.

Asimismo, el núcleo organizativo del Estado lo constituye el instituto o aparato racional del Estado, el cual:

- sobre la base de un sistema de control, centralizado y estable,
- dispone de un poder militar permanente y centralizado,
- monopoliza la creación del derecho y el empleo legítimo de la fuerza, y
- organiza la administración burocráticamente; esto es, en forma de una dominación de funcionarios especializados.

Bendix *caracteriza a la organización de la administración burocrática de la siguiente forma:

1. Los asuntos oficiales se gestionan sobre una base regular y continua.
2. Se manejan de acuerdo con reglas estipuladas, en una agencia administrativa caracterizada por tres atributos relacionados entre sí: a) El deber de cada funcionario de hacer ciertos tipos de trabajo viene delimitado en términos de criterios impersonales; b) Al funcionario se le provee de la autoridad necesaria para cumplir la función que se le asigna; c) Los medios de coerción de que dispone el funcionario están estrictamente limitados y quedan claramente definidas las condiciones bajo las que su empleo es legítimo.

3. La responsabilidad y autoridad de cada funcionario son parte de una jerarquía de autoridad. Se asigna al ejercicio de los cargos superiores, el deber de supervisión y al ejercicio de los cargos inferiores el derecho de apelación. Sin embargo, el alcance de la supervisión y las condiciones de apelación legítima pueden ser variables.
4. Los funcionarios y otros empleados administrativos no son dueños de los recursos necesarios para el desempeño de las funciones que tienen asignadas, pero son responsables del uso de esos. Quedan estrictamente separados los asuntos oficiales y las cuestiones personales, así como, los fondos oficiales y las rentas privadas.
5. Los asuntos oficiales se gestionan sobre la base de documentos escritos."(82)

Así pues, el medio organizativo de la economía capitalista y del Estado moderno, como de sus relaciones mutuas, lo constituye el derecho formal, que descansa sobre el principio de positivización. Y son estos tres elementos, los que Weber investiga sobre todo en su obra *Economía y sociedad*, los que resultan fundamentales para la racionalización de la sociedad. Weber los considera como la más pura expresión del racionalismo occidental, y a la vez, como los fenómenos que es necesario explicar.

Weber tenía razón, sólo la cuidadosa preocupación por la racionalidad inmanente al derecho mismo puede asegurar el carácter emancipador y liberador del sistema jurídico. Sin embargo, como el derecho guarda una relación interna con la política, por un lado; y con la ética, por otro lado, la racionalidad del derecho no puede ser sólo asunto del derecho. El derecho y la política son conducidos a una dimensión ética. Pero, ¿cuál es el camino que lleva a esta encrucijada?. Respondamos, el mundo se desliza siempre en un movimiento de decadencia. Por lo tanto, el derecho, la política y la ética tienen como tarea invertir este movimiento y poner las cosas en orden. Y en este contexto, corresponde a la ética ayudar a preparar o a encontrar la acción social correspondiente. Así pues, me ocuparé de la ética social y su importancia en el proceso de racionalización de la sociedad capitalista moderna. Procuraré mostrar, primero, el desarrollo y fundamento de la ética social. Y segundo, la relación de la ética social, el derecho y la modernidad. Pero, por su importancia ocupémonos, finalmente en esta sección, del Estado benefactor (mejor conocido como Estado social), una de las máximas expresiones éticas de la era de la modernidad.

Hoy nos encontramos frente a la muerte súbita o lenta del Estado benefactor. Es decir, un nuevo y apremiante acontecimiento político y social ha tomado a muchos por sorpresa: El desmantelamiento del Estado benefactor y la derrota electoral de sus apologistas y defensores. No hay duda, el proyecto del mundo de la posguerra de convertir a las economías de las naciones deprimidas, agobiadas de conflicto (en la década de 1940), dentro de la lógica de la prosperidad del Estado

benefactor, ha entrado en callejón sin salida. Tal como puede observarse en el corazón de Europa, los avances efímeros del Estado benefactor se han tornado en francos procesos de retrocesos. El Estado benefactor, produce más problemas y consecuencias no previstas que los que en la práctica pueden resolverse por los medios burocráticos administrativos. Las condiciones para un crecimiento económico sostenido se han quebrantado y el propio Estado benefactor ha sido sometido a un gran debate. Al parecer toda una era ha terminado, marcada particularmente por los graves problemas estructurales de la economía política mundial, en las décadas de 1930, 1940, 1970, 1980, 1990. Como ejemplos tenemos, el dramático llamado del partido laborista británico dentro de un programa de austeridad (que contemplaba grandes reducciones del gasto social) ha apretarse el cinturón; asimismo, la derrota del partido social demócrata sueco, después de ocupar el poder durante 44 años.

Ahora bien, la polémica actual por el Estado benefactor contrasta con el marcado optimismo que el mundo tenía en sí mismo en el período de posguerra, por dicha institución. En este período parecía inevitable la consolidación del proyecto social demócrata del Estado benefactor. Daba la impresión de que las diversas luchas del siglo XIX, a favor de lo que Bismarck había llamado el adelanto positivo del bienestar de las clases trabajadora, estuviera finalmente fructificando; parecía claro que el progreso, en las condiciones del Estado de bienestar social, formaba parte de las tendencias del momento. Este proyecto ético (Estado benefactor), que

alguna vez se auto-aseguró, el reconocimiento formal de los derechos políticos de la sociedad civil y el poder de los sindicatos y su compromiso con políticas tales como el crecimiento económico, menor tasa de desempleo, más disposiciones acerca de la seguridad social, desplegó cuando menos cinco temas cruciales interrelacionados. Reflexionemos sobre dichos temas en su coyuntura histórica real, ya que indican ciertas debilidades inmanentes al proyecto del Estado benefactor y, por ende, a las fuentes endógenas de sus dilemas actuales.

En oposición al antagonismo entre el liberalismo clásico y el liberalismo social, los defensores del Estado benefactor insistían en la primacía del principio de la pacificación social mediante la supervisión estatal. Un primer principio se articula con el lenguaje de la mayor igualdad de oportunidades garantizadas por el Estado. La desigualdad que se deriva del privilegio económico de las elites se asuma como un reto de la sociedad moderna. En oposición a tal privilegio, el Estado benefactor debía convertirse en el rector de la realidad, injertándose en la vida social y haciendo posible con ello alcanzar el objetivo final de una sociedad justa, bien ordenada y democrática. Para cumplir estas metas, el Estado benefactor, debería tratar de redistribuir recompensas y privilegios y sobre todo para poder reducir a su mínima expresión el conflicto social, lograr la justicia entre los individuos y grupos, pero principalmente dar oportunidades iguales.

Recordemos que Rawls sostiene, que la desigualdad sólo se justifica si beneficia a los más desprotegidos; sin embargo, reconozcamos que esta estrategia redistributiva y de pacificación se asume como elemento de subversión frente a las relaciones que existían entre el poder y la producción. Por eso, la igualdad de oportunidades para todas las personas debe estar estimulada por medidas igualitarias dispuestas por el Estado y patrocinadas por él y a cuyos beneficios tendrían derecho todos. Una distribución justa y equitativa de la propiedad, el poder y la posición socioeconómica (status), según este punto de vista, requería de recompensas iguales para rendimientos iguales. Es decir, de conformidad con el principio de la igualdad de oportunidades burocráticamente garantizadas, las recompensas más altas (de dinero, poder y posición socioeconómica) recaerían legítimamente sobre aquellos cuyas habilidades o servicios prestados hubieran contribuido más al progreso y a la prosperidad nacional.

Pero la realidad es otra, la reconfirmación del contrato social y la igualdad de oportunidades contra los privilegios de clase, se mira como contingente ante el fomento dado a la acumulación capitalista manejada por particulares. Cabe destacar que la imagen literaria del Estado benefactor como protector de los estándares mínimos de ingresos, nutrición, salud, alojamiento y educación para todos los individuos se diluye frente a este hecho. No cabe duda, de que la confianza que siempre se ha tenido en la actividad de las corporaciones burocráticas ha sido y sigue siendo un grave problema para los defensores del

Estado benefactor. Es un hecho, que las industrias de defensa, energía nuclear y aeroespacial, los negocios agropecuarios corporativos, los sujetos de crédito garantizados por el gobierno, la investigación y adelantos científicos y tecnológicos financiados con recursos fiscales, consumieron juntos una parte descabellada de los recursos del Estado benefactor.

Sin embargo, se esgrimen varias razones para justificar este embrollo corporativo: Además del argumento de que estimular el crecimiento del capital nacional contribuiría en forma indirecta a desarrollar los sectores marginales se subraya: 1) que entre la población existía una expectativa fija acerca de un poder adquisitivo discrecional y un nivel de vida en incremento permanente y que en tanto que esta población se ha resuelto tranquilamente en pro de la civilización con refrigeradores y televisores mediante el empleo total de la mano de obra y el capital, los gobiernos, por consiguiente, debían atender a sus deseos; 2) que el financiamiento de los programas de redistribución y bienestar alivian de la penuria y la tensión excesiva y, que los objetivos del capital social (hospitales, casas de asistencia social, escuelas. etc.) dependía cuando menos a corto plazo, de los ingresos por gravámenes generados por ese mismo crecimiento capitalista, y 3) que la abolición del dominio de clases ya no era un sinónimo de la socialización revolucionaria de los medios de producción.

En efecto, sobre esto último la mayoría de los socialdemócratas consideran que la clase gobernante capitalista ha perdido su posición social predominante debido a

diversos acontecimientos que incluyen la expansión general de la actividad estatal y la industria nacionalizada, el poder negociador mayor de la mano de obra organizada en condiciones de empleo pleno, el divorcio cada vez más agudo entre la posesión y el control de la propiedad y el poder creciente de los conocimientos científicos y técnicos, que son elementos consecuentes con el mayor alcance y complejidad técnica de las corporaciones. En suma, dichos acontecimientos marcaron el final de una era en que las utilidades asumieron la forma del valor excedente que, a su vez, se acumulaba en las manos de la burguesía. Las utilidades generadas dentro del sector privado tienden ahora a ser productivamente reinvertidas y se han convertido en fuente de acumulación colectiva de capital. Por otra parte, el estímulo a la producción capitalista rentable era una condición necesaria, de una distribución más equitativa y más justa de la propiedad y los ingresos. Todos los que abogaban en la posguerra por el Estado benefactor aducían el siguiente axioma: Uno debe producir antes de tener algo que distribuir.

Para los bienestarristas, la acumulación capitalista, manejada de manera privada, debía alentarse y dirigirse mediante la acción burocrática del Estado. En oposición parcial a la estrategia de la mercantilización (competencia en los mercados) como medio inevitable de producción, intercambio y consumo, los defensores del Estado benefactor insistían en que el poder del Estado burocrático podría restringir los efectos socialmente indeseables, de este mecanismo capitalista. Con una política

participativa y productiva el Estado podría transformar a los capitalistas en propulsores del bienestar público sin alterar la naturaleza de la propiedad privada; en pocas palabras, se pretende seguir la crítica de Keynes del *laissez faire* y su Estado pasivo. La buena sociedad argumentaban los bienestaristas, no era aquella en la cual los individuos, que protegen sus propios intereses, poseían libremente riquezas, así como en la cual voluntariamente ejercían sus libertades naturales en los campos de la economía, la política y la vida familiar.

Los bienestaristas pedían que la agenda del Estado se modificara y ampliara. El Estado activo y responsable tendría que ejercer su inteligencia directiva (Keynes) sobre la vida social, al mismo tiempo, se dejaría sin traba alguna a la iniciativa y a las empresas privadas. Guiados por la mano firme y útil del gobierno, los grupos, las clases, y los individuos contribuirían plenamente a la realización de los intereses públicos y con ello se modificaría o quizás eliminaría la codicia individual y el interés personal con sus irracionalidades concomitantes. Se suponía que el Estado podría someter a un segmento amplio y estratégico en las decisiones sociales, a un control administrativo deliberado y la era del valor de cambio de las relaciones de mercado incitantes y sin restricción terminaría o cuando menos quedaría equilibrada bajo el principio estatista del valor del bienestar. Es decir, se haría posible la erradicación de las desigualdades de riqueza y poder, mediante numerosas estrategias de Estado ideadas para redirigir e incrementar el crecimiento económico capitalista y la distribución del ingreso nacional.

Estas estrategias debían incluir el mantenimiento de precios estables, un excedente en la balanza de pagos y un empleo pleno de la mano de obra y el capital, principalmente por medio de una política fiscal destinada a determinar, dentro de límites amplios, la división de la producción total entre consumo, inversión, exportaciones y gastos sociales. La imposición de fuertes gravámenes a los ingresos no productivos de los ricos (derechos por fallecimiento, a las ganancias del capital y a las de las corporaciones); la expansión de las empresas públicas que marcan el paso y la proliferación de formas de consumo colectivo desmercantilizado (tales como educación, salubridad pública y alojamiento estandarizados) para reducir la brecha cualitativa entre las disposiciones públicas y las privadas. Con estas medidas los bienestaristas auguraban un mundo feliz, una era de sociabilidad, de pleno empleo, de grandes servicios de bienestar social y de una armonía generalizada.

El proyecto de Estado benefactor se colocó por su propio peso, dentro de la tradición del reformismo pacífico. Al reaccionar contra la actitud violenta en ciertos casos de la socialdemocracia y al cuestionarse sobre la eficacia y legitimidad de los procedimientos democráticos formales, llegaron a la conclusión los bienestaristas de que se podían alcanzar todos sus objetivos gradualmente. Era posible ganar las elecciones y el ganarlas lograría, para el proyecto de Estado benefactor, el apoyo de una aplastante mayoría electoral concluían. Y

precisamente debido a que parecía que la historia estaba de su lado, los bienestaristas instaron a que se alcanzara el objetivo de la acción afirmativa, de una sociedad más orientada hacia el bienestar social con reformas pacíficas y realistas.

Congruentes los bienestaristas con su dirigismo, tales reformas tenían que ser iniciadas por las administraciones socialdemócratas y apoyadas especialmente por los miembros comunes y corrientes del movimiento organizado de los trabajadores. El adelanto hacia una sociedad más igualitaria debería ser un proceso pragmático, gradual y sensato. Quedaba mucho por hacer, insistían los bienestaristas, todavía persistían la injusticia social y las manifestaciones colectivas de descontento y continuaban existiendo la ineficiencia social y el desperdicio del talento. Sin embargo, las reformas sociales dentro de los límites del imperio del derecho y las elecciones periódicas habían logrado, hasta ese momento, una sociedad más justa y humanitaria. Estos logros habían atemperado las reacciones violentas que provocaba las colas en las cocinas públicas, las grandes filas de desempleados, las marchas de hambre y habían atenuado el clamor de las huelgas y paros. Seguir avanzando hacia la pacificación social a través de la igualdad de oportunidades garantizadas por el Estado benefactor era el reto más importante.

Un orden más democrático de la sociedad se consideraba condición y consecuencia necesaria del Estado benefactor. Pese a la amplia y justificada

sospecha de su dirigismo, los defensores del Estado benefactor abrazaron apasionadamente su fe en los mecanismos de la democracia formal. Estos mecanismos cuyas cualidades casi siempre democráticas se especifican de manera diferente eran a menudo considerados obviamente emancipadores. Se decía que, típicamente, incluían el mejoramiento de los privilegios y el poder del obrero a través de una política de empleo pleno, de la ampliación de mecanismos mejor orientados de consulta conjunta entre la gerencia y los sindicatos (la llamada democracia industrial de alto nivel), de planes de bonos de productividad colectiva, de un acceso más universal a las instituciones de educación superior, de la devolución de ciertos poderes de toma de decisiones a corporaciones privadas y cuasi estatales, del fortalecimiento de las legislaturas y del sistema de partidos políticos, del imperio del derecho, de la preservación de las tradiciones políticas democráticas y del carácter nacional, de la promulgación de una legislación social progresiva (más fondos para las artes, la cultura, leyes menos restrictivas sobre licores, de la reforma de la censura y de la legislación sexual, etc.).

Así pues, parecía no ofrecer problema alguno que el proyecto del Estado benefactor extendiera necesariamente una red de burocracia estatal y paraestatal sobre la vida cotidiana. En cooperación con la empresa capitalista, el Estado benefactor debería ser el padre de la democratización, la libertad y la armonía social. Combinar el suministro de seguridad material y los mecanismos de la supervisión y el control social deberían ser vistos como el clímax de un largo proceso, en el cual el capitalismo se ha civilizado y en muy buena medida, se ha reconciliado con los principios de la democracia. Al respecto escribían los

bienestaristas: ¿Es, pues, imposible el socialismo democrático? ¿O sólo se puede lograr si el partido social demócrata está dispuesto a abandonar el método democrático temporalmente para llegar al poder mediante la violencia con la esperanza de poder regresar al parlamentarismo tan pronto como esté seguro del control del Estado?. La respuesta era un no a la violencia y un si al gradualismo. Pues, sin duda, el aferrarse a la violencia contiene posibilidades trágicas. Un movimiento democrático que recurra a métodos violentos para conseguir su objetivo no puede seguir siendo durante largo tiempo un movimiento democrático. Sin embargo, aferrarse a los procedimientos democráticos en todas las circunstancias puede condenar al movimiento democrático o a los partidos social demócratas a una impotencia política continua.

En la actual coyuntura histórica, este escenario en el cual privaba la confianza en el Estado benefactor y en el método democrático ha comenzado a parecer extraño y desconcertante. Los factores que contribuyeron al agotamiento del proyecto del Estado benefactor son, por supuesto, múltiples y complejos y no se pueden identificar fácilmente por medio de los teoremas marxistas clásicos. Además, la intensidad con que sienten esto, los individuos, los grupos, regiones y naciones varía considerablemente. Por otra parte, algunos de estos factores son, sin duda, exclusivos de determinados países o regiones: la aguda desindustrialización de la economía británica, la dependencia decisiva y creciente que tiene la economía estadounidense de la producción de armamentos y las luchas por el poder político

en Suecia son ejemplos de esta especificidad. Sin embargo, cuando menos dos conjuntos de dilemas no resueltos y de tensiones son comunes a todos los sistemas capitalistas tardíos y cada una de estas perplejidades funciona como una fuente de quebrantamiento del proyecto de Estado benefactor. En primer lugar, la compacta ola de inversión y acumulación masivas de capital que apareció en la posguerra ha cedido claramente el paso a un franco estancamiento. En segundo lugar, este florecimiento de la posguerra fue inducido entre otros factores por la economía de guerra; las demandas políticas, especialmente las procedentes de los movimientos laborales, en pro de mejores condiciones sociales y, las políticas de estabilización y crecimiento del Estado benefactor.

En contraste con esto, la nueva situación política y económica del mundo ha ejercido una enorme presión sobre el proyecto del Estado benefactor; la situación económica internacional está ahora marcada por tres dificultades cuando menos:

La primera son las desiguales amenazas a la tasa de utilidad que, en buena medida, pueden rastrearse en la lucha de la mano de obra organizada en pro de salarios más altos y el intento que ha hecho el capital oligopólico de recuperar estas ganancias a través de su poder para determinar los precios. Estas amenazas han tenido consecuencias obvias que perturban las inversiones que, por su parte, se han hecho sinónimas de los incrementos en las tasas de inflación, el desempleo estructural, los desequilibrios comerciales, las inestabilidades dentro de los mercados financieros, y numerosos y autocontradictorios intentos estatales

de restaurar las condiciones de rentabilidad como los estímulos al crecimiento, la indexación del salario, los contratos sociales, el control del suministro del dinero, etc.).

La segunda es el no haber podido satisfacer, hasta ahora, la necesidad creada de un keynesianismo global, es decir, algo similar a la coordinación estatal de las inversiones de las corporaciones a escala global. Esta necesidad se ve simultáneamente estimulada y bloqueada por una economía mundial cada vez más interdependiente y racionalizada, que todavía tiene la intermediación de las políticas antagónicas de las naciones que compiten. Este fracaso se ha profundizado debido a la circunstancia de que el proyecto de Estado benefactor y la economía capitalista mundial parecen en la actualidad menos capaces que antes para basarse en el papel de coordinación central de los Estados Unidos. El proceso de desestabilización está simbolizado por el fin de la convertibilidad del dólar estadounidense en oro, la política exterior estadounidense que es excesivamente agresiva y los nuevos lineamientos de la tensión militar internacional.

La tercera es la extendida evasión de los controles estatales por parte de las corporaciones transnacionales cuya política de inversión y mercado, indudablemente exagera las dos dificultades que acaban de mencionarse. En efecto, hay pruebas de que los cambios profundos que se están dando en la división internacional del trabajo están obligando a las corporaciones a reorganizar su producción a escala global. Los índices de esta transformación incluyen la

reasignación acelerada de la producción destinada a la exportación hacia nuevos sitios industriales, especialmente en los países capitalistas periféricos y la consiguiente aceleración de las políticas de racionalización dentro de los sitios y las formas tradicionales de la producción industrial.

3.2. LA ETICA SOCIAL.

¿Qué es la ética?. Es fácil encontrar una respuesta. Según la tradición filosófica, la ética es una rama de la filosofía (Russell duda de que esto sea así). Y como definición provisional podemos considerar que la ética consiste en principios generales que ayudan a determinar las reglas de la conducta. Con esta definición no se intenta, desde luego, especificar el modo como una persona debe actuar en circunstancias precisas, pues esto no es competencia de la ética; eso es asunto de la casuística. Tomemos, por ejemplo, la cuestión: ¿en qué circunstancias es legítimo decir una mentira?. Muchas personas impremeditadamente dirían nunca, pero tal contestación no puede sostenerse seriamente. En primer lugar, es claro, que se admite la mentira, en el caso de que un maniático persiguiera a una persona con el propósito de asesinarlo y preguntare a los transeúntes por dónde se había ido aquel. En segundo lugar, se admite asimismo que la mentira es un aspecto legítimo del arte de la guerra y también que el sacerdote puede mentir

para guardar un secreto de confesión o el profesional para proteger la confidencia de su cliente. Todos estos casos pertenecen a la casuística.

Finalmente, no corresponde a la ética establecer las reglas efectivas de la conducta, tales como -no hurtarás-; esto es asunto de la moral. A la ética le incube proporcionar una base de la que estas reglas puedan deducirse. Con otras palabras, la ética se ocupa en algo más general que las reglas morales y menos sujeto a cambios; no olvidemos, que las reglas morales difieren con la nacionalidad, la raza, el credo, las tradiciones, usos y costumbres. Verdad es que, en una determinada comunidad, se considera inmoral a la ética que no conduce a las reglas morales aceptadas invariablemente; no se sigue de aquí, sin embargo, que tal ética sea efectivamente falsa, puesto que, las reglas morales de dicha comunidad, tal vez no sean verdaderas o universales.

Russell escribe, "probablemente, la mejor manera de abordar a la ética sea el preguntarse qué es lo que se quiere expresar cuando una persona dice: Deberías proceder de esta y de esta otra manera o, yo debería de obrar de esta y de otra manera. Sin embargo, una frase de esta especie lleva consigo un contenido emocional, viene a significar literalmente, éste es el acto que suscita en mí la emoción de aprobación. Por lo tanto, bueno será que encontremos algo más objetivo y sistemático, más constante que una emoción personal. Sin embargo, entramos aquí en un terreno muy antiguo. Sócrates se ocupó principalmente de la

ética. Platón y Aristóteles discutieron el tema ampliamente. Anteriores a ellos Confucio y Buda habían fundado religiones consistentes por entero en enseñanzas éticas; aunque en el caso del budismo se forjara después una doctrina teológica. Luego, en este contexto podemos considerar el problema del nacimiento y la evolución de la ética, a partir de la ética primitiva, de la ética clásica, de la ética kantiana, de la ética pos-kantiana, de la ética administrativa, y de la ética utilitarista."(83).

Es decir, que a toda ética moderna con pretensiones de teoría de la sociedad capitalista, con tal que proceda con la radicalidad suficiente, se le plantea el problema de la conducta universal en el plano metateórico, en el plano metodológico y en el plano empírico. Con lo que quiere decir, que a toda ética que no abandone la pretensión de ser una teoría de la sociedad moderna, se le plantea en tres niveles distintos el problema de la construcción de un concepto de acción universal (que naturalmente será siempre un concepto cargado de contenido normativo), que de cuenta de los problemas y las patologías de la modernidad y la posmodernidad, en la construcción de una sociedad justa, bien ordenada y democrática. Por tanto, la ética moderna no puede eludir ni la cuestión metateórica de las implicaciones que tienen en lo concerniente a la modernización social los conceptos de acción social por los que se guía, ni la cuestión metodológica de las implicaciones que tiene en lo tocante a la racionalidad, el acceso en términos de comprensión, a su ámbito objetual, ni finalmente, la

cuestión a la vez teórica y empírica de en qué sentido la modernización de las sociedades tecnológicas avanzadas puede ser descrita como todo un proceso de racionalización.

Ahora bien, entremos en el reino del ethos. La cuestión fundamental de la ética dice: ¿Qué debemos hacer?. A la misma cosa apunta otra pregunta: ¿Qué es el bien?. En la filosofía, la ciencia y la lógica se ha discutido hasta el infinito acerca de lo que realmente es el bien. De las numerosas teorías que se esfuerzan por responder esta pregunta, tenemos a la ética primitiva o mejor conocida en los países atrasados en que aún esta vigente, como ética administrativa y que data desde los sumerios (5 mil años a.c.), al eudemonismo, al hedonismo, al estoicismo y al utilitarismo.

Dentro de la ética primitiva y que hoy se encuentra vigente en muchos países atrasados bajo el nombre de ética administrativa, el bien consiste en un principio de obediencia a la autoridad, ya sea de los dioses, de los gobiernos o de las costumbres. Y por supuesto los que desobedecen a las autoridades sufren penas manifiestas. Esta es todavía la opinión de Hegel, para quien el bien estriba en la obediencia al Estado. Existen sin embargo, formas diferentes de esta teoría y las objeciones a las mismas son diferentes. En su forma más primitiva, esta teoría no toma en cuenta que las diversas autoridades tienen diferentes puntos de vista en cuanto a lo que constituye el bien y en consecuencia universaliza la práctica de la comunidad en que vive el teorizante y cuando se encuentra luego que en otras

épocas y naciones existen costumbres diferentes se condenan a éstas como una abominación.

Reflexionemos entonces sobre esta teoría. En suma, para esta teoría existen ciertas reglas de conducta, el decálogo por ejemplo, que determinan el bien en cualquier situación que sea; la persona que falta es malvada en proporción a la frecuencia de sus faltas. Existen como hemos señalado varias objeciones a esta doctrina considerada por la tradición como base de la ética:

En primer lugar, las reglas éticas apenas si pueden cubrir el campo total de la conducta humana, por ejemplo, nada se dice en el decálogo de si debemos tener el patrón oro o no. Correspondientemente, los que defienden este punto de vista consideran ciertas cuestiones como consecuencias éticas, mientras que otras no representan este carácter. Esto significa en la práctica que, en consideración a las consecuencias éticas, debemos proceder de una cierta forma sin tener en cuenta para nada las consecuencias, mientras que en otras cuestiones debemos considerar qué procedimiento habrá de producir un bien mayor. Así nos vemos, en efecto, obligados a adoptar dos sistemas éticos diferentes, uno para con aquellas cuestiones que se manifiestan explícitamente en el código y otro para aquellas otras respecto a las cuales nada nos dice éste. Y esto, por supuesto, no es satisfactorio para un filósofo.

En segundo lugar, otra objeción que se presenta a esa teoría es sugerida por la primera. Todos nosotros sentimos que ciertos resultados son deseables y que otros no lo son, pero un código de conducta que no tiene en cuenta las circunstancias dará en ocasiones la clase de resultado que consideremos

deseable y otras veces la que no lo es. Tomemos, por ejemplo, el precepto –no matarás-. Sin duda, todas las personas respetables saben que no es el caso cuando el Estado ordene matar, o en el caso de las circunstancias excluyentes de responsabilidad regladas en los códigos penales.

Una tercera objeción se relaciona con la forma como se conocen las normas éticas. La respuesta corriente y usual, es que históricamente se conocen por la revelación, la tradición y las circunstancias naturales, pero éstas son fuentes de conocimiento extra-filosóficas. Y el filósofo nos enseña que han existido muchas revelaciones y no se ve con claridad por qué habría de adoptarse la una mejor que la otra. A esto también pudiera replicarse que la conciencia es una revelación personal para cada individuo y que invariablemente le dice lo que está bien y lo que está mal. Por otra parte, la dificultad de esta teoría estriba en que la conciencia cambia de una a otra edad en el individuo. La mayor parte de la gente de nuestros días consideran injusto quemar a un hombre vivo por no estar de acuerdo con él en cuestiones metafísicas, pero en la edad media se tenía a esto por un acto meritorio con tal que se hiciera en beneficio de la metafísica dominante. Nadie que haya estudiado la historia de las ideas éticas podrá considerar a la conciencia como invariablemente justa, por tanto, nos vemos obligados a abandonar toda tentativa de definir el bien por medio de una serie de normas de conducta.

La cuarta objeción es en contra de su forma actual. La ética primitiva, vigente hoy en algunos países, como ética administrativa, también hace consistir el bien en la obediencia a la autoridad. Y resulta normal que los gobiernos autoritarios definan el bien como cómo obediencia al código ético de la comunidad a la que se

pertenece. Un hombre debiera siempre obedecer al código ético de su tiempo, lugar y credo, sin tener en cuenta hasta qué punto difieran los códigos éticos. Un mahometano, por ejemplo, no sería considerado como un malvado porque practicase la poligamia, pero un inglés lo sería aún cuando viviese en un país mahometano. Esta doctrina hace de la conformidad y la sumisión social la esencia del bien o como Hegel considera el bien como obediencia al gobierno. Finalmente, la gran aberración de tal teoría consiste en que nulifica toda posibilidad de aplicar las normas éticas a las autoridades. Según esta no tiene sentido alguno el decir que una costumbre es buena o que un gobierno es malo. Tal manera de ver las cosas es propia de los países atrasados y los gobiernos autoritarios, pero no puede sobrevivir en las sociedades modernas y en los Estados democráticos.

Ahora ocupémonos por su importancia de la ética eudemonista. De las teorías clásicas que se esfuerzan por desentrañar el reino del ethos y de responder a las preguntas ¿Qué debemos hacer? y ¿Qué es el bien?, el eudemonismo es una de las más antiguas, después de la ética primitiva, hoy mejor conocida como ética administrativa. En la historia de la humanidad dentro de la filosofía y la ética se ha discutido hasta el infinito acerca de lo que realmente es el bien. La ética eudemonista responde con una palabra mágica: la felicidad. Pero, con esto no hemos ido aún muy lejos, pues enseguida nos preguntamos en qué consiste la felicidad. Hay que ver claramente que si se ve en ella, como lo hace más tarde el epicurismo, el estocicismo y el utilitarismo, digamos el placer, es esta respuesta (sí ha de ser un principio ético), de un carácter muy dudoso. Uno debe tener presente que con la meta de la felicidad que se propone el eudemonismo, sólo se da

expresión propiamente a una ley natural que domina la vida psíquica. Donde quiera se puede hablar de una conciencia, de un alma, así pues, ya en el animal superior se encuentra la tendencia a la dicha. Pero esta tendencia tiene muy poco que ver con el imperativo de la teoría ética; todo se reduce a aquello en que se ve la felicidad.

Así pues, los muchos sistemas éticos que se han caracterizado a sí mismos como eudemonismo, se diferencian también mucho en sus ideas centrales. Aristóteles tiene un concepto de la felicidad muy peculiar. La define como la energía del alma en tanto ésta se dirige a la virtud. La virtud es según esto una disposición de que usa el hombre para llegar a la cima ética. Y no es el niño en su inocencia el feliz, sino el hombre adulto, que se ha hecho señor de todos los conflictos a los que está sujeto el imperfecto. Así pensaban los estoicos no en una felicidad consistente en el goce del placer, sino en un estado de perfección al que tiene que elevarse el hombre por sus propias fuerzas. Una característica especial de este estado era el dominio de sí, es decir, el estar libre de los efectos y de las pasiones de la propia alma y la independencia; la autosuficiencia frente a todas las circunstancias externas. Este ideal de ser libre y carente de necesidades frente al mundo exterior es, sin duda, elevado y ambicionable, pero, sin embargo, unilateral.

Epicuro entendía la felicidad a su vez de otra manera como participación en todo lo que es bello, elevado y lleno de sentido, en todo lo que nos llena de contenido y realiza la vida. Con su definición apresó ya los más altos valores éticos. A la cabeza estaba para él la amistad, o sea, un alto ideal que no tiene nada que ver

con la decadencia del epicureísmo posterior, que desembocó en una ética del goce, del mismo corte que la ética utilitarista. En síntesis se ve cómo detrás de lo que se llama eudemonismo pueden estar escondidas muchas cosas, hasta los más altos valores éticos. Y estos valores se han hecho visibles en el curso del tiempo. Hay no sólo la ética de la felicidad, sino también otras éticas, por ejemplo, la de la justicia. Hay además una ética de la pureza y de la sabiduría y una de la veracidad y que puede llegar hasta el fanatismo.

De modo, que la pregunta ¿qué es el bien?, parece ser en vista de la pluralidad de éticas vigentes, muy difícil de responder. Recordemos que en Kant, el bien es una noción indefinible y para él sólo conocemos a priori ciertas proposiciones generales acerca de las cosas que son buenas por sí mismas, Tales cosas, como la felicidad, el conocimiento, la apreciación de la belleza; se sabe que son buenas. Asimismo se sabe que debiéramos actuar en forma que produjéramos el bien y evitáramos el mal. ¿Pero acaso?, no podríamos descubrir que es el bien recogiendo todos estos diversos valores visibles. Platón se tomó, en efecto, el trabajo de recogerlos. Conoce toda una serie de ideales de virtud que se dirigen a los hombres: la valentía, el dominio de sí, la sabiduría y por encima de todos ellos todavía la justicia. Pero, tampoco esta última virtud es todavía la más alta, encima de todo está entronizada la idea del bien, con lo que patentemente se destaca algo que es común a los otros valores. Pero, en qué consiste, además de esto, la idea del bien o qué contenido tenga, no puede decirse. El bien no puede caracterizarse de más manera que indicando los valores de virtud que abarca bajo de sí.

Naturalmente, frente a esta compleja e inapresable idea del bien, pide Aristóteles un bien humano que responda a nuestros sentimientos y nos diga lo que debemos hacer. Pero, Aristóteles sabe que para encontrar este bien humano tenemos que hacer distintos análisis, mirando a los tipos especiales de situaciones en que se halla el hombre y sobre todo de la libertad del hombre dentro de ellas. Sin embargo, a pesar de que percibió e indicó perfectamente, el problema del bien humano no pudo fundamentarlo. Y de ello se sigue una consecuencia importante, pero insuficiente: Llama al bien humano, al estar en nosotros, es decir, el estar en mí, el obrar de tal o cual manera. Sin duda esto es cierto, pero con ello se reduce el peso entero del bien humano sobre la situación o situaciones en que se halla inmerso el hombre, de tal modo que ningún valor o los valores en conjunto pueden responder a todas las situaciones.

Aristóteles al tratar de aclarar el concepto de bien humano extrae y considera lo mejor del eudemonismo. Y tal interpretación lo lleva a reconocer en primer término que al hombre metido en la mitad de la vida le empujan múltiples y profundas pasiones. Estas pueden precipitarle en la perdición si se entrega a ellas sin trabas, sin moderación. Por eso exige la virtud de la medida. Con ésta se une el concepto peculiar de la antigüedad de la *sophrosyne*, de la medida interna, que no se deja apartar de lo que debemos y tenemos que hacer. Este valor de la medida que responde a un tipo del todo determinado de situaciones, hace frente a nuestras pasiones e impulsos y nivela el placer y el desplacer. Está en el medio entre dos extremos, a saber, entre el desenfreno, en que nos entregamos ciegamente a

nuestros impulsos y la insensibilidad (el estado de un hombre que no tiene pasiones y por ende no necesita dominar nada, pero que de cierto no es lo más valioso). En otras situaciones se trata a su vez de efectuar otros valores, por ejemplo, la valentía cuando se presenta algo amenazador intimidante o una cierta liberalidad cuando se trata del manejo del dinero. Si se piensa dividida la vida entera en tipos de situaciones, tiene que responder a cada tipo un determinado valor. Así se llega del análisis de la vida mirando a los tipos de situaciones, a los valores éticos o a las virtudes (el término usual en la antigüedad para decir virtud, es areté, que en rigor significa aptitud).

Ante todo hay que aclarar que propiamente, cuando se desarrolla en detalle tal estado de cosas, responde a cada tipo de situaciones toda una escala de posibles modos de conducirse que está entre dos extremos, entre dos conductas malas. El verdadero valor tiene que encontrarse patentemente en el medio entre los dos falsos valores, como digamos estaría la valentía en el medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles señala un gran número de virtudes que siempre son un medio entre dos vicios, un demasiado y un demasiado poco. La justicia, por ejemplo, se halla entre la injusticia y el padecerla, la liberalidad en el manejo del dinero y la riqueza, entre la mezquindad y la prodigalidad. Pero, la virtud no puede estar en la misma dimensión que los dos falsos valores. pues ello significaría que no podría aumentarse una virtud y que tan pronto como se abandonase la pasividad se incurriría en un extremo éticamente malo: un demasiado o un demasiado poco. Pero es evidente que hay diversos grados de una virtud, que pueden probarse como la valentía o la justicia en mayor o menor medida; tiene

pues, una virtud que poder aumentar de suyo, sin perder por ello su carácter de valor y convertirse en lo contrario de una virtud.

Antes bien, tiene la cualidad de valor específico de la virtud que seguir siendo la misma, es decir, que representar algo absoluto. Un pasaje del segundo libro de la ética nicomaquea de Aristóteles señala de hecho que sólo con arreglo a la definición ontológica de la esencia, es la virtud un medio, pero bajo el punto de vista de lo óptimo y del bien en general o sea, bajo un punto de vista axiológico, es un extremo. Esto quiere decir pues, que sólo en la dimensión del ser a la que pertenece toda acción por su determinada constitución ontológica, es la virtud un medio, mientras que en la dimensión axiológica en que cae la acción en tanto es éticamente valiosa, forma algo absoluto, un extremo por encima del cual no hay demasiado o demasiado poco.

Ahora bien, como un problema candente de la ética no es también conocido en este orden de ideas, el del relativismo del valor, que había emergido ya en los sofistas. Se entiende por ello el fenómeno de que la moral está sometida en el curso del tiempo a un cambio constante, tal que hay una pluralidad de morales. Cada moral cree, además, ser la única justa y saber lo que es el bien. Las más de las veces empieza la serie de las morales con una moral de la valentía, que impera en el estadio juvenil y guerrero de los pueblos y que se explica por la necesidad de imponerse frente a los pueblos vecinos. Después de haber empezado la organización interna de la comunidad alcanzan otros valores el predominio, por ejemplo, la justicia. Siguen luego, quizá, el sacrificio de si mismo,

el amor al prójimo, etc. Especialmente llamativo es el cambio de la moral en el curso de las revoluciones, por ejemplo, de la francesa y en la época de la Ilustración en general. Resulta, en efecto, que todos los valores morales, están fundados en valores de bienes o en valores de organización. El resultado ya de este fenómeno es que nuestra cuestión fundamental no sólo es decir ¿qué es el bien?, si no asimismo ¿en qué reconocemos el bien?. Y junto a la cuestión ¿qué es el bien y cómo lo reconocemos?, también el problema de la libertad es toral para la ética.

Así tropezamos en lo ético con grandes dificultades. Y es cosa que no se puede superar, sobre todo si se repara en que el problema de los valores únicamente empieza a desarrollarse con Nietzsche y que sólo desde el valioso trabajo de Scheler a comienzos del siglo XX, se tiene una, aunque sólo limitada visión del reino de los valores. Todavía sigue siendo válida para nosotros la sentencia de Nietzsche: No sabemos aún hoy lo que es el bien y el mal. Ciertamente, dentro de este gran orden de cosas ya no resulta un fenómeno tan sobremanera asombroso y singular, sino que es paralelo a otros problemas enigmáticos. Nos las habemos con él exactamente como la física actual con el interior del átomo; sólo con métodos analíticos pueden sacarse conclusiones acerca del aspecto del interior del átomo. En último término, no sabe el físico exactamente lo que son los electrones, protones, neutrones y fotones, ni corpúsculos, ni ondas o cuantos de energía. También el filósofo se halla ante obstáculos insuperables, no puede llegar hasta el interior del cerebro para experimentar el conocimiento, las sensaciones y

los sentimientos de los demás; el problema del bien entra en la lista de aquellos fenómenos que no podemos descifrar hasta en sus últimos términos.

Frente a estos retos ocupémonos de Russell y su ética. La originalidad de Russell consiste, en que al interior del corazón mismo del eudemonismo su teoría sobre el bien constituye uno de los grandes paradigmas que en cierto modo sigue vigente en la ética moderna. Escribe Russell: "existe una opinión (kantiana) defendida entre otros por Moore, de que el bien es una noción indefinible y de que conocemos a priori ciertas proposiciones generales acerca de la clase de cosas que son buenas por sí mismas. Tales cosas, como la felicidad, el conocimiento, la apreciación de la belleza, según Moore, se sabe que son buenas. Asimismo, se sabe que debiéramos actuar en forma que produjéramos el bien y evitáramos el mal. Yo mismo sostuve esta creencia, pero me vi obligado a abandonarla. Actualmente creo que el bien y el mal se derivan del deseo. Pero no quiero decir con ello, sencillamente y simplemente, que el bien sea lo deseado, ya que los deseos de los hombres se hallan en conflicto y el bien es, principalmente, un concepto social que tiene por objeto facilitar una salida de este conflicto. El conflicto, sin embargo, no se presenta solamente entre los deseos de hombres diferentes, sino entre deseos incompatibles de un solo individuo en distintos momentos e incluso en el mismo momento y aún cuando se encuentre tan solitario como Robinson Crusoe."(84).

Veamos como el concepto de bien nace de la reflexión sobre el conflicto de los deseos. Empezaremos con Robinson Crusoe. En él se presentarán, por ejemplo,

conflictos entre la fatiga y el hambre. Especialmente entre la fatiga en un momento dado y el hambre que se prevé en otro momento. El esfuerzo que necesitará para trabajar cuando está cansado, con la idea de proveerse de alimentos para otra ocasión, tiene todas las características de lo que se llama un esfuerzo moral y por ello, tenemos mejor opinión de un hombre que efectúa el esfuerzo que de uno que no llega a efectuarlo y hacerlo así requiere de autodominio y de autoestima. Por alguna razón no se llama a esto moralidad, sino estado moral, la distinción, sin embargo, resulta ilusoria. Robinson Crusoe se ve obligado a comprender que tiene muchos deseos, cada uno de los cuales es más fuerte que los demás en un momento dado y que si actúa siempre de acuerdo con él más fuerte en el momento presente, tal vez no llegue a tiempo de satisfacer otros más fuertes a su debido tiempo.

Hasta aquí sólo se necesita inteligencia, pero podría darse por sentado que con el progreso de ésta crezca el deseo de una vida armoniosa, es decir, una vida en la cual la acción se encuentra dominada por deseos consistentes casi permanentes. Además ciertos deseos (aparte del deseo de una vida armónica), es más probable que conduzcan a la armonía; la curiosidad intelectual, por ejemplo, proporciona una satisfacción suavemente difundida, mientras que los estupefacientes proporcionan un estado de arrobamiento y al que sigue un estado desesperación. Si inesperadamente llegamos a la isla de Robinson Crusoe y lo encontramos estudiando, nos formaremos de él una mejor opinión que si lo encontramos borracho; todo esto pertenece a la moral, aunque sólo se tome en consideración al individuo en sí mismo.

Pero entremos al verdadero problema de la ética social. Cuando llegamos a considerar a los hombres en la sociedad moderna, las cuestiones morales cobran importancia, al par que dificultan, porque los conflictos entre los deseos de personas diferentes son más difíciles de resolver que los conflictos interiores entre los deseos de una sólo persona como es el caso de Robinson Crusoe. Por tanto, debemos hacer aquí algunas distinciones. En primer lugar, existe diferencia entre el punto de vista de una autoridad neutral que contempla una disputa en la que no tiene interés alguno y el punto de vista de las personas que disputan. En segundo lugar, existe además, una distinción entre lo que deseamos que hagan las gentes y lo que deseamos que sientan en forma de emociones y deseos. De ello puede sacarse la siguiente conclusión: Toda autoridad piensa que las disputas en las que ella no toma parte no son en modo alguno deseables, pero que en aquellas en que la misma toma parte la virtud estriba en procurar la victoria de dicha autoridad. En este último aspecto, obra no como una autoridad, sino simplemente como una combinación de disputadores que creen más provechoso pelear con los extraños que entre sí. Dejaremos, por lo tanto, de lado este aspecto de la autoridad y consideremos su acción sólo cuando es neutral; en este caso tiende a evitar la rifa castigando a los que fueron motivo de ella y en ocasiones, a ambos contendientes.

En este orden de ideas, otro método adoptado por las autoridades públicas no neutrales para evitar la tendencia a las disputas interiores es la creación del espíritu nacional o de clase, el espíritu público, el patriotismo, etc., es decir, la

concentración ideológica y sentimental de los espíritus pendencieros, pero sobre todo para poder dirigirlos contra los individuos exteriores al grupo que les gobiernan. Este método es evidentemente parcial y externo, no sería practicable para una autoridad verdaderamente democrática si es que alguna vez llegara ésta a existir. Una autoridad semejante habría de adoptar métodos más adecuados para procurar la armonía y tendría asimismo una mayor necesidad de la obediencia de sus ciudadanos de la que actualmente tienen ciertas autoridades.

Y, sin embargo, ¿qué habremos de decir desde el punto de vista de los mismos contendientes? Es de todo punto evidente que existirá una mayor satisfacción total cuando los deseos de dos personas se armoniza que cuando se encuentran en conflicto, pero no es éste un razonamiento que puedan aplicar las personas que en realidad se odian. Pudiera argumentarse que el que ha de ser derrotado haría perfectamente en dejar la cuestión, pero cada uno por su parte pensará que es él el que va a salir victorioso. Pudiera argüirse que se deriva mucha más felicidad del amor que del odio, más las personas no pueden sentirse cariñosas por encargo y del amor que no es sincero no se deriva satisfacción alguna. Ni es tampoco verdadero, en un caso individual, que el amor aporte más felicidad que el odio. Durante la segunda guerra mundial e inmediatamente después de ella, los que odiaban a los alemanes se sentían más felices que los que aún los consideraban como seres humanos, porque esto les proporcionaba el sentimiento de que el estado de cosas producidas tenía un buen fin. Pero, ¿qué mueve a los hombres a hallar ésta y no otra solución? ¿qué fuerza apela a sus mentes y corazones para que escojan una alternativa y rechacen otra? ¿No lo sé a ciencia

cierta. Y, sin embargo, de todo esto, podemos sacar una máxima de oro: Creo que en ciertos aspectos de la moral y precisamente los más importantes, no se pueden inculcar desde un punto de vista personal, sino solamente desde el punto de vista de una autoridad neutral. Precisamente, por esta razón Russell esta en lo cierto, la ética es principalmente social.

Ahora bien, los hombres desean toda suerte de cosas y en ellos mismos, todos los deseos tomados singularmente están a un mismo nivel. Es decir, no hay razón para preferir la satisfacción de uno a la satisfacción de otro. Pero cuando consideramos no un solo deseo, sino un grupo de deseos, se produce una diferencia, la cual es la siguiente: a veces, todos los deseos pertenecientes a un grupo pueden satisfacerse, mientras que en otros casos, la satisfacción de algunos de los deseos de un grupo es incompatible con la de los demás grupos. Veamos, por tanto, que la actitud de una autoridad neutral sería procurar la satisfacción de todos los deseos socialmente posibles.

Tradicionalmente, nuestros deseos son producto de tres factores: 1) Disposiciones naturales; 2) Educación; y 3) Circunstancias presentes. El primer factor es un punto muy difícil de tratar por su propia complejidad. El tercer factor entra en juego mediante la ley criminal, los motivos económicos y la reputación o censura social, que inducen en general y el interés del individuo de una comunidad en procurar el interés del grupo dominante. Pero esto se efectúa de manera externa; no por la creación de buenos deseos, sino produciendo un conflicto entre la codicia y el temor, en el que se espera que venza el miedo. El método verdaderamente vital

es el segundo factor, la educación en el amplio sentido en que se incluye el cuidado del cuerpo y la formación de buenos hábitos en los primeros años. Mediante la educación pueden cambiarse los deseos de los hombres, de tal modo que obren espontáneamente de una manera social moderna. La fuerza del hombre para domar sus deseos, según se hace conforme a los dictados de una autoridad o en la ley penal, no es, ni con mucho, tan satisfactoria como la que le induce genuinamente a sentir los deseos que dan lugar a la conducta socialmente armónica producto del método educativo.

Siendo así, difícilmente nos asombra que esto nos lleva al punto más incierto de la ética moderna, a saber, la distinción entre el sentir y el obrar. No cabe duda de que, desde un punto de vista social, lo importante es lo que hace un hombre. Pero es imposible hacer que un hombre haga lo que debe hacer de modo consistente, a menos que sienta los deseos convenientes. Y los buenos deseos no pueden producirse meramente alabándolos o deseándolos tenerlos; la técnica de la educación moral no es la de la exhortación o la instrucción moral explícita. Y precisamente en tales circunstancias, podemos ahora establecer la ética social a que hemos llegado en términos abstractos. En primer lugar, llamamos a una cosa buena cuando la deseamos y mala cuando nos produce aversión. Pero nuestro empleo de las palabras es más constante que nuestros deseos y por consiguiente, continuaremos llamando buena a una cosa aún en momentos en que efectivamente no la deseamos. Y esto es justamente, por lo que llamamos siempre verde a la hierba aunque a veces sea amarillenta, es decir, las asociaciones laudatorias de la palabra bueno pueden generar un deseo que de

otro modo no existiría, por ejemplo, tal vez nos induzca a comer caviar el sólo hecho de que nos digan que es bueno.

Además, el uso de la palabra es social y de aquí que aprendamos a llamar buena a una cosa, si la mayor parte de las personas con que convivimos y nos relacionamos le parece bien llamarla así; bueno viene a ser el nombre de las cosas deseadas por el conjunto de un grupo social. Es evidente, entonces, que el Estado democrático puede existir más bien en un mundo donde los deseos de los diferentes individuos se armonizan, que en otro en que se hallen en conflicto. La regla moral suprema sería, por lo tanto: Obra de modo que produzcas deseos armoniosos más bien que discordantes. Esta regla tiene aplicación a dondequiera que se extienda la influencia humana, tanto en el hombre como en su familia, su ciudad, su país e incluso en el mundo entero, mientras sea capaz de influir sobre él.

Y en efecto, existen tres métodos principales conducentes a este fin: Primero, producir instituciones sociales bajo las cuales los intereses de los diferentes individuos o grupos choquen lo menos posible. Segundo, educar a los individuos en forma tal que sus deseos armonicen entre sí y con los deseos de los demás. Tercero, cambiar las estructuras sociales que son fuentes de conflictos entre los deseos de los individuos. Por lo que respecta al primero y tercero de los métodos nos ocuparemos de ellos en el desarrollo de nuestra investigación, puesto que las cuestiones a que dan lugar pertenecen al terreno de la filosofía, la ética social, la política, la economía y la teoría crítica moderna. En cuanto al segundo de los

métodos, el período más importante es la etapa formativa de la infancia del hombre, durante la cual debiera de gozarse de salud, de felicidad, de libertad e iniciarse el desenvolvimiento gradual de la autodisciplina y la autoestima, presentándose oportunidades de realizar difíciles empresas de una clase tal que fuera útil, al par que satisficiera el impulso hacia el dominio de nuestro entorno. El deseo de poder que tiene la mayor parte de las personas y tanto más arraigado cuanto más vigoroso, debería orientarse hacia el poder sobre las cosas más que sobre los individuos.

Precisamente por ello, puesto que son los deseos armoniosos los que hemos de buscar, el amor es mejor que el odio, ya que cuando dos personas se aman pueden ambas hallar la mutua satisfacción, mientras que cuando se odian sólo una a lo sumo podrá alcanzar el objeto de sus deseos. Es evidente, asimismo que el deseo de conocer debe fomentarse, ya que el conocimiento que un hombre adquiere no lo tiene tomándolo y desposeyéndolo de él a otra persona cualquiera. Por el contrario, el deseo de poder sobre los demás es una fuente potencial de conflictos y por consiguiente, no debe propagarse. El respeto a la libertad de los demás es uno de los puntos que debe desenvolverse mediante un adecuado género de educación. El impulso hacia las empresas personales debe dirigirse hacia cosas tales como la creación artística, la creación de instituciones nobles y útiles, en una palabra, en actividades que son creativas más bien que posesivas. El conocimiento, que puede procurar verdadero daño cuando los hombres desean el conflicto (enseñándoles, por ejemplo, el modo de hacer éste más pernicioso), dará sólo buenos resultados en un mundo en que el deseo de los hombres se

armonica, pues tenderá a mostrar el modo de realizar sus deseos comunes. La conclusión final puede resumirse en una sola frase como señala Russell, la buena vida es la vida inspirada por el amor y guiada por el conocimiento.

En suma, si contemplamos más de cerca esta última idea y los argumentos que la apoyan, ante todo la experiencia nos enseña y a menudo dramáticamente, que nos aproximamos a un punto de vista correcto cuando definimos la conducta justa, por el motivo o estado de ánimo de su agente. Según esta tesis, los actos inspirados por ciertas emociones son buenos y los inspirados por ciertas otras son malos. Los místicos tienen este modo de ver las cosas y correspondientemente sienten un cierto desprecio por la letra de la ley. Hablando en general, se diría que los actos inspirados por el amor son buenos y que los actos inspirados por el odio son malos. En la práctica yo creo que esta opinión es buena y justa, pero filosóficamente la considero como derivada de algo que es más fundamental y al mismo tiempo extremadamente compleja como lo es la voluntad universal y la virtud dadivosa, las cuales se integran por la razón, por la ética y por un concepto planetario del bien.

Y aquí radica la solución al dilema ético. Todas las grandes teoría éticas son opuestas a las que consideran, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto de una conducta por sus consecuencias. De éstas es la más famosa la ética utilitarista, la cual sostiene que la felicidad es el bien (como el eudemonismo clásico) y que nuestros actos deben tender a elevar cuanto sea posible el nivel de la felicidad sobre el de la infelicidad en el mundo. Por mi parte, no consideraría a la felicidad

como adecuada expresión del bien, sin embargo, aceptó que la conducta ha de juzgarse por sus consecuencias. No quiero decir, por supuesto, que en cualquier exigencia práctica de la vida diaria hayamos de esforzarnos en deducir los resultados de esta o aquella línea de conducta, porque si así lo hiciéramos, a menudo perderíamos la oportunidad para la acción antes de que nuestros cálculos hubiesen llegado a término. Pero si quiero decir, en este orden de ideas, que el código moral dominante, en tanto que se enseña en la educación y que forma parte de la opinión pública, de los usos, de las costumbres y de las tradiciones o del derecho positivo, debiera examinarse cuidadosamente en cada generación, para ver si es que aún sirve para alcanzar los fines deseados, y en caso de que no fuere así, para ver en qué aspectos necesita enmendarse.

El código moral, como el derecho positivo, en resumen debieran adaptarse a las renovadas circunstancias, conservando el bien público como motivo de su acción y aplicación. Y en tal caso habremos de considerar en que consiste el bien público. Según este modo de ver las cosas, la buena conducta no es un concepto autónomo, sino que significa conducta calculada para producir resultados deseables. Será bueno, pongamos por caso, proceder de modo que proporcionemos a los individuos felicidad e inteligencia y será malo obrar de manera que los hagamos estúpidos o desgraciados. Habremos de preguntarnos cómo es posible descubrir los fines de la buena conducta. Y aquí entramos en otro de los más embrollados problemas de la ética social y que sólo en el contexto global de nuestra investigación podremos responder.

3.3. LA TRANSICION A LA DEMOCRACIA.

Comencemos con una pregunta, ¿por qué se puso de moda la transición a la democracia?. La súbita irrupción de las corrientes democráticas es, sin duda alguna, uno de los fenómenos más interesantes de nuestra vida política de las últimas décadas. Es éste un fenómeno que no sólo tiene un interés primario, sino también -y tal vez, ante todo- filosófico, psicológico y sociológico. El éxito repentino y turbulento de las corrientes democráticas en un ambiente adverso y ajeno a sus tradiciones, requiere ante todo, sin duda alguna, una interpretación filosófica, ética, psicológica y sociológica.

En todo caso, un hecho notable es el siguiente, cuando en el año de 1968, se concreto el plan de ofensiva contra el autoritarismo gubernamental, las corrientes democráticas fueron pasadas completamente por alto. Ni siquiera parecía haber perspectivas de que pudieran echar raíces en nuestro país. Y, sin embargo, unas décadas después sean convertido en una fuerza real en el seno de la sociedad civil en vías de su integración total. Júzguese como se quiera esta irrupción, la repentina y tumultuosa acogida de las corrientes democráticas en un ambiente que le era hostil, es un hecho sorprendente que requiere un análisis profundo, pues el fenómeno tiene también un aspecto estrictamente filosófico y ético, cuya aclaración debe contribuir a su comprensión como un todo, más allá de la psicología y la sociología.

¿Por qué, debe ocurrir así?. Porque la teoría crítica moderna descuido este problema o se apartó de él. Pero ante todo, porque la relación de la teoría y la praxis exige que aquella se concentre en el análisis de las leyes del desarrollo social, en las leyes de la transición democrática y en su consolidación. En pocas palabras, en los problemas de la modernidad y la posmodernidad relacionados con los movimientos y luchas democráticas. Fue naturalmente, un error, pero este proceso es filosóficamente y éticamente comprensible. Fuera como fuera, la filosofía y la ética no se ocupaban de dicho problema, es decir, no lo desarrollaban y amplios campos de éste eran menospreciados. De esta forma se constituyó históricamente un vacío, sobre el que Weber llamó con razón la atención en sus escritos políticos.

No es un vacío fácil de llenar bajo las condiciones concretas de nuestra época. Y esto contribuyó a que las tendencias autoritarias obtuvieran prestamos discursivos de las filosofías y las éticas vulgares y, a que, de hecho, naveguen bajo esas banderas ideológicas. Con todo, vivimos en una época hermosa, en la cual, los problemas de la transición democrática, los problemas de las condiciones para su realización han pasado de las palabras y de las especulaciones filosóficas y éticas al ámbito de la lucha y de la realización práctica. Este es un hecho que debe llenar de alegría a todo ciudadano verdadero, a todo aquel que combate por la democracia, al fin y al cabo cuenta con la filosofía, la ética y la teoría crítica moderna como verdaderas armas de la revolución democrática. Hoy, es cada vez más difícil practicar el juego del avestruz, más difícil ser sólo un partidario platónico y esquivar la participación en pro o en contra en lucha por la transición

democrática. La filosofía, la ética y la teoría crítica moderna, como armas de la democracia enseñan precisamente esto y en ello radica, sobre todo sus fuerzas y sus grandezas históricas.

Así pues, la transición a la democracia no está muerta, ni mucho menos es un cadáver maloliente. Actúa y poderosamente. Por tanto, vale la pena reflexionar sobre como hacerla aún más eficaz, sobre como superar los obstáculos que frenan su desarrollo. Comenzaré como lo hice al inicio con una pregunta general: ¿Qué es la democracia?. Observamos, que esta es una pregunta cuya respuesta cada uno intuye muy bien para sí mismo, pero que es muy difícil de analizar cuando se pasa al ámbito de la realidad. Es un problema sobre el cual no sólo es difícil, sino también tortuoso escribir desde un punto de vista objetivo. Este problema, atrayente más allá de su gran significación práctica, puede llevar a caminos erróneos y callejones sin salida, a causa de su ambigüedad y su complejidad real. Por ello, es especialmente importante definir el punto desde el cual se quiere iniciar el análisis y el aspecto del problema que nos interesa particularmente en este análisis.

Ahora bien, podemos clasificar como sigue los posibles puntos de vista desde los que consideremos el problema de la democracia. En un punto de vista positivo, es decir, conforme a la enumeración de los países en los cuales se encuentra vigente un tipo de democracia real, como los Estados Unidos, la Gran Bretaña, Francia y Alemania, etc. Y en un punto de vista negativo, es decir, tomando en cuenta los factores que impiden la democracia real y como pueden ser superados. Estos son

puntos de vista que tienen mucho en común, pero que, no obstante, son muy distintos. Analizar las condiciones necesarias de un fenómeno dado es distinto del análisis de las condiciones ideales. La eliminación de los obstáculos que hacen imposible un tipo de democracia real es una condición necesaria, pero no suficiente para que la democracia real sea un hecho. Esto depende, en efecto, de una serie de otras condiciones ligadas con la individualidad del ciudadano, de su estado cultural, de los usos, de las costumbres, de las tradiciones y de las condiciones sociales, etc. Nótese que las relaciones sociales son creadas por el hombre y al mismo tiempo, crean y reproducen al hombre, por ello, son decisivas en el florecimiento de la democracia. Debemos reconocer que el florecimiento de la democracia esta estrechamente ligado al individuo dado en condiciones dadas. Y por ello, lo que es fundamento y causa de la democracia en un país determinado puede ser en otro algo totalmente diferente por una variación de las relaciones sociales, de las condiciones sociales, de la cultura, de las costumbres, de los usos y de las tradiciones.

Así pues, al considerar el problema de la democracia, en su aspecto positivo, como intento de una enumeración de los países en los cuales se encuentra vigente un tipo de democracia real, formulamos un dilema que no tiene solución o mejor dicho todo intento de encontrar un modelo universal válido está condenado al fracaso. Por supuesto, los caminos de la democracia real son demasiado complicados para englobarlos en una fórmula o en un esquema. Y por ello, la consideración de la pregunta sobre las condiciones necesarias para el florecimiento de la democracia real no agota el problema y no responde a la

pregunta: ¿Qué es la democracia?, ni mucho menos su transposición, ¿Cuándo es un país democrático?. Pese a ello, un análisis de las condiciones necesarias es, en mi opinión, más interesante y fructífero (especialmente en el aspecto de la acción social) que el problema aparentemente más profundo de las condiciones ideales. No quiero decir con ello que este problema no merezca ser considerado, sin duda, el análisis de las condiciones ideales de la democracia puede aportar también fórmulas valiosas a la lucha por la democracia.

Y aquí llegamos a la esencia del problema que nos interesa. Reflexionemos, por tanto, sobre el círculo de problemas de las condiciones sociales de la democracia real. Entre otras cosas podemos preguntarnos, ¿por qué? este círculo, si bien teórico no es abstracto-, sino que cala hondo en la praxis de la vida social y en la esfera de la acción. Y justamente el problema de la democracia real es un caso típico de aquellos problemas ante los cuales no se puede conservar la serenidad, sino que se debe adoptar una actitud comprometida y activa. Lo exige la esencia y la significación vital del problema.

Ahora se ve con toda claridad cuán escabroso es el terreno sobre el que nos movemos. Comencemos por la tesis que señala que cuando se realizan consideraciones sobre algo, generalmente se comienza por definir algo. En caso contrario, se producen serias complicaciones a causa de la ambigüedad de los conceptos empleados. Aquí, para satisfacer las necesidades discursivas basta aceptar el significado cotidiano de la palabra democracia real. En una u otra forma democracia real resulta ser un sistema de vida y gobierno. Lo importante es, que

podamos dedicarnos con seguridad y firmeza a la investigación de las condiciones sociales que permitan que un tipo de democracia real este vigente en países como los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Alemania.

Pero, volvamos a nuestro tema, es decir, al problema de la transición a la democracia. La transición a la democracia como proceso político ha sufrido un sin número de frenos y contra frenos, desde que las naciones oprimidas concibieron por primera vez su necesidad y propugnaron frente a los regímenes autoritarios por su instauración y desarrollo. Así mientras la historia del autoritarismo sigue su camino. Para dar ex ante mi opinión si me preguntan, sobre si la democracia tiene un porvenir y cuál es este, les respondo que no lo sé; no es fácil convertirse en un vidente en materia política. De ahí que mi intención simplemente es la de hacer algunas observaciones sobre el estado actual de los regímenes autoritarios y policíacos. Sin embargo, mucho mejor si de estas observaciones se deduce que la tendencia mundial favorece el agotamiento y liquidación de estos gobiernos de excepción, por lo tanto que el florecimiento de la democracia real se avecina en todo el mundo.

Entonces, el primer indicio es: ¿Cómo explicar este proceso de transición a la democracia?. Para tal efecto, partiré de una definición funcional y de corte procesal de la democracia. Pero, que significa esto. Significa que democracia procesalmente es un conjunto de reglas que establecen la forma como se elige,

integra y funciona un gobierno federal, estadual, municipal, etc. Con otras palabras, ¿quiénes están autorizados?, para competir, asumir, retener y ejercer el poder. En efecto, un régimen democrático se caracteriza por la atribución de este poder procesal a un número elevado de miembros de la sociedad civil. Por esta razón, cuando se afirma que en el siglo XIX en varios países se dio un proceso continuo de democratización, lo que se quiere decir, es que el número de electores conscientes y responsables, así como, el de los gobernantes bajo consenso aumento. Fieles a estas reglas las doctrinas democráticas definen al método democrático como el acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas, donde los individuos adquieren el poder de decisión mediante una lucha competitiva por el voto ciudadano.

Ahora es precisamente cuando queda de manifiesto, que aún adoptando una definición mínima de democracia, como la adoptada aquí, no basta ni el consenso popular en la elección de gobernantes, ni la atribución legal de participar directa o indirectamente en la toma de decisiones gubernamentales por parte de un número muy alto de ciudadanos, ni la existencia de reglas procesales como el principio de mayoría o en el caso extremo de unanimidad, sino que es -*condictio sine qua non*- que a los miembros de la sociedad civil, les sean garantizados también los llamados derechos fundamentales de libertad, de expresión, de reunión, de asociación, etc. De todo esto, se deduce que estos derechos fundamentales con base en los cuales nace el Estado liberal y se construyó la doctrina del Estado

democrático, constituyen los supuestos universales de las reglas procesales de cualquier tipo de democracia real.

La anterior referencia a los supuestos universales, de las reglas procesales de la democracia real, permite entrar en materia. El Estado liberal no solamente es el supuesto histórico, sino también jurídico del Estado democrático. Precisemos esta tesis. El Estado liberal y el Estado democrático, son interdependientes en dos formas: 1. En la línea que va del liberalismo a la democracia, en el sentido de que son necesarias ciertas libertades para competir, asumir, retener y ejercer el poder político, pero sobre todo para el correcto funcionamiento del Estado; 2. En la línea opuesta, la que va de la democracia real al liberalismo, en el sentido de que es indispensable la existencia del Estado democrático y el poder democrático, para garantizar los derechos fundamentales de los individuos.

He aquí entonces lo que se puede comprobar: Es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia real y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales. La prueba histórica de esta interdependencia está en el hecho de que el Estado liberal y el Estado democrático cuando caen, caen juntos. Pero, vayamos a lo esencial. A la situación actual de la democracia real. Al tema debatido bajo el nombre de la transición a la democracia. En realidad podía llenarse la biblioteca nacional de todo lo escrito al respecto. Pero la palabra

transición resulta tan vaga que da lugar a diversas interpretaciones desde la óptica de la teoría crítica moderna. Con todo, hay que superar este reto; por esta razón parece más útil radicar el análisis en el esquema aristotélico del género próximo y la diferencia específica, entre la democracia directa y democracia real.

Ahora bien, permítaseme entonces explicar porqué es tan difícil, en general, la instauración de la democracia directa y los principales obstáculos para que la democracia real florezca:

- a) La democracia directa. Quisiera proponer una tesis esquemática sobre la democracia directa: la democracia directa reduce la dominación política al mínimo posible. Entonces la pregunta ad hoc es la siguiente: ¿es posible la democracia directa en el Estado democrático?. Respondamos: en el Estado democrático por su propia magnitud es imposible o casi imposible llegar a la democracia directa. Además si fuere posible, en una sociedad heterogénea como la actual, la democracia directa llevaría a una administración ineficiente, a la inestabilidad política y al mismo tiempo, a un incremento sustancial en la probabilidad de la instauración de un gobierno de una minoría. Asimismo, mirando hacia atrás, puede considerarse, ahora, que la historia revela que la democracia directa tiene otra limitante importante que la hace inapropiada hoy día, a saber, su sistema de representación política impide programar estrategias para hacerle frente a la dinámica social, equilibrar los intereses antagónicos y solucionar los conflictos sociales. Con otras palabras, la

democracia directa carece de mecanismos propios para mediar en las luchas entre el bloque en el poder y las demás facciones y, para regular las relaciones de poder que surgen entre la sociedad civil y el Estado.

Pero, aterricemos en nuestro entorno; en nuestra realidad. Hoy es un hecho que el Estado inflexiblemente camina sobre rieles hacia un Estado autoritario de grandes magnitudes. Hacia la transformación burocrática de todas las esferas de la sociedad. Siendo así, difícilmente nos asombra que, actualmente, exista una demanda mayor de democracia directa y que ésta debe desarrollarse con mayor rapidez en todas las esferas del gobierno y de la sociedad civil. Vivimos en un período de grandes crisis estructurales, en el que se derrumban los sistemas tradicionales de dominación y se instauran otros. Detengámonos en el Estado autoritario. Una cuestión sobresale en este contexto: ¿cómo puede evitarse? o, mejor dicho ¿de qué modo?. Para responder partamos de un hecho: Ante el fracaso de poder instaurar la democracia directa en la sociedad moderna, la propuesta de la teoría crítica moderna, es la de un modelo de democracia real, que conlleve una vigorosa economía de mercado, un gobierno parlamentario plural, un sistema de partidos políticos competitivos, el registro de las candidaturas independientes y el florecimiento de las organizaciones independientes sui generis; en fin en la construcción de un sistema político representativo y plural.

El propio Weber "temía que la vida política cayera cada vez más en la trampa de un sistema de administración burocrática ineficiente. Contra ello defendía el poder de contrapeso del capitalismo privado, el sistema competitivo de los partidos políticos y un liderazgo parlamentario plural y fuerte, que impidiera el control de la vida política por los funcionarios del Estado y las facciones hegemónicas. Cabe aclarar que Weber no pensaba que la democracia directa fuera imposible en todas las circunstancias; pensaba más bien que no podía funcionar en organizaciones que no cumplieran las siguientes condiciones: 1. Limitación local, 2. Limitación en el número de participantes, 3. Igualdad en la posición social de los participantes. Sin duda, características todas ellas del Estado-ciudad, por consiguiente, en el Estado-nación actual, el tamaño, la complejidad y la diversidad de la sociedad hacen que la democracia directa sea inapropiada como sistema de regulación y control político."(85).

Para Rousseau no ha existido ni existirá jamás la democracia directa, porque necesita de muchas condiciones que son difíciles de reunir; en primer lugar un Estado muy pequeño, en donde se puedan reunir los ciudadanos y en donde cada ciudadano pueda sin dificultad conocer a los demás; en segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que prevengan o resuelvan con anticipación la multitud de negocios y de deliberaciones espinosas; en tercer lugar, mucha igualdad en los rangos y en las fortunas; y por último, en cuarto lugar, poco o ningún lujo. Recordemos su celebre conclusión: "Si hubiere un pueblo de dioses, se

gobernaría democráticamente, pero un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres."(86). Ahora, por cuestiones didácticas analizaremos cada uno de los elementos del sistema político moderno, vitales en la construcción de la democracia real, a saber, economía de mercado, gobierno parlamentario plural, sistema de partidos políticos competitivos y organizaciones independientes sui generis.

b) Economía de mercado. "Existen varias razones para justificar porque la economía de mercado es vital para alentar, instaurar y preservar el Estado democrático y la sociedad democrática plural. Sin duda, la expansión del comercio, la industria y la economía de mercado, por varias razones y mediante diversos mecanismos son las instituciones ideales para resolver las pasiones y los intereses de los ciudadanos, conduciendo así a un gobierno menos autoritario y más humano. La economía de mercado con alma y el crecimiento económico conllevaría restricciones humanistas que pondrían fin a los abusos de poder y a las exacciones injustas; en suma al autoritarismo. Dicho en forma positiva: una floreciente economía de mercado con rostro humano constituiría la base de un orden político en el que quedarían asegurados los derechos y las libertades de los individuos; como lo expresa Tocqueville en un epigrama: Existe un estrecho vínculo y una necesaria relación entre estas dos cosas, la libertad y la industria."(87).

Así pues, el orden económico en todos los países en los cuales ha florecido la democracia ha sido el de una economía de mercado, en el sentido de que las empresas son fundamentalmente privadas y orientadas hacia el mercado. Cabe preguntarse entonces si el Estado democrático está inexorablemente unido al sistema de economía de mercado o, si también puede florecer en un país con otro sistema en su desarrollo económico. Reflexionemos, la vida política en las sociedades tecnológicas avanzadas, es en su mayor parte una lucha entre dos clases, grupos o estratos, es decir, los ricos y los pobres, la empresa y el trabajo, la empresa corporativa y el público, etc., sin embargo, la mayoría de estas sociedades han logrado pasar la fase crítica de la industrialización sin una profunda polarización de clase. La clase trabajadora ha asumido conscientemente o inconscientemente su rol social frente al capital y el Estado benefactor ha neutralizado la lucha de clases; se han desarrollado partidos políticos altamente competitivos, lo cual ha permitido consolidar un gobierno parlamentario y, que con todos sus defectos funciona mucho mejor que los gobiernos autoritarios, es decir, el crecimiento de los sectores terciarios ha creado nuevas perspectivas políticas y la participación política se vuelve independiente de la pertenencia o no pertenencia a una clase social, del empleo, del status social y del ingreso.

c) Gobiernos parlamentarios plurales. Existen muchos motivos para justificar porque el parlamento democrático y plural, es vital, en la instauración, consolidación y futuro de la democracia real. Para comprender la importancia de

esta institución, voy a hacer una exposición de las bondades del parlamento, que debe tomarse solamente como el indicio de un problema y la indicación de las condiciones de su desarrollo y para reforzar este planteamiento; tomaré un hecho actual y sintomático, el virtual desfasamiento del parlamento. Así pues, comencemos por las bondades del parlamento: En primer lugar, el parlamento garantiza un alto grado de acceso de los líderes naturales y de lo mejor de la inteligencia política al gobierno. En segundo lugar, el parlamento como foro para el debate de la política constituye una alternativa para la expresión de las ideas e intereses del bloque en el poder y las demás facciones rivales. En tercer lugar, la estructura y la naturaleza del debate parlamentario hace del parlamento un importante laboratorio de prueba para los aspirantes a líderes políticos y a funcionarios gubernamentales. En cuarto lugar, el parlamento proporciona un importante espacio para la negociación de la agenda de los problemas nacionales e intereses irreconciliables de las clases, pues los parlamentarios pueden tomar decisiones bajo criterios distintos a la lógica de los operadores gubernamentales y de la iniciativa privada. En quinto lugar, el parlamento es un importante órgano de decisión, control y fiscalización de la acción gubernamental. En realidad, es inútil subrayar la importancia que han de tener los parlamentos en el Estado democrático de derecho. El parlamento fue capaz, a principios del siglo XX de cumplir con los requerimientos de justicia social y de regular a la sociedad civil y al Estado, en fin tenía una gran capacidad de convocatoria y respuesta a los grandes problemas sociales.

Ahora debemos ocuparnos de la crisis actual de la institución parlamentaria. Los estudios sobre la crisis del parlamento son innumerables. Y es cierto, que los parlamentos atraviesan una etapa de descrédito porque cualquier institución desfasada tiende a perder prestigio y eficacia. La crisis del Estado moderno, afecta en particular a los parlamentos. Esto parece claro, los parlamentos han dejado de ser los grandes protagonistas en la vida política, han perdido su papel mediador entre la sociedad civil y el Estado, es decir, cumplen a medias su función integradora y estabilizadora de los intereses y conflictos, realizan insatisfactoriamente sus fines específicos como los de decisión, de deliberación, de legislación, de fiscalización y de control.

¿Cuáles son, pues, las causas de esta crisis parlamentaria?. Como es sabido, vivimos en una etapa de transición en todos los órdenes sociales. En este sentido, la crisis de la institución parlamentaria acusa los síntomas de la intensa dinámica que afecta a la sociedad. Cabe también decir, que la crisis del Estado moderno, es consecuencia de la crisis del sistema parlamentario o por lo menos una de las causas. En las sociedades tecnológicas avanzadas se trata de una crisis del modelo de Estado y de sociedad concebido por Bismarck y, profundizado después de la segunda guerra mundial, es decir, el Estado benefactor o Estado social y el esquema de orden social inspirado en este agonizan frente a los problemas y las patologías de la modernidad y la posmodernidad. Es, pues, una gran realidad que el poder ejecutivo federal dotado de mejores sistemas de

información, recursos y medios tecnológicos ha ocupado el papel de los parlamentos en la solución de los complejos problemas sociales. En este sentido la doctrina dominante desde hace dos décadas sostiene que el poder ejecutivo federal, auxiliado por diversos aparatos puede resolver mejor los grandes problemas, como el desarrollo nacional, la creación de empleos, la seguridad nacional, la distribución del ingreso nacional, la justicia social, etc., y que por supuesto, rebasan los fines del sistema parlamentario.

En muchos países, existe desde tiempo atrás una tradición antiparlamentaria, por lo cual la crítica del parlamentarismo no supone ninguna novedad. Además se ha generado, sobre todo en los últimos años, una literatura considerable en contra. En numerosos trabajos se subrayan las fallas y errores más evidentes del funcionamiento parlamentario, como por ejemplo, el dominio de los partidos políticos y su nefasta política de personalidades, el gobierno de aficionados, las permanentes crisis gubernamentales, la inutilidad y banalidad de los discursos parlamentarios, el nivel cada vez más bajo de los buenos modales parlamentarios, los destructivos métodos de obstrucción parlamentaria, el abuso de la inmunidad y privilegios parlamentarios por parte de una oposición radical, la indigna práctica de las dietas y la escasa asistencia a las sesiones de los parlamentarios.

Asimismo, poco a poco se ha ido extendiendo la aceptación de unas observaciones ya muy conocidas de todos, que la representación proporcional y el sistema de listas rompen la relación entre el votante y su representante, así como que la verdadera actividad parlamentaria no se desarrolla en los debates públicos, sino en comisiones, tomándose las decisiones importantes en reuniones secretas de los jefes de los grupos parlamentarios o, incluso en comisiones o negociaciones no parlamentarias, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos políticos y de los grupos de intereses; a esto hay que añadir, el miedo de los ilustrados al dominio de las masas incultas.

Ahora bien, entremos en algunos detalles sobre el gobierno parlamentario. "En un gobierno parlamentario, el voto del electorado integra el parlamento y este a su vez crea el gobierno. ¿Cómo crea el parlamento el gobierno?. El método más obvio consiste en elegir al primer ministro y luego votar sobre la lista de ministros que él presente. Es evidente, que el parlamento hace muchas otras cosas además de crear y de destituir al gobierno, legisla, juzga y aún administra. Porque aunque todo acto de un parlamento, excepto las declaraciones y resoluciones políticas hacen derechos en sentido formal, hay muchos actos que deben considerarse como medidas administrativas, o jurisdiccionales. El presupuesto y el juicio político son los casos más relevantes. Por una parte, el caso del presupuesto es el ejemplo más importante; su elaboración es una función administrativa, pero aún

cuando lo elabore el ministro de finanzas con la aprobación del gabinete, como ocurre en Inglaterra, el parlamento tiene que votarlo, y por ese voto se convierte en un acto del parlamento. Por otra parte, en el juicio político y en la declaración de procedencia penal ejerce el parlamento verdaderas funciones jurisdiccionales. Así pues, fundamentalmente la eficacia o ineficacia en la toma de decisiones gubernamentales sobre los problemas nacionales, es precisamente el método que utiliza el parlamento para mantener o negarse a mantener a un gobierno. Cada voto es un voto de confianza o de falta de confianza y los votos así llamados técnicamente sólo muestran en abstracto el elemento esencial común a todos los votos: la buena marcha de la nación."(88).

d) Sistema de partidos políticos competitivos. Existen muchos motivos para justificar porque los partidos políticos son vitales, en el proceso de transición y consolidación de la democracia real. La importancia de los partidos políticos de oposición, en cuanto la expresión más típica de las organizaciones independientes podemos verla en los siguientes puntos: 1) Han transformado la estructura constitucional, democratizando al Estado y a la sociedad civil; 2) Contribuyen a la integración y la estabilidad institucional, creando un poder ejecutivo y legislativo a nivel federal, estadual y municipal que requiere para su formación y funcionamiento del consenso popular; 3) Organizan y movilizan a las fuerzas dinámicas de la sociedad civil en la transformación o transición de los regímenes autoritarios y policíacos; 4) Actúan como grandes catalizadores en las crisis económicas y políticas y en los antagonismos y tensiones de facciones.

Así pues, los partidos políticos de oposición han sido los artífices de los sistemas democráticos plurales o mejor dicho la democracia real, es un producto de la lucha de los partidos políticos de oposición. Simplemente porque estos dejaron de ser meros apéndices de un determinado régimen político para constituirse en su centro y jugar en él un papel decisivo. Ahora es precisamente cuando surge la pregunta: ¿Qué es un partido político?. Respondamos. A todo partido político podemos definirlo bien en función de los fines que persiguen o, bien por los métodos que utiliza para conseguirlos. Entonces, un partido político es, ante todo, un intento organizado de tomar el poder, entendiendo por tal el control del aparato gubernamental. Ahora bien, esta pretensión legítima de tomar el poder distingue al partido político de los grupos de presión, cuyo interés en la toma del poder es remota.

Precisemos lo anterior: Un partido político es, una organización orientada al triunfo electoral con el fin de controlar los cuadros directivos del Estado. En posesión de los principales cuadros el partido político domina la administración. Su objetivo último es, por tanto, la conquista del poder para gobernar. El punto de partida o el procedimiento a seguir es designar candidatos y apoyarlos en una campaña electoral. En suma, la razón de ser de todos los partidos políticos gira sobre la conquista, posesión y retención del poder mediante el voto popular. Sólo cuando una organización o coalición de organizaciones tienen el poder en sus manos, o

son capaces de crear o mantener una serie de expectativas de acceso al poder, llegan a constituir verdaderos partidos políticos.

Empero, algo más que un simple optimismo sugiere el hecho de que el Estado actual es un impresionante y descomunal montaje burocrático, en posesión de prodigiosos recursos y capaz de llevar a cabo un vasto número de fines simultáneamente. De modo, que no debe ser difícil imaginar las razones por las que los partidos políticos desean el control y la retención del aparato gubernamental, a saber, de la administración pública, de su autoridad avasallante y de su estructura burocrática, militar y policíaca. Sin embargo, intentar definir a los partidos políticos en función de los motivos por los que los hombres luchan por la conquista y la retención del poder político es caer en un laberinto; los hombres luchan por la conquista y retención del poder político por múltiples razones buenas o malas.

e) Las organizaciones independientes sui generis. Existen muchos motivos para justificar porque las organizaciones independientes sui generis son vitales en el proceso de transición y consolidación de la democracia real. Podemos ampliar este argumento. En términos generales hay dos clases fundamentales de organizaciones políticas los partidos políticos y los grupos de presión. Caracterizamos anteriormente a los partidos políticos de oposición como la expresión típica de las organizaciones políticas independientes, sin embargo, existen también una gran variedad de organizaciones independientes sui generis

en la sociedad moderna, como las organizaciones cívicas, las organizaciones ecológicas, las organizaciones laborales, las organizaciones filantrópicas, las organizaciones culturales, las organizaciones de defensa de los derechos humanos, etc.

Autores como Durkheim y los primeros pluralistas subrayaron que las organizaciones independientes sui generis son esenciales a las necesidades humanas por la sociabilidad, intimidad, afecto, amistad, amor, confianza y fe, que demuestran para el crecimiento individual, para la integridad personal y la socialización dentro de las normas de una comunidad, para la preservación y transmisión de la cultura y para el desarrollo de las cualidades humanas. Tocqueville las llamó asociaciones y las consideró (si bien no sin reservas) como necesarias para alcanzar no sólo la democracia y la igualdad, sino también la libertad individual y la civilización. Recordemos que Tocqueville percibió tras la destrucción del antiguo régimen, como nacía un poder central y autoritario que atrajo y absorbió todos los poderes de los grandes terratenientes, de las corporaciones religiosas y de la nobleza.

Así pues, las organizaciones independientes sui generis son indispensables en un Estado democrático y en una sociedad democrática plural, en primer lugar, tanto como un requisito para su instauración, consolidación y operación; y en segundo lugar, tanto como una consecuencia necesaria e inevitable de sus intereses democráticos. Es precisamente en todo Estado construido sobre las

organizaciones independientes en donde se reduce el poder político a su justa dimensión. La tendencia al Estado autoritario es proporcional a la desaparición de las organizaciones independientes sui generis, a la ruina de las costumbres plurales y al desastre de la educación humanista. El Estado autoritario ahoga la libertad y la democracia real. Por definición en todos los países democráticos avanzados o mejor dicho de una verdadera democracia representativa plural, con relación a sus instituciones políticas, las organizaciones independientes sui generis son tan necesarias como inevitables.

Nótese, que un sistema político nutrido por las organizaciones independientes sui generis como el más ad hoc al orden natural, será un régimen a la par de libertades y democracia real y plural. Mientras no se reconozca esto, el hecho de poner en manos de los ciudadanos la papeleta electoral, no dejará de ser una broma de mal gusto como sucede en el tercer mundo. Ahora bien, permítaseme explicar los principales obstáculos en la construcción del Estado democrático, o mejor dicho, porque es tan difícil, en general, la instauración de la sociedad democrática plural. Entre los principales obstáculos podemos enumerar los siguientes: 1) El fracaso del modelo clásico; 2) El poder oligárquico; 3) El poder invisible; 4) La falta de educación; 5) La tecnocracia; 6) El crecimiento del aparato burocrático; 7) La llamada ingobernabilidad; 8) Las elites de poder.

1) EL FRACASO DEL MODELO CLÁSICO.

El modelo clásico del Estado democrático del siglo XVII, no funciona en la sociedad capitalista moderna. La teoría ha sido refutada por los hechos. No son los individuos sino los grupos políticos los protagonistas de la vida política. La sociedad civil como unidad ideal no existe. Existe una sociedad general dividida en grupos contrapuestos y en lucha entre ellos por el poder. ¿Cómo explicar esta paradoja?. De una forma bastante sencilla. Pero para eso debemos apoyarnos en la historia. En efecto, la filosofía política muestra que el modelo del Estado democrático ideal basado en la soberanía popular, que ideado a imagen y semejanza de la soberanía del rey, fue el modelo de una sociedad monista. La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos actuales (Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, etc.) es pluralista, no tiene un solo centro de poder, sino muchos y merece el nombre de sociedad policéntrica.

Reflexionemos: el mandato libre fue una prerrogativa del rey Federico II de Prusia, quien, convocando a los Estados generales, pretendió que los delegados de las órdenes no fuesen enviados a la asamblea parlamentaria con poderes restringidos. En el modelo del Estado democrático ideal, el mandato libre, expresión incuestionable de la soberanía, fue transferido de la soberanía del rey a la asamblea parlamentaria elegida por la sociedad civil. Desde entonces la

prohibición del mandato imperativo se convirtió en una norma constitucional. Con otras palabras: Por una parte, es un hecho que la defensa de la representación política democrática plural en contra de los intentos por sustituirla o de vincularla con la representación de intereses siempre ha encontrado seguidores convencidos de las bondades de la democracia representativa. Por otra parte, nunca una norma constitucional ha sido tan quebrantada como la prohibición del mandato imperativo; nunca un principio ha sido tan menospreciado como el de la representación política democrática plural.

Ahora es precisamente, cuando las cosas son más apasionadas. Cabe entonces preguntarnos: ¿Acaso en una sociedad compuesta por grupos, que luchan por la supremacía para hacer valer sus intereses en contra de otros grupos, tal principio, tal norma, puede realizarse?. O si se prefiere en forma genérica: ¿Dónde podemos encontrar un representante político que no represente intereses particulares Sin duda, podemos responder que quién representa intereses particulares tiene siempre un mandato imperativo?. Obsérvese entonces que la hipótesis clásica del individuo soberano que, al ponerse de acuerdo con otros individuos soberanos velan por los intereses de la patria no funciona en un estado como el actual, cuya característica es precisamente la presencia de grupos de intereses. Con todo, recordemos que la democracia representativa plural se caracteriza en teoría por la representación política auténtica, es decir, por una

forma de representación en la que el representante, al haber sido llamado a velar por los intereses de la sociedad no puede ser sometido a un mandato imperativo.

Ahora bien, una prueba de la supremacía de la representación de los intereses sobre la representación política auténtica, es el tipo de relación que ha sido instaurado en la mayor parte de los Estados democráticos europeos, entre los grandes grupos de intereses contrapuestos (representantes de los industriales y de los obreros respectivamente) y el parlamento; una relación que dado lugar a un nuevo tipo de sistema social que ha sido denominado, bien o mal, neocorporativo.

Resumamos: En primer lugar, el sistema neocorporativo se caracteriza por una relación triangular en la cual el gobierno, representante supuestamente de los intereses nacionales, interviene sólo como mediador entre los grupos de intereses, es decir, como árbitro para dar seguimiento al cumplimiento de los acuerdos. En segundo lugar, los que desarrollaron este modelo, que hoy ocupa el centro de la discusión sobre la transición a la democracia, definieron al Estado neocorporativo como un mecanismo de solución de los conflictos sociales a partir del acuerdo entre las grandes corporaciones; en suma, no tiene ninguna relación con la representación política plural y en cambio constituye la expresión típica de la representación de intereses.

Acerca de todo esto hay una evidencia común. Precisemos: En países como Alemania, Noruega, Suecia y los Países Bajos la extensión de la franquicia a todos los adultos y el mantenimiento de un régimen mayoritario estricto de toma de decisiones en el parlamento hizo posible que un movimiento popular tomará el poder. Sin embargo, el crecimiento paralelo de una vasta red de grupos de intereses y otros cuerpos corporativos hizo imposible gobernar por cualquier principio simple de mayoría representativa.

Hoy, los principales grupos de intereses y cuerpos corporativos desempeñan papeles centrales. En general, la participación institucionalizada por parte de grupos de intereses y cuerpos corporativos es más intensa en la toma de decisiones que inciden en el funcionamiento del Estado y la economía; las decisiones cruciales en materia política y económica rara vez se toman en el gobierno, los partidos políticos o el parlamento. El área central es la mesa de negociaciones donde las autoridades gubernamentales se reúnen directamente con los líderes patronales, los líderes sindicales y los líderes de las organizaciones independientes más poderosas. Con otras palabras, el voto potencial del presidente de la república o el primer ministro y el parlamento, constituyen sólo uno entre varios recursos distintos de poder que inciden en las negociaciones.

El propio Weber, criticaba vivamente los sueños de los defensores del Estado corporativo. Escribía al respecto: "Quienes propagan tales ideas, se imaginan que el Estado sería en ese caso el agente cauteloso que conduce los negocios. Es precisamente lo contrario. Los banqueros y los empresarios capitalistas, a quienes tanto se detesta, se convertirían en los dueños desenfrenados e irresponsables del Estado. ¿Qué es, pues, el Estado, si no ese mecanismo de cartel compuesto de grandes y de pequeños capitalistas de toda especie, que organiza la economía cuando la función política del Estado queda delegada en esas organizaciones?. La sed de ganancias de los productores capitalistas, representados por los carteles, dominaría entonces al Estado de manera exclusiva."(89). Weber creía que la rivalidad entre el Estado burocrático racionalizado y las burocracias corporativas del capitalismo moderno eran una condición necesaria para que sobrevivieran vestigios de libertad personal.

2) EL PODER OLIGARQUICO.

El poder oligárquico es otro de los grandes retos a la transición democrática. Es preciso decir que, en efecto, si la democracia representativa plural no ha logrado cancelar el poder de las oligarquías, mucho menos ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones colectivas. Hasta que los dos grandes bloques de poder que existen en las sociedades tecnológicas

avanzadas, las corporaciones privadas y el aparato gubernamental, no sean afectadas por el proceso de transición democrática, la democracia representativa plural no podrá considerarse instaurada plenamente. La única garantía para instaurar, consolidar y preservar a las sociedades democráticas plurales radica en el control del poder político por la sociedad civil. Aquí se nos presenta una paradoja importante: la democracia representativa plural, que es la única forma de democracia real y practicable, es en sí misma la presencia de elites en el poder político.

Mosca ideó una compleja tipología de las formas de gobierno, con el objeto de mostrar que, aunque jamás están ausentes las oligarquías del poder, las diferentes formas de gobierno se distinguen en su diferente formación y organización, por consiguiente, la presencia de elites en el poder político no cancela la diferencia entre regímenes democráticos y regímenes autoritarios. Por esta razón, Schumpeter sostuvo que la característica de un gobierno democrático no es la ausencia de elites sino la presencia de muchas elites que compiten entre ellas por la conquista del poder político mediante el voto popular.

Nótese que la fase actual denominada como democracia de equilibrio se caracteriza por la presencia y circulación de elites que se imponen y de las que se contraponen o en casos extremos de las que cohabitan en el poder político.

Vamos de paradoja en paradoja, por eso no es extraño que los críticos de la democracia directa señalen: En primer lugar, nada es más peligroso para la democracia que el exceso de democracia; el exceso de participación popular, puede traer como efecto la saturación política y el aumento de la apatía electoral. En segundo lugar, la verdadera esencia de la democracia radica en la periódica circulación de las elites en el poder político.

3) EL PODER INVISIBLE.

El poder invisible es otro gran obstáculo a la transición democrática. El tema del poder invisible ha sido poco estudiado, procuremos por tanto, explorar la presencia del poder invisible en el seno del aparato gubernamental (mafias, sociedades secretas, logias, sectas, etc.). La teoría dominante aborda este problema dentro de lo que se denomina el doble Estado, en el sentido de que al lado de un Estado visible existe un Estado invisible. Hoy el poder invisible es extremadamente visible; el poder invisible controla el poder público.

Así pues, la vieja pregunta de la filosofía política: ¿quién cuida a los ciudadanos se puede reformular de la siguiente forma: ¿quién controla a los controladores?. Notemos que la democracia real nació bajo la necesidad de erradicar de la

sociedad civil, el poder invisible y dar paso a un gobierno cuyos actos deberían ser públicos, es decir, el principio de la publicidad constituye una máxima universal. Con otras palabras, la idea del poder sin mascarar se convirtió en una necesidad histórica. Recordemos que la filosofía política conservadora siempre ha sostenido el argumento de que las grandes decisiones públicas deben ser tomadas en los gabinetes secretos. De modo, que si no se logra encontrar una solución adecuada a este problema la democracia real como advenimiento de la sociedad democrática plural estará cancelada de por vida.

4) LA FALTA DE EDUCACION.

La falta de educación es otro poderoso reto para la transición democrática. Las muchedumbres silenciosas, cautivas, apáticas e indiferentes son una gran realidad en nuestros días. La falta de cultura participativa es el cáncer de la democracia real. No olvidemos que la falta de educación democrática involucra a más de la mitad de quienes tienen derecho al voto en las sociedades tecnológicas avanzadas. Como es sabido, todo aprendizaje requiere en última instancia la reasignación de algunos de los recursos de las personas, grupos o sistemas que aprenden. Este es a menudo un proceso costoso y doloroso, porque con frecuencia no es barato ni fácil cambiar los antiguos usos, costumbres, hábitos y tradiciones. Podemos decir, en resumen, que mientras más sabemos sobre el

Estado autoritario más reconocemos que nuestras relaciones políticas, usos, costumbres, hábitos y tradiciones necesitan cambiar y nuestros recursos ser redistribuidos, pero es otra cuestión, saber si estamos preparados como sociedad civil para hacer los cambios y sacrificios necesarios.

En los Estados autoritarios, los procesos políticos sirven principalmente para defender o legitimar el estado de cosas; para defender creencias o ilusiones y la política oficial se basa en el supuesto de que el cambio de estructuras no es posible ni deseable. La política del dogma generalmente trata de preservar las prácticas e instituciones existentes, es decir, el status quo. Por desgracia, las personas o grupos que defienden formas particulares de cambio, también practican la política del dogma; aquí, el factor crítico no es la actitud hacia el status quo, sino la actitud hacia el aprendizaje democrático..

Deutsch, en una mirada retrospectiva señala: "En primer lugar, la política del descubrimiento principia con la proposición de que aún que sabemos algo acerca de nosotros mismos, de nuestras necesidades y capacidades y acerca del mundo, no sabemos todo cuanto se puede saber. Necesitamos todavía conocimientos adicionales y en verdad debemos buscarlos activamente. En segundo lugar, consideremos el proceso político como medio para obtener nuevos conocimientos y estemos dispuestos a actuar de acuerdo con este conocimiento, una vez obtenido, a pesar del precio que tengamos que pagar por tal acción. En tercer

lugar, a medida que el estilo de pensamiento y actuación que busca descubrimientos se extiende al comportamiento político, nuestra política puede volverse menos dogmática y más orientada a la realización de los valores democráticos. En cuarto lugar, contemplada en el largo plazo, la política tiene la función de coordinar el proceso de aprendizaje democrático de toda una sociedad. La sociedad tiene que aprender un nuevo conjunto de hábitos conforme evoluciona si quiere resolver sus grandes problemas sociales. En quinto lugar, siempre que la sociedad deba adquirir nuevos hábitos descubrirá que no todos los individuos aprenden con la misma velocidad. Algunos individuos aprenden muy rápidamente, otros aprenden más o menos a la velocidad media o modal de la sociedad, pero, muchos son particularmente lentos o se resisten al aprendizaje. Sin embargo, como la sociedad en su conjunto tiene que elaborar una respuesta para poder enfrentar sus grandes retos, esta tiene que ser en forma coordinada y aquí el poder político puede desempeñar un papel vital. Esta función de la política puede ser perenne, en tanto, las sociedades enfrenten condiciones nuevas y deban aprender nuevos hábitos de respuesta ante las mismas y mientras los seres humanos difieren en su rapidez de aprendizaje, pues, la política y el gobierno tienen una función perpetua en el ordenamiento de los asuntos humanos."(90).

Finalmente, Deutsch hace hincapié en la importancia de la aceleración del aprendizaje como condición necesaria para la transformación de la sociedad. Así pues, la política tiene la tarea de coordinar las expectativas humanas y el

aprendizaje social en forma tal que ayude a la sociedad a conocer sus objetivos. De modo, que la realización de los objetivos es una de las funciones fundamentales de todo sistema social, pero la sociedad no trata solamente de alcanzar los objetivos que se propone en un momento particular, sino que puede fijar nuevos objetivos y tratar de satisfacerlos. Este fijar y cambiar objetivos es algo más que simplemente tratar de ampliar los objetivos que se tienen, pues, puede ser decisivo para una sociedad que se dé cuenta de que las metas no se pueden tratar como absolutas en política. Las metas sociales y políticas deben meditar, discutirse, reevaluarse en el proceso político y a su tiempo, en fin cambiarse para mejorar; tales cambios pueden implicar también cambios en su estructura. Así pues, es posible que, eventualmente, una sociedad no sólo cambie algunos de sus patrones y de sus objetivos, sino también tantos de sus aspectos y en relación con tantos objetivos que podamos hablar de su autotransformación; las sociedades tecnológicas avanzadas, en particular, han exhibido repetidamente este poder de autotransformación.

Durante siglos, "el hombre occidental más avanzado ha experimentado fundamentalmente un cambio en los usos, tradiciones, hábitos y en las costumbres. Ya venga el cambio en forma violenta o pacífica, es probable que cualquiera gran sociedad que desee conservar su vitalidad debe mantener su poder de autotransformación, parcial o de largo alcance; esto es cierto, aunque

muchos gobiernos, sobre todo los autoritarios pretendan que ellos y las instituciones en que se fundamentan van a durar eternamente."(91).

4) LA TECNOCRACIA.

Otro poderoso obstáculo para la transición democrática es la tecnocracia. El Estado democrático fue concebido para una sociedad menos compleja que la actual. Conforme la sociedad pasó de una economía familiar a una economía de mercado y de una economía de mercado a una economía protegida, regulada y planificada aumentaron los problemas económicos y políticos que requieren de soluciones técnicas. Ciertamente, hoy los problemas que hay que resolver, como la inflación, el pleno empleo, la seguridad, la justa distribución de la riqueza, se han vuelto cada vez más complejos y requieren conocimientos técnicos que el ciudadano común y corriente no tiene.

Entonces, naturalmente los problemas técnicos necesitan de expertos y de un grupo cada vez más grande de personal especializado, en consecuencia, la exigencia de un gobierno de técnicos ha aumentado considerablemente. A pesar de todo, la tecnocracia y la democracia son antitéticas; no se pueden conciliar democracia y tecnocracia. Reflexionemos, la democracia se basa en la hipótesis

de que todos pueden tomar decisiones sobre todo, por el contrario, la tecnocracia pretende que los que tomen decisiones sean los expertos; de modo, que si el protagonista de la sociedad actual es el experto, entonces, quien la dirige no puede ser el ciudadano común y corriente.

6) EL CRECIMIENTO DEL APARTATO BUROCRATICO.

Otro poderoso reto para la transformación democrática es el crecimiento del aparato burocrático. La democratización y la burocratización nunca podrán caminar juntas. En una sociedad democrática plural, el poder fluye de la base al vértice, por el contrario, en una sociedad burocratizada, el poder se gesta del vértice a la base y se convierte cada vez más en un poder disciplinario. Es preciso decir que, históricamente, el Estado democrático y el crecimiento del aparato burocrático están mucho más vinculados de lo que su contraposición puede hacer pensar. Los Estados democráticos se han vuelto cada vez más burocráticos, porque el proceso de burocratización es en gran parte la consecuencia de la democratización, p.ej., el Estado benefactor o Estado social en franco proceso de desmantelamiento ha requerido de un aparato burocrático sin precedente y con esto han incentivado el crecimiento del sector servicios.

Así pues, en la democracia real, el aparato de administración, es un instrumento de poder de primer orden, el cual dispone de una enorme burocracia que aumenta continuamente. Naturalmente, que el depender totalmente del funcionamiento de un aparato omnipresente se convierte en la base de todo orden, de suerte, que el aparato mismo ya no es puesto en tela de juicio; por consiguiente, la incitación para someterse a dicho orden se convierte en el cemento de la sumisión inconsciente.

Bajo esta opresión se consuma el destino, como lo había predicho Weber: "La maquinaria burocrática manda, pero la maquinaria burocrática sin vida es un espíritu seco. Y precisamente el ser así le da el poder de oprimir a los hombres. La sumisión a la maquinaria burocrática se convierte en sumisión a la dominación sin más. La máquina sin vida (la organización burocrática) está realizando la labor de construir la morada de la esclavitud del futuro en la cual quizá un día han de verse los hombres, como los fellaghas en el Estado egipcio antiguo, obligados a someterse e impotentes a la opresión; es decir, cuando una administración y provisión de funcionarios llegue a ser para ellos el último y único valor, el valor que debe decidir sobre el tipo de dirección que ha de darse a sus asuntos."(92).

Se desprende, entonces, porque un Weber desilusionado en un mundo desencantado concluía: "Es totalmente ridículo atribuir al gran capitalismo actual,

tal como se lo introduce ahora, como rasgo inevitable de nuestro desarrollo económico, alguna afinidad con la democracia, ni siquiera con la libertad, en cualquier sentido que fuere. Es inevitable una creciente burocratización de la sociedad y restricción de la libertad, no tanto como consecuencia de la necesidad de mantener el poder de una clase o de un grupo dictatorial colocado en condiciones inestables, sino, en primer lugar, como algo inherente en la naturaleza misma de la sociedad tal como se dio en el pasado y en segundo lugar, impuestos por las especiales necesidades de una economía y una tecnología complejas y modernas. Si bajo el capitalismo contemporáneo existen los derechos individuales y la cultura, no es debido al orden económico sino pese a él. Las condiciones que los han hecho posible se han disipado ya hace mucho tiempo. La libertad y cultura no son más que supervivencia de una etapa anterior de la sociedad y su mantenimiento requiere especial resolución y esfuerzo."(93).

6. LA INGOBERNABILIDAD.

Otro poderoso obstáculo para la transición democrática es la ingobernabilidad que produce la propia democracia. Para averiguarlo hay que dar un largo rodeo. Es preciso detenerse en la naturaleza del gobierno democrático y en la del gobierno autoritario. Precisemos: 1. La condición necesaria de todo gobierno democrático es la protección de la libertad civil, de la libertad de prensa, de la libertad de petición, de la libertad de reunión, de la libertad de asociación, etc; este proceso

emancipador ha hecho que la sociedad civil se haya vuelto cada vez más exigente y demandante frente al gobierno democrático; 2. Sin embargo, por una parte, ningún sistema político democrático por eficiente que sea es capaz de satisfacer todas las necesidades, por la otra parte, en el Estado democrático generalmente, los procedimientos de toma de decisiones son lentos y complejos, p.ej., en el sistema parlamentario moderno. De esta manera se crea una ruptura entre el gobierno democrático y la sociedad civil, un vacío de poder que se caracteriza precisamente por la incapacidad del gobierno de satisfacer necesidades sociales. 3. Todo lo contrario sucede en el gobierno autoritario que es capaz de controlar los reclamos sociales habiendo sofocado la autonomía de la sociedad civil y en este sentido es mucho más rápido en la toma de decisiones en cuanto no tiene que respetar procedimientos constitucionales complejos; esto explica porque los gobiernos autoritarios cuentan con tantos adeptos, mientras que los gobiernos democráticos los pierden día a día.

8) LAS ELITES DE PODER.

Otro poderoso obstáculo para la transición a la democracia es las elites de poder. Para estudiarlas es preciso partir de la siguiente pregunta: ¿Quién participa en política?. Respondamos partiendo de un hecho: Hay buenas razones para introducir a Deutsch al inicio de una discusión sobre las elites de poder. Este autor

introdujo la teoría de la pirámide de la influencia, para enfrentar los problemas difíciles conectados con el análisis de quien participa en política, a saber, la élite central, la élite superior, la élite media y los activistas.

"A Deutsch le fascinaba el siguiente suceso histórico. En las décadas de 1770 y 1780, el rey Luis XVI de Francia deseaba mejorar las finanzas de su gobierno que se aproximaba a la bancarrota. En dos ocasiones nombró a banqueros –primero Turgot, luego Necker- para que redujeran el gasto y aumentaran los ingresos del gobierno recaudando impuestos de los nobles y el clero. Ambos enfrentaron la oposición de estos dos grupos y de los cortesanos que rodeaban al rey; los dos fueron despedidos. Finalmente, el gobierno llegó a la bancarrota; Francia se vio envuelta en la revolución y el rey fue decapitado, junto con muchos de los cortesanos que habían influido y controlado sus decisiones."(94).

He comenzado con esta cita de Deutsch en parte porque él introduce el concepto de elites de poder en el contexto del intento por resolver lo que significa la presencia de los grupos de poder en el Estado y la sociedad moderna y en parte porque esta cita no ilustra ninguna diferencia importante del régimen antiguo y el régimen de la democracia representativa, en el contexto de la misma clase de problemas.

Para "Deutsch monarcas, presidentes y primeros ministros dependen de muchos individuos para que les asesoren y ejecuten sus políticas; a saber, de sus gabinetes, de los subsecretarios permanentes en los diversos ministerios, de los principales funcionarios gubernamentales, de los hombres más importantes entre los militares, de los principales representantes de los diversos grupos de intereses y de los presidentes de los más importantes comités legislativos; en conjunto, todos estos grupos constituyen lo que llamamos la élite superior."(95).

Deutsch, "también hace hincapié en que los dictadores dependen generalmente de una élite superior de hombres claves que lo rodean. Exterioirmente, puede parecer que un sólo hombre gobierna como en los casos de Hitler, Mussolini y Stalin o también los gobernantes muy visibles pueden constituir un pequeño comité, como el politburó del partido comunista, o una junta militar de oficiales como en los griegos en la época clásica. Sin embargo, tras bambalinas, estos conspicuos gobernantes dependen de un jefe de policía, de comandantes militares, de los principales propagandistas y directores de medios de comunicación, de los altos burócratas, de los líderes de las organizaciones políticas y culturales y de los jefes de los principales grupos económicos, financieros, técnicos, empresariales y de intereses."(96).

Así pues, ¿qué luz arroja la noción de elites superiores? O mejor dicho ¿quiénes constituyen las elites superiores?. "Como observa Deutsch: En primer lugar, se

pueden identificar a los miembros de la élite superior por el llamado método de la posición. O sea, que ocupan posiciones localizadas tan estratégicamente en el sistema de toma de decisiones de un país que, a menos que sean extraordinariamente incompetentes, no podrán dejar de tener una influencia considerable; estas personas controlan las intersecciones de tráfico decisivas de los flujos de mensajes y corrientes de comunicación del gobierno".(97). Quienes deciden o quienes ven al presidente de la república por ejemplo, los principales funcionarios, sus principales ayudantes y otros cortesanos pertenecen a la élite superior. Entre ciento cincuenta y doscientos ocupantes de estas posiciones superiores en el gobierno, en los principales partidos políticos, en los principales grupos de intereses y en los principales sectores productivos toman diariamente decisiones que afectan a millones de personas. Considérese que en cierto sentido antes de tomar decisiones, se dan una serie de negociaciones tras bambalinas dotadas de una buena cantidad de forcejeos, jaloneos y presiones. En segundo lugar, también se puede identificar a la élite superior por la reputación. Aquí el problema no consiste en saber quien tiene el trabajo superior, sino quién tiene la reputación de tomar las decisiones. Puede suceder que el verdadero poder no se encuentre en las manos del monarca, del presidente y los primeros ministros, sino en las de su primer ayudante o en las de alguien incluso más bajo en la línea de mando o fuera de ella. En los Estados Unidos y Europa, a los amigos personales y asesores de un presidente o primer ministro se les ha llamado, el gabinete de cocina, en contraste con el gabinete nombrado oficialmente.

Nótese, sin embargo, que sólo en pocos casos marginales las personas que ocupan posiciones superiores poseen menos influencia, o más, de lo que indican sus facultades formales. En su conjunto en las democracias de tipo occidental como las de Alemania, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, unas 10 mil personas constituyen la élite superior. Comprimiéndola a su verdadera expresión podemos elaborar la lista de la élite central que no rebasa las mil personas. En los demás países, por pequeños que sean, la élite superior incluirá probablemente no menos de cien o ciento cincuenta personas y un pequeño número de personas integraran la élite central.

CONCLUSIONES.

- 1) Si escribir la historia de la filosofía, después de la muerte de Hegel, es reconocer la historia de una crisis, se debe a que la ciencia abarcó todos los campos de la realidad, que antes pertenecieron a la filosofía. Al preguntarse sobre la posibilidad de la metafísica y de los juicios sintéticos a priori, Kant se preguntó, sobre sí, era posible conocer los objetos al margen de la experiencia; la respuesta fue negativa. Si la metafísica y los juicios sintéticos a priori eran posibles, debían circunscribirse a la experiencia. La teoría kantiana rayaba en el empirismo, con las reinterpretaciones de la cuestión trascendental en clave psicológica o fisiológica y, por esa causa, aunque, el neokantismo tomó en cuenta los elementos no empíricos de la teoría kantiana, sólo los percibió como determinaciones lógicas del pensamiento. Con otras palabras, descartó los aspectos metafísicos de la filosofía, por considerarlos inútiles, para acceder al conocimiento de la realidad.

- 2) Al finalizar el siglo XIX, hay un renacer, un despertar o resurgir de la metafísica como ontología (como conocimiento del ser liberado de la reducción logicista y psicologista), frente al ocaso del kantismo, del neokantismo, del positivismo y del psicologismo. La ontología clásica, como metafísica especial, había hecho del existente en general y sólo en la medida en que era existente su tema; la ontología moderna abandonó tales restricciones, toda existencia o realidad se convirtió en objeto de conocimiento. La metafísica resucitada como ontología no sólo se enfrentó al monopolio de la realidad que ejercían las ciencias, sino también a una filosofía agavillada por el positivismo. Demostró así un gran interés por el contenido, en contraste, con la filosofía dominante cuya reflexión se concentraba en las formas o en las condiciones formales del conocimiento; el esquema forma pobre, contenido rico, es el reflejo de esa hambre del ser, que marcó el renacimiento de la metafísica como ontología en el siglo XX.

- 3) Con el renacimiento de la metafísica como ontología, la filosofía salió beneficiada, La ontología, como conocimiento de lo que siempre es y existe de forma inmutable, tomó una dirección antipositivista. Se acabaron así los renacimientos filosóficos positivistas. La llamada de Husserl -a las cosas mismas- marcó el principio de la filosofía ontológica y fue el paradigma de la nueva relación con las cosas. Dentro de la rehabilitación filosófica del ser, el problema del ser se planteó dé tal forma que los métodos de las ciencias resultaron inútiles para resolverlo y la filosofía ontológica resultó necesaria. Y como la ontología moderna no debía proceder de forma dogmática (en el

sentido kantiano), se descartó también la vuelta a las ontologías clásicas. Asimismo, la rehabilitación de la filosofía moderna, como teoría del conocimiento, también tuvo una importancia significativa para la ontología moderna, le proporcionó la autojustificación epistemológica necesaria; la ontología moderna se erigió en la crítica immanente de la epistemología.

- 4) La historia de la ontología no se ha escrito aún. Para Kant jamás se escribiría; el nombre de ontología es arrogante, ya que presume de ser capaz de sintetizar a priori el conocimiento de las cosas; sería mejor llamarla -analítica de la comprensión pura-. Pero, si hubo o no, después de Kant, algún tipo de ontología que no se limitara a conservar dogmáticamente posiciones ya superadas, se contesta en función de lo que en cada caso se entiende por ontología. Genéricamente, el término significa la suma de convicciones que en un momento dado se ocupan de lo que es. Visto así, la ciencia y la mentalidad cotidiana también son ontologías, es decir, comprensiones previas de lo que, en principio, se tiene por un objeto posible, lo mismo da que ese objeto sean partículas elementales o que sean espíritus volando. Explicar y justificar estas necesidades epistemológicas es una tarea filosófica que siempre ha recibido el nombre de ontología; en suma, nunca ha dejado de haber ontología.
- 5) Cuando Marx desarrolló su teoría, las ideas anarquistas y socialistas sobre la sociedad emancipada del futuro eran muy comunes, pero Marx comprendía la inutilidad de oponer contraímagenes utópicas o ideales, a la injusta realidad de la sociedad capitalista; por lo tanto, el intento de Hegel por justificar al Estado como una manifestación de la razón era una aberración; era sólo la formulación ideológica de un problema, es decir, la reconciliación de los opuestos significaba sólo una reconciliación que tenía lugar en el pensamiento y no en la práctica. Marx vio los aspectos catastróficos, deshumanizadores y cosificantes de la sociedad capitalista, por consiguiente, consideraba que lo que Hegel había pensado que era el logro mayor del Estado moderno, la reconciliación de lo universal y lo particular, la restauración de una vida ética sustantiva bajo las condiciones de una subjetividad emancipada, no era algo que estuviera realizado, sino una tarea histórica que la humanidad tenía que realizar a través de la revolución.
- 6) El saldo negativo de las sociedades modernas, como la pérdida de la vida ética en la esfera de la sociedad civil, la dinámica catastrófica de la economía capitalista, la deshumanización del trabajo y la pobreza extrema de la clase trabajadora demuestran como la sociedad emancipada está ya prefigurada en la misma dinámica, en las crisis y en la lógica del desarrollo de la sociedad capitalista. La teoría de Marx es, por consiguiente, el intento más serio por

demostrar cómo la sociedad capitalista a través de la universalización de las relaciones de cambio, el aumento ilimitado de las fuerzas de producción, la intensificación de los conflictos resultante de las crisis económicas y la generación de una clase proletaria combativa, contienen en sí la semilla de su propia negación. Marx intentó demostrar una y otra vez, de diferentes modos, que las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad del futuro estaban formándose ya dentro de la sociedad capitalista.

7) Demostrar que la sociedad del futuro no era un mero ideal, sino que sería el resultado necesario de la negación dialéctica del modo de producción capitalista, fue uno de los grandes retos para Marx. Con este intento de construir la sociedad del futuro en términos de una dialéctica histórica, Marx intenta superar la filosofía idealista, sin embargo, al intentar eliminar teóricamente todas las contingencias que se encuentran entre el Estado capitalista y la sociedad emancipada, se retrotrae de hecho a los atolladeros del pensamiento idealista, es decir, no puede demostrar realmente que el sistema de economía planificada que él predice y que seguiría al sistema capitalista deba adoptar la forma de una sociedad emancipada y no de una sociedad burocratizada, como ha ocurrido con todos los intentos por construir un mundo mejor y, en este sentido la profecía se ha cumplido: el hombre está condenado a vivir en una jaula de hierro, dentro de una sociedad con un sistema cerrado bajo el imperio de la razón instrumental.

8) En Marx la sociedad del futuro hace referencia a una sociedad en la que los individuos asociados tienen a la naturaleza bajo su control consciente y racional. En dicha sociedad las formas capitalistas de la ley, la moralidad y la política habrían perdido su función, ya que expresan la relación antagónica de la sociedad capitalista. Esas formas idealistas de reconciliación ilusoria entre lo universal y lo particular se hacen superfluas en la sociedad del futuro, ya que, en esta sociedad pueden satisfacerse las necesidades de todos, y con ello, han de desaparecer las fuentes de conflicto y competición entre los individuos. La única limitación de la libertad se define por la necesidad de producir para vivir. Y como la producción se organiza conforme al plan racional que deciden los individuos asociados, todos aceptan la restricción de su libertad personal; la libertad de los individuos consiste en aceptar voluntariamente las coacciones que implica su participación en el proceso productivo.

9) Creyó Marx que con la crítica de las concepciones hegelianas de la economía capitalista, del Estado burgués y el derecho tenía la llave en la explicación de la sociedad moderna. En dicha crítica destacan dos tipos de fenómenos, por un lado, la deshumanización del trabajo y la falta de control por parte del trabajador

de la economía, y, por otro lado, el surgimiento de la ley formal basada en los principios universales de la humanidad, junto con la diferenciación funcional y sistemática de las sociedades modernas. Pensó que con abolir la propiedad capitalista era suficiente para eliminar los rasgos deshumanizadores de la sociedad moderna, y para suprimir todos los fenómenos y patologías inherentes. Pero, el progreso y la complejidad de las sociedades modernas han hecho que la dialéctica histórica de Marx sea cada vez más obsoleta; esto motivo que Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, rescataran de Weber, una dialéctica histórica alternativa.

10) Weber explica el proceso de modernización, como un proceso de racionalización social. El concepto de racionalidad de Weber contempla tres aspectos: a) La racionalidad deliberada, b) La racionalidad formal y, c) La racionalidad discursiva. La racionalidad deliberada, es el tipo de racionalidad que se muestra en la elección de los medios más eficientes para realizar ciertos objetivos predeterminados. La racionalidad formal, significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de los diferentes usos, costumbres, tradiciones, creencias o, experiencias alternativas de acciones. La racionalidad discursiva esta conceptualmente relacionada con la autenticidad de una actitud libre de ilusiones y autoengaños, ello significa, por tanto, el desencanto que aporta la desacralización del mundo natural y social, mediante la racionalidad científica y tecnológica.

11) Weber continúa, el proyecto de la Ilustración, cuando analiza la transición hacia la modernidad como un proceso de racionalización. Al mismo tiempo, a través de sus análisis de los aspectos institucionales de la racionalidad progresiva (economía capitalista, burocracia profesionalizada, profesionalización del saber en términos generales, etc.), demuestra que la racionalización de la sociedad moderna no lleva ninguna perspectiva utópica, sino que conduce más bien a un encarcelamiento en aumento del hombre moderno en sistemas deshumanizados con un nuevo tipo de cosificación en aumento. Y esta paradoja, es decir, el hecho de que la racionalización connota al mismo tiempo tanto la emancipación como la cosificación, sigue sin resolverse en la teoría crítica moderna. Esta es la paradoja que Horkheimer, Adorno, Marcuse intentaron resolver más tarde a través de su concepción de una dialéctica de la ilustración.

12) Weber es un heredero de la Ilustración, para la cual la historia aparece como un progreso hacia la razón, pero como el concepto de razón es ambiguo, Weber habla más bien de racionalidad y racionalización. La racionalización

significa, para Weber, un conjunto de tendencias interrelacionadas que operan en niveles diferentes (o en varios subsistemas) y que indican una formalización, una instrumentación y una burocratización en aumento de acuerdo con una lógica o necesidad sistemática interna. Esto indica que el ideal del individuo autónomo se convierte cada vez más en un anacronismo y en el que las estructuras simbólicas que en una ocasión apoyaron la formación de los individuos autónomos y la creación de una vida ética plena se han desintegrado en un mar de intereses privados; el individuo autónomo, es probable que desaparezca o sobreviva simplemente en los márgenes de las sociedades despersonalizadas.

13) Weber esperaba que se produjeran movimientos de protesta en contra del predominio de la racionalización instrumental y, que éstos adoptaran la forma de un resurgimiento religioso o de movimientos contraculturales. Pero no estaba seguro que estos lograrían frenar dicha tendencia, ni mucho menos sus consecuencias opresivas. Pero, jamás pensó que el socialismo fuere la alternativa frente a la sociedad capitalista; el socialismo vendría ser el triunfo del autoritarismo y de la burocracia; predicción que se cumplió con la edificación y derrumbe de la Unión Soviética. Con Habermas sucede lo mismo, sus análisis no conducen a conclusiones diferentes de las de Weber. Resolver la paradoja weberiana es una de los grandes retos de la teoría social, pues, la diferenciación funcional en el Estado moderno se caracteriza por el surgimiento de los subsistemas de la economía, de la política, de la administración, de la jurisdicción o de la cultura relativamente autónomos, así como por la pérdida de la vida ética.

14) Desde los años treinta del siglo XX, se ha intentado integrar la perspectiva weberiana en un marco marxista. La estrategia de Horkheimer, Adorno y Marcuse es la siguiente: 1. Adoptaron la dialéctica negativa del progreso que elaboró Weber, al mismo tiempo, criticaron su concepto de racionalidad formal e instrumental, como una concepción truncada de la racionalidad y que no permite concebir la posibilidad de una organización racional de la sociedad moderna que estuviera de acuerdo con una concepción enfática de la razón. Esta noción de racionalidad no era adecuada, para describir la vía que el proceso de modernización había tomado y, tampoco expresaba la deformación ideológica de la conciencia y la cosificación de las relaciones sociales, 2. Coincidían con Weber en que la lógica immanente del proceso de modernización capitalista no conducía al surgimiento de una sociedad moderna emancipada, sino más bien al surgimiento de un sistema cerrado y al dominio de la razón instrumental.

15) Adorno intentó defender la idea de una razón emancipadora que, estrictamente hablando, no puede defenderse ya en el mundo de la filosofía, la ciencia y la lógica. Para Adorno, la obra de arte de vanguardia, se convierte en el último residuo de la razón emancipadora en un mundo racionalizado instrumentalmente. Y esta es la razón por la cual la obra de arte se convierte para Adorno en el medio preeminente de una cognición no cosificada y al mismo tiempo, en el paradigma de una integración no represiva de los elementos diferenciales en un todo. La racionalización estética de la obra de arte se convirtió para Adorno, en el único modelo posible de una forma alternativa de racionalidad reflexiva, donde la racionalidad instrumental se conservaría como un elemento superado. La organización de la obra de arte se convierte, en efecto, en el único modelo posible de organización y racionalidad de la sociedad del futuro: la síntesis estética como la prefiguración de una síntesis social no represiva.

16) Para Horkheimer, Adorno y Marcuse el concepto de racionalidad formal e instrumental de Weber representaba la lógica interna del desarrollo y la ideología básica de la sociedad moderna. Pero fieles a Marx, tuvieron que repensar la dialéctica del progreso o, mejor dicho tuvieron que desconectarla de la perspectiva de una transformación revolucionaria. Es decir, la dialéctica del progreso se hace negativa y aspira más bien a la destrucción de la razón que a la emancipación, por consiguiente, la sociedad liberada no puede concebirse ya como el resultado natural o lógico del despliegue de las contradicciones del sistema capitalista. Su realización, tiene que pensarse más bien como una ruptura con el progreso capitalista, como un salto desde la prehistoria del progreso obligatorio -estado de necesidad-, al -reino de la libertad-; una revolución radical sería, el acto libre, por medio, del cual la humanidad se libraría finalmente de la dialéctica negativa del progreso.

17) El concepto de razón de la teoría crítica moderna, refleja la herencia hegeliano-marxista. La idea de razón y de organización racional se expresan en términos de una reconciliación entre lo universal y lo particular, donde lo particular no se sacrifica ya a lo universal y las ideas de libertad, verdad y justicia se reconcilian con el deseo de emancipación. Con esta idea de razón como un estándar normativo básico, la teoría crítica moderna persigue un doble objetivo: a) pretende que la realización de las exigencias de la razón emancipadora se han hecho históricamente posibles, dado el desarrollo científico y tecnológico de las sociedades modernas y, b) pretende que la lógica del desarrollo (el proceso de racionalización en el sentido de Weber), señala la dirección opuesta y tiende a dirigirse hacia el establecimiento de un sistema cerrado, en el cual domine la cosificación y la razón instrumental, es decir, aunque las posibilidades de libertad han aumentado, las amenazas de la barbarie lo han hecho también hasta un grado casi ilimitado; este es el significado de la tesis socialismo o barbarie.

18) Es difícil ver cualquier vínculo entre la dialéctica negativa del progreso y la idea de una sociedad emancipada. Las sociedades modernas como sistemas cerrados de racionalidad instrumental pueden ser considerados sólo como contraimágenes negativas de la razón emancipadora. En esta línea Horkheimer, Adorno y Marcuse reconstruyen la paradoja weberiana. Intentan relacionar el carácter unidimensional de los procesos modernos de racionalización con una tendencia inmanente hacia la cosificación y la razón instrumental. La sociedad moderna termina reduciendo la razón humana a la razón formal e instrumental, estableciendo así un sistema cerrado de dominio y eliminando al sujeto autónomo como tal. No hay lugar para la idea de la razón emancipadora y en esto Horkheimer, Adorno y Marcuse están de acuerdo con Weber, pero sostienen que no es que la idea de la razón emancipadora sea inalcanzable, se trata más bien de que la falsa racionalidad de las sociedades modernas hace que la idea de la razón emancipadora aparezca como una utopía.

19) Exceptuando los fenómenos marginales como el arte de vanguardia y los movimientos contraculturales, la idea de la razón emancipadora se ha cancelado de los procesos de racionalización de las sociedades modernas. Con otras palabras, la tendencia irresistible de la racionalidad unidimensional no se manifiesta sólo en la objetivación científica y tecnológica, sino que también se expresa en un largo proceso de cosificación de la conciencia, que al final hace que la idea de la razón emancipadora, y por tanto, la idea de la construcción de la sociedad justa, plural y bien ordenada sean literalmente impensables. Adorno era lo suficiente consecuente para creer en el supuesto potencial emancipador de la ciencia y la tecnología moderna. Pero vamos de paradoja en paradoja, en un universo cerrado de racionalidad instrumental los potenciales emancipadores están virtualmente ocultos, pero podrían liberarse sólo a través de la transformación de la sociedad capitalista y que Adorno concibe en último término superando la racionalidad instrumental por una racionalidad estética.

20) Tanto Marx como Weber y la teoría crítica moderna intentaron analizar las sociedades modernas a la luz de la idea de una sociedad emancipada. Pero ninguno consiguió establecer un vínculo claro entre sus análisis de la sociedad moderna emancipada y el marco utópico de sus teorías, ni mucho menos lograron construir claramente las bases normativas de sus discursos. Todos estaban limitados por un marco teórico que no permitía dar cuenta totalmente de las diferenciaciones necesarias, ni mucho menos del carácter contradictorio y ambiguo de los procesos de racionalización modernos bajo el estigma de la razón instrumental. Es decir, las ideas críticas y utópicas que tanto Marx, Weber y la teoría crítica moderna compartían no podían articularse adecuadamente dentro de un marco teórico que se adaptase a un concepto unidimensional de la racionalidad moderna; ésta es la razón de que a veces parezca necesaria una revisión de las estrategias conceptuales para salvar el contenido de verdad de las grandes teorías.

21) Habermas propone serias revisiones conceptuales. Pretende superar las grandes paradojas de la teoría de Marx y de la teoría de Weber. Ha construido su

propia versión de una teoría crítica moderna y sobre todo en su teoría de la acción comunicativa ha presentado su proyecto en su forma más acabada, particularmente, en lo referente a estrategia conceptual y el significado que tienen las construcciones conceptuales en relación a los problemas de la modernidad. Habermas ha traducido el proyecto de una teoría crítica moderna desde el marco conceptual de una filosofía de la conciencia adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción. Esta estrategia discursiva le permite a Habermas distinguir categorialmente entre los tipos de racionalidad y de acción, en particular entre la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa y las acciones sociales que por razones conceptuales ni Marx, ni Weber, ni Adorno, ni Horkheimer o Marcuse pudieron distinguir claramente entre sí.

22) Habermas: 1) Contra Marx, puede demostrar que las formas capitalistas de moralidad universal y de legalidad jurídica universal no pueden entenderse simplemente como los reflejos ideológicos de la infraestructura económica, sino que por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el fenómeno económico, deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo. 2) Contra Weber, Habermas puede demostrar que este surgimiento de la moralidad universal y de la legalidad jurídica universal que han llevado a una concepción específicamente moderna de la democracia y de los derechos humanos, representan un tipo de proceso de racionalización emancipadora que tiene que distinguirse categorialmente de la racionalización instrumental. y 3) Contra Adorno, Horkheimer y Marcuse, Habermas demuestra que la idea de una organización racional emancipadora basada en un libre acuerdo entre sus miembros, está ya (aunque distorsionada) incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, los principios de legitimidad y las formas de consensos ciudadanos de las sociedades modernas.

23) Para entender el enfoque teórico de Habermas contrastándolo con los de Marx, de Weber y los de Adorno, Horkheimer y Marcuse, debe quedar claro su concepción de la racionalidad comunicativa. Habermas pretende que su concepto de racionalidad comunicativa este contenido implícitamente en la estructura del habla humana como tal y que significa el estándar básico de racionalidad emancipadora que comparten los hablantes emancipados en las sociedades modernas y que finalmente sería el único estándar de racionalidad emancipadora que es válido universalmente para todas las culturas. Tal concepto de racionalidad emancipadora puede estimarse que se deriva simplemente de la ley de no contradicción y expresa un núcleo mínimo de la lógica formal que debemos considerar universalmente válido en todas las formas de interacciones simbólicas; la racionalidad comunicativa emancipadora significa entonces, un modo de tratar los requisitos de validez.

24) Habermas concibe la acción comunicativa no sólo como un mecanismo de coordinación de las acciones de los individuos en la sociedad moderna, sino también como portadora de un potencial de racionalidad, por ejemplo, un potencial de racionalidad comunicativa que pueda hacerse manifiesto sólo después de que se haya destruido el dogmatismo implícito de las concepciones del mundo

tradicional y de que los requisitos de validez hayan sido reconocidos como requisitos de validez para los que no hay ninguna justificación posible excepto por medio de argumentos. En este punto, la argumentación como medio de restablecer el acuerdo intersubjetivo comienza a asumir un papel central incluso en aquellas esferas de la realidad social donde, en las sociedades tradicionales, la autoridad de la religión o de la tradición, aseguraban una fundamentación segura de las creencias comunes, de las prácticas sociales y de las orientaciones culturales.

25) Con el desarrollo y la evolución de la sociedad moderna, las fuerzas de la racionalización instrumental y de la diferenciación del sistema han demostrado ser superiores a las fuerzas de la racionalización comunicativa. Y por supuesto, las fuerzas emancipadoras que surgen en el mundo de la vida y que adoptan formas de movimientos sociales como el de los trabajadores y los contraculturales, no han podido invertir dicha tendencia. Las estructuras del mundo de la vida están amenazadas como tales por la lógica de la racionalización y de la diferenciación sistémicas y en este sentido Habermas habla de la colonización del mundo de la vida y por consiguiente, de un proceso de racionalización instrumental sistemático que empuja a los individuos hacia sistemas sociales alienados. Pero, el diagnóstico de Habermas no difiere mucho del de Weber o del de la Escuela de Fráncfurt de la primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse) como se ha anotado; por lo tanto, su teoría termina en una metanarrativa más.

26) La teoría de la racionalidad, como teoría crítica moderna, tiene como propuesta la construcción de la sociedad democrática avanzada. Hay que entender por sociedad democrática avanzada aquellas naciones que tienen como forma de vida a la ciencia, la tecnología y una administración democrática bajo las condiciones del pluralismo ético. La teoría de la racionalidad constituye un modelo que nos permite una conceptualización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las patologías y paradojas de la modernidad, así como de la construcción de las grandes civilizaciones como un proceso de racionalización social; hoy, el reto es una sociedad bien organizada, más justa y plural. Ciertamente, la teoría de la racionalidad adolece de grandes fallas, p.ej., carece de mecanismos para darle seguimiento a sus propuestas, carece de agentes de transformación social y sólo retoma el método tradicional sobre el cambio social: educar, crear instituciones, cambiar estructuras y abatir creencias negativas.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

1. Jürgen Habermas.

Teoría de la acción comunicativa.

Ed. Tauros, Madrid. 1968.

p. 200.

2. Jürgen Habermas, op. cit., p. 15.

3. Habermas, ibídem, p. 201.

4. Habermas, ibídem, p. 206.

5. Thomas McCarthy.

La teoría crítica de Jürgen Habermas.

Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

p. 37.

6. Thomas McCarthy, op. cit., p.38.

7. McCarthy. ibídem, p. 38.

8. McCarthy, ibídem, p. 39.

9. McCarthy, ibídem, p. 69.

10. McCarthy, ibídem, p. 40.

11. Anthony Guiddens y otros.

Habermas y la Modernidad.

Ed. Cátedra, Madrid. 1978.

p. 17.

12. Anthony Guiddens y otros, op. cit., p. 11.

13. Thomas McCarthy, op. cit., p. 79.

14. McCarthy, ibídem, p. 80.

15. McCarthy, ibídem, p. 81.

16. Anthony Guiddens y otros, op. cit., p. 22.

17. Thomas McCarthy, op. cit., p. 82.

18. McCarthy, ibídem, p. 84.

19. McCarthy, ibídem, p. 85.

20. McCarthy, ibídem, p. 87.

21. McCarthy, ibídem, p. 90.

22. McCarthy, ibídem, p. 92.

23. McCarthy, ibídem, p. 92.

24. McCarthy, ibídem, p. 97.

25. McCarthy, ibídem, p. 99.

26. McCarthy, ibídem, p. 101.

27. McCarthy, ibídem, p. 103.

28. McCarthy, ibídem, p. 103.

29. McCarthy, ibídem, p. 104.

30. McCarthy, ibídem, p. 105.

31. McCarthy, *ibidem*, p. 108.
32. McCarthy, *ibidem*, p. 109.
33. McCarthy, *ibidem*, p. 110.
34. McCarthy, *ibidem*, p. 111.
35. McCarthy, *ibidem*, p. 81.
36. Anthony Guiddens y otros, *op. cit.*, p. 222.
37. Reuben Osborn.

Marxismo y psicoanálisis.

Ed. Península, Barcelona, 1969.

p. 9.

38. Reuben Osborn, *op. cit.*, p. 20.
39. Osborn, *ibidem*, p. 23.
40. Osborn, *ibidem*, p. 26.
41. Osborn, *ibidem*, p. 28.
42. Osborn, *ibidem*, p. 29.
43. Thomas McCarthy, *op. cit.*, p. 233.
44. McCarthy, *ibidem*, p. 233.
45. McCarthy, *ibidem*, p. 233.
46. McCarthy, *ibidem*, p. 234.

47. Gordon Marshall.

En busca del espíritu del capitalismo.

México, Ed. FCE, 1968.

p. 12.

48. Jürgen Habermas, op. cit., p. 299.

49. Habermas, ibídem, p. 299.

50. Habermas, ibídem, p. 294.

51. Habermas, ibídem, p. 301.

52. Carlos Marx/Federico Engels.

La Ideología Alemana.

México, Ed. Cultura popular, 1976.

p. 36.

53. Carlos Marx.

Grundrisse (1857-1858).

México, Ed. Siglo XXI, 1977.

p. 30.

54. Carlos Marx/Federico Engels.

La Sagrada Familia.

México, Ed. Grijalbo, 1967.

p. 3.

55. Reuben Osborn, op. cit., p. 90.

56. Osborn, ibídem, p. 90.

57. Federico Engels.

Anthidührung.

México, Ed. Grijalbo, 1962.

p. 313.

58. Reuben Osborn, *op. cit.*, p. 94.

59. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 195.

60. Reuben Osborn, *op. cit.*, p. 151.

61. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 452.

62. Habermas, *ibidem*, p. 452.

63. Habermas, *ibidem*, p. 453.

64. Habermas, *ibidem*, p. 455.

65. Habermas, *ibidem*, p. 455.

66. Habermas, *ibidem*, p. 460.

67. Jürgen Habermas.

Problemas de legitimación del capitalismo tardío.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

p. 16.

68. John Keane.

La vida pública y el capitalismo tardío.

México, Ed. Alianza, 1992.

p. 25.

69. Adam Schaff.

Historia y verdad.

México, Ed. Grijalbo, 1974.

p. 30.

70. Adam Schaff, op. cit., p. 34.

71. Schaff, ibídem, p. 40.

72. Jürgen Habermas, op. cit., p. 16.

73. Jürgen Habermas.

Historia y crítica de la opinión pública.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

p. 15.

74. Thomas McCarthy, op. cit., p. 414.

75. Thomas McCarthy, ibídem, p. 415.

76. McCarthy, ibídem, p. 421.

77. McCarthy, ibídem, p. 422.

78. McCarthy, ibídem, p. 423.

79. McCarthy, ibídem, p. 424.

80. McCarthy, ibídem, p. 426.

81. McCarthy, ibídem, p. 428.

82. Jürgen Habermas.

Teoría de la acción comunicativa.

Ed. Taurus, Madrid, 1989.

p. 215

83. Bertrand Russell.

Fundamentos de filosofía.

Ed. Plaza & Janes, Madrid, 1975.

p. 483.

84. Bertrand Russell, op. cit., p. 490.

85. Max Weber.

Economía y Sociedad.

México. Ed. FCE, 1984.

p. 232/241.

86. Juan Jacobo Rousseau.

El contrato social.

México. Ed. Nacional, 1968.

p. 254.

87. Albert O. Hirschman.

De la economía a la política y más allá.

México. Ed. FCE, 1984.

p. 131.

88. Anthony Quinton.

Filosofía política.

México. Ed. FCE, 1974.

p. 274.

89. Talcott Parsons.

Presencia de Max Weber.

Ed. Nueva visión, Buenos Aires, 1971.

p. 2

90. Karl Wolfgang Deutsch.

Política y gobierno.

México. Ed. FCE, 1976.

p. 33.

91. Karl Wolfgang Deutsch, op. cit., p. 36.

92. Herbert Marcuse.

Cultura y sociedad.

Ed. Sur, Buenos Aires, 1970.

p. 141.

93. Talcott Parsons, op. cit., p. 230.

94. Karl Wolfgang Deutsch, op. cit., p. 57.

95. Deutsch, ibídem, p. 58.

96. Deutsch, ibídem, p. 59.

97. Deutsch, ibídem, p. 61.

BIBLIOGRAFIA.

1) Carl Joachim Friedrich.

La filosofía del derecho.

México, Ed. Fce, 1964.

2. Gustav Radbruch.

Introducción a la filosofía del derecho.

México, Ed. Fce, 1974.

3. Edgar Bodenheimer.

Teoría del derecho.

México, Ed. Fce, 1974.

4. Julius Stone.

El derecho y las ciencias sociales.

México, Ed. Fce, 1974.

5. Hans Kelsen.

Socialismo y Estado.

México, Ed. Siglo XXI, 1982.

6. Hans Kelsen.

Teoría general de las normas.

México, Ed. Trillas, 1994.

7. Hans Kelsen.

Derecho y paz en las relaciones internacionales.

México, Ed. Fce, 1986.

8. Hans Kelsen.

Teoría general del Estado.

México, Ed. Nacional, 1973

9. Hans Kelsen.

Teoría pura del derecho.

Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1974.

10. Herman Nohl.

Introducción a la ética.

México, Ed. Fce, 1979.

11. Christopher Rowe.

Introducción a la ética griega.

México, Ed. Fce, 1979.

12. Philippa Foot.

Teorías sobre la ética.

México, Ed. Fce, 1974.

13. Gordon Marshall.

En busca del espíritu del capitalismo.

México, Ed. Fce, 1986.

14. Daniel C. Dennett.

La libertad de acción.

Ed. Gedisa, Barcelona, 1990.

15. Martín Lutero.

Escritos políticos.

Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

16. Lucien Febvre.

Martín Lutero un destino.

México, Ed. Fce, 1980.

17. Jean Delumeau.

La reforma.

Ed. Labor, Barcelona, 1973.

18. Jürgen Habermas.

Teoría de la acción comunicativa.

Ed. Taurus, Madrid, 1989.

19. Jürgen Habermas.

El discurso filosófico de la modernidad.

Ed. Turus, Madrid, 1998.

20. Jürgen Habermas.

Teoría y praxis.

Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

21. Jürgen Habermas.

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

22. Jürgen Habermas.

Ciencia y Técnica como ideología.

Ed. Tenos, Madrid, 1977.

23. Jürgen Habermas.

Más allá del Estado nacional.

Ed. Tecnos, Madrid, 1995.

24. Jürgen Habermas.

Escritos sobre moralidad y eticidad.

Ed. Paidós, Barcelona, 1986.

25. Jürgen Habermas.

Facticidad y validez.

Ed. Trotta, Madrid, 1988.

26. Jürgen Habermas.

El discurso filosófico de la modernidad.

Ed. Taurus, Madrid, 1989.

27. Jürgen Habermas.

Respuestas a Marcuse.

Ed. Anagrama, Barcelona, 1968.

28. Jürgen Habermas.

La reconstrucción del materialismo histórico.

Ed. Taurus, Madrid, 1986.

29. Jürgen Habermas.

Conciencia moral y acción comunicativa.

Ed. Península, Barcelona, 1991.

30. Jürgen Habermas.

Identidad nacionales y postnacionales.

México, Ed. Rei, 1993.

31. Jürgen Habermas.

Pensamiento postmetafísico.

México, Ed. Turus, 1990.

32. Jürgen Habermas.

La necesidad de revisión de la izquierda.

Ed. Tecnos, Madrid, 1991.

33. Jürgen Habermas.

Sobre Nietzsche y otros ensayos.

Ed. Paidós, Barcelona, 1987.

34. Talcott Parsons.

Presencia de Max Weber.

Ed. Nueva visión, Buenos Aires, 1971.

35. Alberto Fernández Madrazo.

Derecho penal/Teoría del delito.

México, Ed. UNAM, 1997.

36. Immanuel Kant.

Principios metafísicos de la doctrina del derecho.

México, Ed. UNAM; 1968.

37. Immanuel Kant.

Crítica de la razón pura.

México, Ed. Porrúa, 1974.

38. Anthony Quinton.

Filosofía política.

México, Ed. Fce, 1974.

39. G.W.F. Hegel.

Filosofía del derecho.

México, Ed. UNAM, 1985.

40. G.W.F. Hegel.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.

Ed. Revista de occidente, Madrid, 1974.

41. G.W.F. Hegel.

Fenomenología del espíritu.

México, Ed. Fce, 1973.

42. G.W.F. Hegel.

Ciencia de la lógica.

Ed. Solar, Argentina, 1976.

43. G.W.F. Hegel.

Filosofía de la lógica y la naturaleza.

Ed. Claridad, Buenos Aires, 1974.

44. G.W.F. Hegel.

La constitución alemana.

Madrid, Ed. Aguilar, 1972.

45. Norberto Bobbio.

Origen y fundamento del poder político.

México, Ed. Grijalbo, 1984.

46. Gaston Bachelard.

La formación del espíritu científico.

México, Ed. Siglo XXI, 1972.

47. Frederick Copleston.

Historia de la filosofía.

Ed. Ariel, Barcelona, 1980.

48. Max Weber.

Economía y sociedad.

México, Ed. Fce, 1984.

49. Michel Foucault.

Microfísica del poder.

Ed. La piqueta, Madrid, 1980.

50. Michel Foucault.

La verdad y las formas jurídicas.

México, Ed. Gedisa, 1984

51. Paul Vinogradoff.

Introducción al derecho.

México, Ed. Fce, 1976.

52. Theodor Sternberg.

Introducción a la ciencia del derecho.

México, Ed. Nacional, 1976.

53. Albert O Hirschman.

De la economía a la política y más allá.

México, Ed. Fce, 1984.

54. Adam Schaff.

Filosofía del hombre.

México, Ed. Grijalbo, 1965.

55. Ernst Cassirer.

Kant, vida y obra.

México, Ed. Fce, 1978.

56. Herbert Marcuse.

Cultura y sociedad.

Ed, Sur, Buenos Aires, 1970.

57. Umberto Cerroni.

Introducción al pensamiento político.

México, Ed. Siglo XXI, 1974.

58. Jean Paul Sartre.

Los intelectuales y la política.

México, Ed. Siglo XXI, 1975.

59. Martín Heidegger.

El ser y el tiempo.

México, Ed. Fce, 1974.

60. Martín Heidegger.

La fenomenología del espíritu de Hegel.

Ed. Alianza, Madrid, 1980.

61. Martín Heidegger.

La proposición del fundamento.

Ed. O dós, Barcelona, 1991.

62. Risieri Frondizi.

¿Qué son los valores?.

México, Ed. Fce, 1977.

63. Johannes Hessen.

Teoría del conocimiento.

México, Ed. Mexicanos unidos, 1976.

64. Platón.

Diálogos.

México, Ed. Porrúa, 1981.

65. León Festinger.

Los métodos de investigación en las ciencias sociales.

Ed. Paidós, Buenos Aires, 1953.

66. Georg Lukács.

Historia y consciencia de clase.

México, Ed. Grijalbo, 1975.

67. Umberto Cerroni.

Marx y el derecho moderno.

México, Ed. Grijalbo, 1975.

68. Georg Lukács.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.

México, Ed. Grijalbo, 1975.

69. Aristóteles.

Metafísica.

Ed. Espasa calpe, Madrid, 1972.

70. Oran R. Young.

Sistemas de ciencia política.

México, Ed. Fce, 1972.

71. Dieter Henrich.

Hegel en su contexto.

Ed. Monte Avila, Caracas, 1990.

72. Jacques D'Hondt.

Hegel y el pensamiento moderno.

México, Ed. Siglo XXI, 1973.

73. Denis Rosenfield.

Política y libertad.

México, Ed. Fce, 1988.

74. B. Bourgeois.

El pensamiento político de Hegel.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

75. Klaus von Beyme.

Teoría política del siglo XX.

Ed. Alianza, Madrid, 1991.

76. Anthony Guiddens y otros.

Habermas y la modernidad.

Ed. Cátedra, Madrid, 1988.

77. Kurt Lisser.

El concepto de derecho en Kant.

México, Ed. UNAM, 1959.

78. Lucien Goldmann.

Introducción a la filosofía de Kant.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

79. Paul G. Notorp.

Kant y la escuela de Marburgo.

México, Ed. UNAM, 1956.

80. Justus Hartrack.

La teoría del conocimiento.

Ed. Cátedra, Madrid, 1984.

81. August Messer.

De Kant a Hegel.

Madrid, Ed. Espasa calpe, 1974.

82. Bertrand Russell.

Fundamentos de filosofía.

Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1975.

83. Lucio Colletti.

El marxismo y Hegel.

México, Ed. Grijalbo, 1977.

84. John Rawls.

Teoría de la justicia.

México, Ed. Fce, 1979.

85. Alf Ross.

Hacia una ciencia realista del derecho.

Ed. Perrot, Buenos Aires, 1961.

86. Reuben Osborn.

Marxismo y psicoanálisis.

Ed. Península, Barcelona, 1969.

87. Carlos Marx.

El Capital.

México, Ed. Fce, 1974.

88. Adam Schaff.

Estructuralismo y marxismo.

México, Ed. Grijalbo, 1973.

89. Hendrik M. Ruitenbeek.

Psicoanálisis y ciencias sociales.

México, Ed. Fce, 1973.

90. Jacques Derrida.

Espectros de Marx.

Ed. Trotta, Madrid, 1995.

91. Richard Wisser.

Martín Heidegger habla.

Ed, Studium, Barcelona, 1971.

92. Giorgio Del Vecchio.

Historia de la filosofía del derecho.

Ed. Bosch, Barcelona, 1964.

93. Leo Strauss.

¿Qué es la filosofía política?.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1970.

94. Hans G. Gadamer.

La herencia de Europa.

Ed. Península, Barcelona, 1990.

95. Rudiger Safranski.

Martín Heidegger y su tiempo.

Ed. Tusquets, Barcelona, 1977.

96. Albrecht Wellmer.

Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad.

Ed. Visot, España, 1993.

97. Georg Simmel.

Sobre la aventura.

Ed. Península, Barcelona, 1988.

98. Jean Paul Sartre.

Los intelectuales y la política.

México, Ed. Siglo XXI, 1975.

99. Ludwing Feuerbach.

La esencia del cristianismo.

Ed. Claridad, Buenos Aires, 1941.

100. René Schreier.

Heidegger.

Ed. Edal, Madrid, 1981.

101. Ben Ami Scharfstein.

Los filósofos y sus vidas.

Ed. Cátedra, Madrid, 1980.