

Ref
11



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE ECONOMIA

**RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y ECONOMIA
CAPITALISTA
(PRESENTACION DE UN DEBATE)**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN ECONOMIA
P R E S E N T A
LUIS ANAYA MERCHANT

MEXICO D. F.

AGOSTO 1989

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

Contenido

Introducción	1
1. EL CONTEXTO HISTORICO-INTELLECTUAL	8
2. LAS PERSPECTIVAS DE LA TEORIA CRITICA DE JURGEN HABERMAS	20
3. LA CRITICA DE KOFLER A LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y LOS PROBLEMAS DE LA "COACCION TECNICO-OBJETIVA"	40
apartado 1 Concepción filosófica y sociológica	42
apartado 2 Inteligencia, burocracia y minoría selección en la sociedad tecnológica	47
apartado 3 La imagen ideológica de conjunto de la sociedad tecnológica	53
apartado 4 El problema de la racionalidad tecnológica	56
apartado 5 Acumulación originaria y coacción tecnológica objetiva	71
4. CONCLUSIONES	75
apartado 1 A modo de recapitulación	75
apartado 2 El problema de la periodización histórica de la economía propiamente capitalista (Dimensión temporal y capitalismo)	81
apartado 3 Legitimación y Estado "tardoburgués"	99
apartado 4 Una relación posible entre nihilismo y razón técnica	107
Bibliografía	111

"La necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar".

Bolívar Echeverría

INTRODUCCION

El objeto de este ensayo es el análisis de la relación entre la "racionalidad tecnológica" y la economía capitalista. Este problema representa la preocupación más general de mi trabajo.

El objeto de investigación podría ser señalado, más específicamente, en los siguientes términos: tratará el problema de la irracionalidad de la ciencia y técnica capitalistas en tanto productos genuinos de una racionalidad que se autocalifica de científica. Sin embargo ésta problemática relación no será abordada directamente, es decir, temáticamente, sino que será abordada mediante un debate de posiciones teóricas. No la trataré de manera directa, sino que la aprehenderé por la vía de la exposición del debate que Leo Kofler desato contra Jürgen Habermas. Media pues, la reflexión de todo el ensayo, la presentación de las posturas de ambos autores, el avisoramiento de sus límites, el alcance de sus logros, etc.

A continuación advierto de los alcances que se pueden esperar de mi exposición. Estas prevenciones contribuyen, además, a la mejor delimitación del objeto de mi preocupación, así como al señalamiento de algunos obstáculos que surgen a quien intenta reflexionarlo.

El primer obstáculo o límite lo plantea la complejidad del tema: la apropiación cognoscitiva de una dinámica, la capitalista, que aparece como irracional, añado, y que genera irracionalidad. El afrontamiento directo de éste problema requiere un grado de esclarecimiento muy elevado del mismo y de muchos de los que de él se derivan. Por tales obstáculos elegí la vía ya señalada, restringiendo, en consecuencia, el abordamiento del problema al tratamiento que le dan Kofler y Habermas. Por otra parte, ofrezco en este espacio así como en el siguiente capítulo razones que apoyan la elección de autores que he hecho.

Hablar de los alcances de un trabajo es, simultáneamente, hablar de su importancia. Y si bien, la importancia aparece primeramente como jugándose en torno a preocupaciones individuales también lo hace alrededor de preocupaciones y

necesidades sociales (esto es así, porque el individuo solo alcanza tal rango -el de ser individuo- en el seno del contacto social). Así, el para que investigar y exponer ese investigado no puede desligarse de las preocupaciones y las necesidades sociales. Para fines de metodología cognoscitiva el reconocimiento del para que orilla, al sujeto que pretende conocer, a la definición de la relación que se entablará con lo que se quiere conocer. (1) En el reconocimiento del para que conocer no sólo se habla de la importancia social del conocimiento, sino que también se apunta a definir la intención de tal interés. Esto es, se apunta a delimitar la intencionalidad del conocimiento.

Por tales motivos considero pertinente explicar de manera breve las intenciones que recorrieron la investigación y las que recorrieron la exposición. Esperando que con ello se contribuya a su mejor comprensión y a su vez a una reflexión más profunda del objeto investigado.

Entre las preocupaciones de la investigación señalo: a) El interés de esclarecimiento personal de la dialéctica entre racionalidad e irracionalidad. b) La profundización a través de ésta temática en las obras de Habermas y Kofler. c) El interés por reflexionar más detenidamente la importancia que Marx le confiere a la Historia Crítica de la Tecnología para el estudio del desarrollo capitalista.

Algunas intenciones de la exposición son: a) El hacer accesible al lector "las virtudes y los defectos" que entreveo en las obras de Habermas y Kofler sin falsorías (lo cual es fácil debido a su complejidad). b) La esperanza de que con este trabajo no sólo se aliente a la mayor profundización de los problemas que no se cierran aquí, sino que, además, contribuya a la activación de las potencialidades revolucionarias que se gestan y desarrollan en el seno de la sociedad capitalista.

(1) Sobre la definición de la relación de conocimiento, Cfr. Félix Covarrubias, "El conocimiento potenciador de los procesos sociales", pp. 23-42. El autor reflexiona desde una postura dialéctica crítica, que busco recuperar: el qué, el cómo y el para que del conocimiento activador de los procesos sociales.

En el orden del índice se pueden observar los distintos grados de complejidad de la exposición. En el primer capítulo se presentan, además de algunos problemas históricos generales, los distintos ángulos por los que se acercan nuestros dos autores ostelares al objeto general investigado. Los capítulos segundo y tercero hacen una exégesis de los textos que utilizó de Habermas y Kofler. En el capítulo cuarto discute conjuntamente las posiciones de ambos autores. Intento ahí mostrar sus logros y retrocesos, así como la dirección a la que apuntan sus investigaciones y el atender más detenidamente algunos problemas medulares del debate que coadyuvan a la mejor comprensión del desarrollo actual de la sociedad capitalista.

Para facilitar la lectura del trabajo presento de manera muy general tres puntos que son recurrentes en todo el texto.

§1

Sobre la ciencia y la técnica en general y en su relación durante la Historia capitalista.

La Historia de la técnica puede ser dividida, *latu sensu*, en el análisis de las técnicas corporales y las instrumentales.

Marcel Mauss reflexionando primordialmente a las primeras define a la técnica como: "todo acto tradicional eficaz". (1) Esta definición le permite disolver el error común de considerar que sólo existe técnica si hay entre el hombre y la naturaleza un instrumento externo. Así para Mauss, el objeto más directo que tiene el hombre para dominar es su propio cuerpo. En este dominio tiene primacía la instrucción social sobre la herencia genética y es así, porque no puede haber técnica si no hay una tradición cultural que la transmita. Por esto él insiste en reflexionar "la idea de la naturaleza social del *habitus*". Esta palabra latina, sostiene, expresa "mucho mejor que *costumbre*, el *exis*, lo *adquirido* y la *facultad* de Aristóteles". (2)

(1) Marcel Mauss, *Técnicas y movimientos corporales*, pp. 337 y ss. Mauss estudia el "exis" de las técnicas, entre otras cosas, para diferenciar los "actos morales" (en los que se incluyen los mágicos) de los actos tradicionales.

(2) *Ibidem*.

Si la técnica es adquirida por el cultivamiento social de una facultad orgánica, entonces, no existe una "forma natural" de desarrollarse de las técnicas, sino más bien cada sociedad tendría su propia forma de desarrollar técnicas.

La transmisión de las técnicas corporales conlleva un mayor decantamiento de los lenguajes sociales, por supuesto los "gestos" corporales ya implican la comunicación de un lenguaje, o en la situación de los albores del hombre un proto-lenguaje.

Con la producción de utensilios se depura la comunicación humana. Esta mejor comunicación también posibilita el perfeccionamiento en la producción de utensilios. Pues la fabricación de instrumentos no solamente tiene un sentido técnico, el de progresar en el dominio de la naturaleza, sino que también tiene un sentido simbólico-social. Esto es así porque al transformar los objetos naturales en instrumentos, estos ya no son simples objetos, sino que son objetos cargados de significación social.

Igualmente el perfeccionamiento del lenguaje humano trae consigo la posibilidad de ofrecer mejores "instrumentos" al pensamiento para meditar la realidad. La razón de esto es sencilla: hablar no es una operación puramente vocal, también es una operación mental. Se trata de una operación mediada por el pensamiento tal y como lo son las operaciones productivas.

El concepto de ciencia alude a un conocimiento que razona la necesidad por la que ocurren los fenómenos. Por supuesto, el desarrollo de la técnica es una de las determinaciones involucradas en el desarrollo del saber. La técnica funda y genera, por así decirlo, inconcientemente, a la ciencia, en contraposición, la ciencia cuando genera técnica lo hace concientemente. Si el primer camino es de naturaleza errática, más plagado de altibajos que el segundo camino no se debe simplemente a la empiria con que se desarrolle la técnica pues a su trabadura e inconstancia contribuyen muchos problemas más.

La gestación de la producción capitalista batalla por disolver muchas de esas trabaduras, pero impone otras. Su desarrollo implica la disolución de los criterios concretos que guaban la reproducción de la riqueza social, así como la sustitución-imposición de criterios exclusivamente mercantiles. En la historia capitalista todo se realiza

con la finalidad ^a de valorizar una suma de dinero lanzada a la producción. Si a esa suma de valor inicial o capital inicial no se le extrae al final del ciclo reproductivo una suma extra de valor (plusvalor), es decir, si no es valorizada, la producción capitalista se estanca. Obtener el plusvalor es lo que interesa al productor capitalista. Obtenerlo implica competir con el resto de los capitales privados. La competencia estriba en disminuir los costos de la producción y en incrementar la explotación de plusvalor. Esto significa, *latu sensu*: racionalizar la producción en términos capitalistas

Incrementar, en resumen, la productividad en vistas a obtener mayores ganancias es el objetivo que centra la actuación capitalista y el medio privilegiado para lograrlo es la innovación tecnológica conciente. Se trata de una innovación desenfrenada. (3) Se trata de un deseo irreflexivo de innovar que no se detiene aunque el precio de su afán de progreso sea el sinsentido de la vida humana. Pues su progresismo se paga con la ruina de los hombres y la destrucción del planeta que habitan. La degradación del hombre y la naturaleza son consecuencias accesorias que acompañan la "lógica" de la producción capitalista.

§2

La racionalidad tecnológica como ideología .

Por ideología podemos entender, *latu sensu*, un sistema de representaciones mentales que convalida el funcionamiento de una organización social establecida. Se trata de una concepción general de una organización social, que fundamentalmente está dispuesta a integrarse al funcionamiento legal del sistema, reestableciéndolo. "Pero con tal inserción se opera una metamorfosis del sujeto en virtud del cual se abstrae su propia subjetividad, y se convierte en objeto y elemento del sistema" (4)

(3) Sin embargo la técnica y la ciencia no se desarrollan "sobre ruedas" en la producción capitalista. El desempleo, la sobreproducción, la sobrepoblación relativa, la tendencia decreciente de la cuota de ganancia, etc., fundados en el caos primordial de la fragmentación social, de la descomposición de la sociedad como comunidad de propietarios privados; impiden que su desarrollo sea sistemático.

(4) Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 105 y ss.

La ideología no es, sin embargo, un mundo ideático absolutamente falso, digamos, falso en todas sus apreciaciones de la realidad, sino que implica un "claroscuro" mental que revela-oscurece la percepción de lo real y que finalmente lo deforma, posibilitando la estabilidad y continuación del sistema predominante convalidándolo como "natural".

La racionalidad tecnológica es la ideología del período capitalista propiamente dicho. La razón técnica se relaciona con cualquier ideología en su acriticidad respecto del sistema que la gestó y al cual legitima. Ella, no obstante, tiene ciertas peculiaridades que problematizan reconocerla como una ideología más, pues, a diferencia de otras ideologías, se cobija en el formalismo matemático y en las prácticas sociales cientificistas.

§3

Hacia qué es Racionalidad.

En términos generales racionalidad es cualquier modo de conocer la realidad.

Ese conocer se expresa como discurso que versa sobre el funcionamiento de la realidad. El modo de conocer es, en cambio, la forma de traducir lo real a lo real-pensado. Todo éste proceso ocurre de manera conciente, aunque el pensamiento pueda tener varios grados de conciencia respecto de sí mismo, que implican diversas maneras de integrarse. En ésta perspectiva serían dos cosas diferentes el relacionarse en términos de apropiación cognoscitiva con el objeto y la congruencia con que está integrado el pensamiento. Una cosa sería la relación de aprehensión cognoscitiva entablada con el objeto (el cual tiene, además, su propia estructura) y otra cosa sería el orden que en su interior tiene el pensamiento que intenta captar al objeto de conocimiento.

Para Hegel, quien se enfrentó ardua y fructíferamente con este problema, lo real y lo racional son términos intercambiables, así: "todo lo real es racional y todo lo racional es real". Para su crítico Marx esto no es así, sino más bien: "todo lo real es racional, pero no todo lo racional es real". Con ésta inversión, de apariencia sencilla, no se confunde a lo real con lo racional, con lo cual además de afirmar la irreductibilidad del ser al saber, se reconoce la unidad de lo real y lo racional sin perder de vista su especificidad.

El saber no puede aspirar a conocer todas las determinaciones del

Ser, pues éste cambia. Ante la finitud del ser (hombre), que persigue Saber, se encuentra la Infinitud del Ser (realidad), que transcurre desde siempre. Las pretensiones del saber dialéctico no se detienen ante la orgullosa resistencia de la intranquila realidad. La relación entre lo finito y lo infinito o de lo particular y lo general, sólo puede ser captada por el pensamiento mediante el cambio. El cambio, la mudanza de las cosas, sólo puede comprenderse utilizando como eje del pensar la contradicción existente entre ambos polos. La dialéctica es la respuesta del pensamiento humano al movimiento del Ser.

La dialéctica se plantea, en primer término, como un instrumento que permite aprehender la realidad como un todo articulado-articulándose. Pero la dialéctica no puede ser mera epistemología que mira hacia el exterior del sujeto cognoscente, sino que dada la complejidad de su método de conocimiento, el sujeto se ve inclinado a voltear la mirada hacia la intimidad de su modo de pensar.

La razón dialéctica crítica reconoce la necesidad de distinguir la no correspondencia necesaria entre la estructura de lo real y la estructura del conocimiento tomada en términos globales. Reconoce así mismo la complejidad de la relación entre lo epistemológico y lo lógico: esto es, entre el método de conocimiento y la forma como se organiza internamente el pensamiento. No reconocer su distinción y especificidad redundaría en confusiones que no podrían ser resueltas aunque se pensase en función de la teoría de los contrarios, esto es, aunque todo fuese relacionado "distécticamente". Así aunque la congruencia de un pensamiento se funde en la contradicción no existen garantías suficientes para que ese pensamiento de cuenta cabal de la realidad.

Diferenciada la estructura del Ser respecto del Saber y reconociendo que el primero no es reducible al segundo se debe señalar que no obstante existir, por decirlo así, una primacía del Ser, esta no implica (y mucho menos en la razón dialéctica crítica) que lo racional se halle subordinado a lo real. Con lo cual la razón dialéctica crítica no sólo abre posibilidades al pensar, sino que también afirma la incidencia de su actividad libertaria en lo real.

CAPITULO I

EL CONTEXTO HISTORICO-INTELLECTUAL

La pretensión central de este preámbulo es la de bosquejar el contexto histórico e intelectual que influye en la obra de nuestros dos autores estelares. Igualmente presentare como se ligan a la tematica que investigo.

Los textos que directamente trataré de Kofler y Habermas se pueden ubicar temporalmente en la segunda mitad de la década de los años 60. (1) Sus biografías personales se ven marcadas por la experiencia directa de la 2ª guerra mundial y en el caso de Kofler (nacido en Polonia en 1907 y posteriormente nacionalizado alemán) incluso por la 1ª guerra mundial.

Ciertamente -e.g., en virtud de su cercanía en el tiempo, de la dificultad misma de lo abordado, etc.- las obras, en general, de Habermas y Kofler encuentran restringida su difusión al ámbito de los recintos universitarios. Pese a que sus teorías tienen, por decirlo así, una escasa influencia cuantitativa, ellas, no obstante, guían la actuación, y no sólo la teórica, de los grupos de opinión autorizada que las estudian. La recepción de sus obras como las de cualquier otro pensador, por las causas que se quiera, tienen sus altibajos y hoy e.g., la importancia de incluir la obra de Kofler dentro de este debate parece no provenir de las virtudes que pueda tener ella misma, sino de la enorme popularidad que está alcanzando la de Habermas entre los círculos académicos, políticos, etc.

Convenga señalar dos cosas: 1º Se afirma que Jürgen Habermas no es adscribible a la "Escuela de Frankfurt" (la cual es la corriente del pensamiento en la que usualmente es inscrito), pues, se sostiene: su obra se ha apartado fundamentalmente de las intenciones originarias perseguidas por los fundadores de dicha institución de investigación social. 2º Que por no ser mi intención hacer un estudio biográfico de Habermas (ni de Kofler), ni una historia de la "Escuela de Frankfurt" y que por ser gigantesca la variedad e incluso contraposición de ideas

(1) El ensayo de Habermas del cual centralmente se ocuparé: Ciencia y técnica como ideología, fue publicado en Alemania en julio de 1968. Si bien el libro que trato de Kofler: La racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío, fue publicado en su original alemán en 1971, tenemos noticias explícitas desde 1966 de su elaboración, cfr., Kofler, Holz, Abendroth, Conversaciones con Lukács, p. 70.

dentro de ésta "Escuela", estoy orillado a tratar su mutua vinculación en términos generales y a utilizar criterios holgados en la interconexión de elementos ideológicos, orientaciones y puntos de apoyo comunes entre los representantes de ésta tradición. Así como a señalar que mi trabajo se restringe exclusivamente a la polémica que desata Leo Kofler contra Jürgen Habermas. (2)

El nacimiento de la "Escuela de Frankfurt" se remonta a los años 20. Como se sabe, estos años están envueltos dentro de la gran guerra europea de 1914-18. Ésta guerra antes de ser causa de males fue resumen de crisis. Fue producto de que el modo de producción capitalista alcanzará cierta madurez (3) en el suelo europeo, pero también fue resultado de la inmadurez de las clases revolucionarias.

Desde el siglo pasado el movimiento socialista había cuestionado los movimientos espontaneistas y se había encaminado por el esfuerzo mediato, pausadamente sucesivo y arduo de estructurarse para alterar en su esencia al limitado pseudoproyecto de socialidad y universalización capitalista por uno dotado de auténtico sentido comunitario. Pero nada es más lento y a veces incierto que los comienzos, así: "A comienzos del siglo (XX) los socialistas, más por convicción de principios e inocencia histórica que por una conciencia alcanzada científicamente, tendían a considerar que el carácter de la clase proletaria y de su acción era primariamente internacional y sólo secundariamente nacional. Apartir de los años treinta por el contrario -y pese, o mejor, a causa de la existencia de la IIIª Internacional (1921-43)- para los socialistas es natural concebir a la clase obrera como una fuerza circunscrita básicamente a los límites de su estado nacional y que sólo derivada e indirectamente amplía sus márgenes de acción hasta alcanzar una presencia internacional. Entre el primer momento y el segundo está la experiencia de una gran catástrofe del movimiento obrero y su organización: la quiebra interna de la internacional socialista

(2) En su texto, Kofler sostiene que el "hilo" que une a toda la "Escuela de Frankfurt", es el de la racionalidad tecnológica. Él se ocupa de interconectar a los frankfurtianos descollantes, aunque debata centralmente con Adorno, Marcuse y Habermas, por mi parte sólo he intentado profundizar en éste último.

(3) Sobre el cómo se constituye la forma de reproducción capitalista en potencia social y antisocial a la vez, y para situar el lugar clave que dentro de ésta dinámica desgarrante tienen las "fuerzas productivas destructivas" capitalistas en las cuales se conserva superado el sello de limitación de las sociedades de escasez precapitalistas. Cfr., Jorge Veraza, Carlos Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida.

ante el embate de la ola de nacionalismo chovinista que se abatió sobre las distintas componentes nacionales de la clase obrera europea en vísperas de la gran guerra europea de 1914-18. Pero la pérdida de la inocencia histórica que distingue a la segunda actitud de los socialistas no equivale a la confirmación de una conciencia clara sobre la relación entre internacionalismo y nacionalismo en la clase obrera. La experiencia de su división y ajenidad nacionales fue traumática. Y lejos de ser compensada por otras de signo positivo, se repitió varias veces, en circunstancias diferentes y cada vez más complejas."(4)

Si ya antes de la gran guerra europea del 14-18 la producción capitalista extendía sus tentáculos allende el suelo europeo, con dicha guerra daría un salto decisivo, de su ya cuestionada medida europea hacia una medida espacialmente mayor y lograría con ello su consolidación como el modo de producción predominante. Las resistencias, las reticencias de otras formas de producción que con él cohabitan en el tiempo, serían superadas específicamente. Este proceso de "aculturación" tiene una característica que lo distingue de otros procesos similares del pasado. Las civilizaciones precapitalistas no pueden abstraerse de los logros de la producción capitalista y ésta no puede retrotraerse de ellos. Los cambios que acompañan su nacimiento se dan en todos los planos: técnico, demográfico, ecológico, científico, político, militar, etc. Sin embargo, es plausible afirmar: nada cambia con mayor lentitud que las maneras colectivas de pensar.(5) Efectivamente en la "Historia de las mentalidades" no se registran cambios repentinos en los sistemas de valores. Los procesos de aculturación suponen alteraciones en la forma de valorar la vida. Empero, esas alteraciones no son totales, ni son rápidas. Las civilizaciones contrarrestan de mil maneras la penetración de culturas extrañas. Estas pugnas entre civilizaciones se agravan cuando su disputa es contra "la civilización capitalista". (6)

(4) Cfr., Bolívar Echeverría, "Rosa Luxemburgo: Espontaneidad revolucionaria e internacionalismo".

(5) Jacques Le Goff, "Las mentalidades: una historia ambigua".

(6) ¿Se puede hablar hoy, de una sola "civilización" (la civilización capitalista) que se extiende por todo el mundo y que repite sus patrones de conducta, sus preferencias, sus rechazos, etc. O se puede todavía continuar hablando en plural de las civilizaciones, con sus distintos gustos, tradiciones, etc.? Se puede encontrar más claramente expuesta esta problemática en, Fernand Braudel: Las civilizaciones actuales. Braudel obviamente, se inclina a hablar en plural. También claro está, pese a los pluralismos civilizatorios él afirma su infección capitalista.

Independientemente de atender el entremezclamiento de lo moderno europeo-capitalista y las formas civilizatorias precapitalistas, me interesa resaltar el hecho de que

Durante el siglo XX la dinámica capitalista de integración cultural se ha recrudecido. La violencia de su aculturación se vio agravada aun mas por el momentaneo fracaso del proyecto de fraternidad socialista que lentamente venia construyendo la clase obrera europea. Fracaso ocurrido cuando ella, lejos de reconocerse como clase conciente de si, voluntariamente dispuesta para la transformación de su presente, se entregó a la lucha fratricida.

Marx sabia que sólo con la superación de las sociedades capitalistas avanzadas, se podia erigir una sociedad calificable de socialista, tanto en esos centros de progreso, como en el espacio periférico de su dominación.(7) Cualquyer intento que no atravesase por esa negacion resultaria vano. Sin importar lo noble y auténticas que fueran sus intenciones originarias, éstas serian al fin y al cabo perversamente deformadas por el atraso social propio de esas zonas, así como por el castigo de aislamiento que traeria su onconmiabile pero, hasta cierto punto, ingenua rebeldia histórica. Esas zonas serian lentamente reabsorbidas a la enajenada dinámica mundializadora capitalista, ya fuera por la via de la lucha bélica, o por la no menos violenta lucha económica, más lenta si, pero mas segura, también.

El desmoronamiento de la internacional socialista, la gran guerra europea, la aparición de nuevos procesos de trabajo tales como el taylorismo y el fordismo, la revolución rusa de 1917, alimentan y son retroalimentados por la turbulenta confusión intelectual que sacude a Europa en los albores de este siglo, sobretodo en lo que concierne a las disciplinas humanísticas. En aquel entonces las teorías se eclipsaban y resplandecían repentinamente. Lentamente son remozadas las obras de los grandes pensadores. Resurge la filosofía de Kant, Nietzche, Schopenhauer, Hegel e igualmente la de su opositor Kierkegaard. La teoría de Marx sobrevivió la transición del siglo XIX al XX grisáceamente. Sobrevivió si, pero opacada, impugnada desde su presunto interior (e.g., por el revisionismo reformista de Eduard Bernstein) (8), como desde el exterior (e.g., por continuadores de la

éstas se sumergen con todos sus principios civilizatorios en una crisis profunda al contactarse con lo capitalista que cuestiona letalmente su reproducción y que a cambio no compensa positivamente su intrusión, sino que reinstala artificialmente la relación de desgarramiento entre hombres y naturaleza y consecuentemente, de los hombres entre si.

(7) Cfr. Karl Marx, *El programa de la comuna rural rusa*.

(8) Cfr. Bolívar Echeverría, op. cit. Luxemburgo crítica y denota la degeneración que implica la teoría y práctica bersteinianas para el movimiento internacionalista.

obra de Kanti (9) y por positivistas como Durkheim (10), etc.). Es precisamente en medio de este mundo de caos y desconcierto que nació la "teoría crítica de Frankfurt" y en idénticas circunstancias nace la obra de Georg Lukács y Max Auler quienes incidían directamente en la formación de Leo Kofler.

Los orígenes de la "Escuela de Frankfurt" se entroncan inicialmente con la intención de recuperar y desarrollar el pensamiento de Karl Marx en vistas a potenciar la lucha anticapitalista.(11) El primer sientido del que brotaría el proyecto de crear esta "escuela" fue un seminario de discusión en el que se encontraron representantes de diversas tendencias marxistas. El promotor de dicha reunión, que se organizó bajo el calificativo de: "Primera semana de trabajo marxista", fue Felix Weil.(12) Weil concebía la esperanza "de que las tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo "puro" o "verdadero".(13) La reunión ocurrió el verano de 1922 en Ilmenau Turingia. Entre los intelectuales reunidos figuraban: Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, entre otros.

De esa "primera semana de trabajo marxista", nacería en Weil la idea de crear "un instituto más permanente".(14) La labor de cristalizar el proyecto de formación de un "Instituto de investigación social" será encabezada por Weil y Pollock, Korsch y

(9) Cfr. Jean Paul Sartre, Cuestiones de Método, en Crítica de la razón dialéctica.

(10) Cfr. Andrés BARRERA, "La sociología de Durkheim contra el materialismo histórico".

(11) La afirmación de George Friedman (cfr. La filosofía de la escuela de Frankfurt, p.29), respecto a que: "Es una convención intelectual afirmar que la escuela de Frankfurt es marxista. La interpretación no es del todo incorrecta, pero si superficial hasta el punto de resultar equivocada. Las verdaderas raíces de la escuela de Frankfurt se encontraran en el conjunto del pensamiento antiburgués que surge durante el siglo XIX". Es una afirmación que desafortunadamente está sesgada por referirse al pasado hablando en tiempo presente. Al margen de esto y de que la afirmación hecha en presente sea válida, el libro de Friedman constata el hervidero de ideas que presenció el nacimiento de la escuela, que el apologetiza. Por otra parte, su concepto de lo antiburgués es deplorable, aquí considera, entre otros puntos, que el más grande opositor del burgués (que no de, lo burgués, que además nunca define) no es la clase trabajadora, sino el intelectual -él cual, nos dice, es hijo de burgueses-. Se trata, además, de un intelectual que no emerge de la efervescencia de la lucha de clases.

(12) Felix J. Weil nació en Buenos Aires, Argentina, en 1896 y estudió en Frankfurt desde niño. Obtuvo un doctorado en ciencias políticas. Korsch fue quien despertó "su interés por el marxismo". Cfr. Martin Jay, La inauguración dialéctica, p.28.

(13) Ibidem. Carta de Weil a P. Brines.

(14) Cfr. op. cit. p.29.

Lukács no participaron en este proyecto. Pollock cuya tesis doctoral de economía versa sobre la "Teoría monetaria de Marx", conocido hacia 1917 y Max Horkheimer quien después sería la figura central del Instituto. Horkheimer, que estudio bajo la dirección de Hans Cornelius, escribió una tesis sobre Kant para doctorarse y tres años después (1925) para ser habilitado como "Privatdozent" volvió a escribir sobre Kant. Sin embargo, Horkheimer no ocupó la dirección sino después de dos antecesores y un interinato de Pollock: 1º Kurt Albert Gerlach, economista de la escuela superior de Aachen, quien compartía "con los fundadores del Instituto una antipatía estética y política por la sociedad burguesa".(15) 2º Carl Grünberg, abogado de carrera, dedicó sus esfuerzos dentro del Instituto a escribir sobre la "Historia del socialismo y el movimiento obrero". Es conocido como "el padre del marxismo austriaco... en la medida en que los representantes del marxismo austriaco eran sus estudiantes tal es el caso de Max Adler y Max Beer en la Universidad de Viena, pero no en el sentido de que el propio Grünberg pueda contarse entre los marxistas austriacos".(16) Quepa señalar, que en el interin del nombramiento de Grünberg, por la repentina muerte de Gerlach, Weil en su búsqueda del nuevo director ofreció este puesto al erudito biógrafo de Engels, Gustav Mayer. "Pero las negociaciones fracasaron, como recuerda Mayer, por las demandas formuladas por Weil -a quien más tarde Mayer desestimaría como un Edelkommunist-, de control total sobre la vida intelectual del Institut".(17) Otra figura central del instituto fue Theodor Adorno. Él conoció la obra de Kant bajo la influencia de Cornelius, como Horkheimer. Tenía 28 años (1931) cuando escribió su "Habilitationsschrift" sobre la estética de Kierkegaard dirigido por Paul Tillich.

Otros hombres célebres de la "Teoría crítica" son: Wittfogel quien también realizó estudios sobre estética, pero destacó por sus estudios sobre la sociedad china. Leo Löwenthal se doctoró en filosofía con una tesis sobre Franz von Bader. Fue él quien introdujo a Erich Fromm al Instituto hacia 1930. Otro miembro importante es Henrik Grossmann,

(15) Cfr. op. cit. p.33.

(16) Cfr. op. cit. p.35.

(17) Cfr. op. cit. p.34.

nacido en 1881 en Cracovia. "Estudio economía en Cracovia y Viena, en esta última ciudad con Böhm Bawerk".(18) Jav comenta: aunque participara durante 1926-27 en el Instituto su inclusión no se puede fechar sino hasta la década de los 40. Grossman sentía un entusiasmo acritico por la Unión soviética. Friedrich Pollock, el otro economista, debatió el concepto de trabajo productivo en Marx con Grossmann. Pollock hacia hincapié en la industria del servicio y por aqui sostenia que los planteamientos marxianos eran insuficientes para explicar este fenómeno. Pollock fue invitado por David Ryazanov a las celebraciones del 10º aniversario de la revolución rusa. Sus impresiones de la vida en el "socialismo" no fueron muy favorables, ésta menos entusiasta opinión de la URSS motivó nuevas discusiones con Grossman. A pesar de las acaloradas discusiones en la cupula del Instituto, sobre la situación rusa en el mundo capitalista, no fue "realmente hasta una década mas tarde(1937), después de los procesos de Moscu (purgas stalinianas) que Horkheimer y los demas con la única excepción de Grossmann abandonaron completamente la esperanza en la Unión Soviética".(19) Quizás algunos de "los demás" fueran: Herbet Marcuse (exalumno de Heidegger) y Walter Benjamin (influenciado por Heinrich Rickert, Ernst Bloch y Lukacs). Ellos ya colaboraban en ese tiempo en el Instituto y pueden ser contados como cimeros representantes de la "Teoría crítica".

Corresponde a la época que engloba la 2ª guerra mundial, que por lo demás es un periodo de exilio del Instituto en los EUA, la redacción de obras centrales por parte de los guias intelectuales de la "escuela". En terminos generales, las obras importantes de ese periodo de Adorno y Horkheimer (Minima moralia, de Adorno, Razón y autoconservación y Para una crítica de la razón instrumental, de Horkheimer) tratan temas comunes, que coincidían en el libro más ambicioso que escribieron conjuntamente: La dialéctica de la Ilustración.(20)

(18) Ibides.

(19) Ibides.

(20) En dicho texto se pretende criticar a toda la tradición del periodo de la Ilustración, sobre la base de su acriticidad respecto del progreso de la ciencia y la técnica. Simultáneamente denotan, que la racionalidad que juzga acriticamente los triunfos de la razón humana sobre la naturaleza afecta veladamente toda la historia de occidente, siendo ya perceptible aunque en mero esbozo en la épica griega, e.g., bajo la figura de Odiseo. Así, a juicio de estos autores, dicha racionalidad impera misticamente sobre la historia occidental. Horkheimer escribe el 23 de mayo de 1942 a Lowental: "La Ilustración aquí es idéntica al pensamiento burgués, más aun al

Los temas nucleares que ahí se tocaban serían desarrollados en afinidad y en modo varío por Marcuse (e.g., *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*) y un poco más tardíamente de un modo que quiso ser más diverso por las nuevas generaciones del Instituto, aquí podemos mencionar a Alfred Schmidt (e.g., *El concepto de naturaleza en Marx*) y desde luego a Habermas. Así, e.g., *Ciencia y técnica como ideología*, anuncia en su prólogo que ahí se realizará una "confrontación con la tesis desarrollada por Marcuse", según la cual: "La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas- se convierte en una traba para la liberalización, se convierte en instrumentalización del hombre".(21) Habermas se liga (y no sólo teóricamente, sino también formalmente) con la escuela frankfurtiana, al tiempo que quiere tener una posición propia, tratarlo a él es importante en la medida que busca trascender lo realizado por sus predecesores. Así pues, "Habermas guarda una compleja relación de continuidad y ruptura con la Escuela de Frankfurt".(22)

Como fue señalado arriba, Habermas recupera la crítica a la razón técnica que había sido planteada por Adorno, Horkheimer y Marcuse.(22)

pensamiento en general, ya que hablando con propiedad no existe otro pensamiento que el de las ciudades". Cfr. op. cit., p.47. Así pues, para ellos, el avance del pensamiento occidental se correspondió, en trazos generales, con el avance de la ya mencionada acriticidad apotéctica para con el dominio tecnológico de la naturaleza. Horkheimer y Adorno en contraposición, plantean de fondo una desconfianza profunda respecto de las tan aplaudidas conquistas de la razón humana. Estas, les parecían a ellos conllevar acciones regresivas quizá más considerables que sus efectos benéficos. El subyugamiento humano de la naturaleza, no hacia sino -como por "maldición" de la naturaleza- conducir a una exacerbada relación de represión entre los hombres. "La maldición del progreso incontenible es la regresión incontenible", llegan a afirmar ellos. La lejana conclusión que veían a estos conflictos residía en la resolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza. Se trataba, primero, de reconciliarse con la naturaleza. Por otra parte, conviene señalar que al menos en este texto, su pesimismo respecto de tal reconciliación es identificado con el concepto: crítica.

(21) Cfr. p.9.

(22) Cfr. Gabriel Vargas Lozano, "Perfil filosófico-político de J. Habermas". Vargas L. enumera otras "Influencias significativas", aparte de la Escuela de Frankfurt, en Habermas. Estas son:

"b) Pragmatismo norteamericano (Pierce, Dewey); filosofía lingüística (Wittgenstein, Searle, Austin); gramática generativa (Chomsky) y teorías jurídicas (Rawls).

c) Kant, Hegel, Schelling.

d) El psicoanálisis (Freud).

e) La epistemología genética (Piaget).

f) Sociología (Parsons, Weber).

g) Filosofía comunicativa (Apol).

h) Hermenéutica (Gadamer).

(23) A inicios de los años 50, Habermas "estaba fuertemente influido por la obra de Martin Heidegger" (Cfr. op. cit.). Es plausible que Habermas haya conocido ésta

En el capítulo siguiente observaremos su forma de recuperación y de discurrir de ella. En el capítulo final haré un balance de esta recuperación crítica y buscaré enlazarla con algunos planteamientos epistemológicos que subyacen en esa empresa. Este enlace, me parece, puede indicar horizontes por los que se aclare la importancia de su obra en su afán por fundamentar la racionalidad.

Si la herencia teórica de Habermas es de fácil rastreamiento, todo lo contrario ocurre con la de Kofler. Mencionar que fue alumno de Max Adler y que estuvo influenciado por Georg Lukács, es colocar su carrera en un terreno tristemente parco y ambiguo. Así, e.g., Historia y conciencia de clase (1922), obra clave de Lukács (24), influyó no solo a Kofler, influyó virtualmente a todo marxismo: al soviético, al que de fondo cuestionaba por no aplicar la crítica marxiana sobre sí mismo, al no-soviético por su anquilosamiento. La influencia de Lukács es observable en la obra de Kofler, a éste le interesa continuar, en el texto que de él abordare, una de las preocupaciones centrales y recurrentes en la obra de Lukács: la cerrada lucha ideológica que ofrece contra las teorías que identifica como promotoras del irracionalismo.

Tenemos a nuestra disposición un "documento" (25) en el que Kofler y Lukács manifiestan conjuntamente sus preocupaciones sobre el problema del irracionalismo y en particular sobre las peculiaridades de este en la sociedad moderna. Allí Kofler lo define de "espontáneo" y lo encuadra dentro de las masas de las sociedades de alto desarrollo industrial. Kofler sostiene que este peculiar irracionalismo constituye un fenómeno al que el "marxismo tradicional no le ha prestado atención ninguna". Cuando Kofler inquiere a Lukács sobre ésta problemática, parece querer obtener una reflexión, que sea una pista, para poder él a su vez profundizar sus reflexiones. Los planteamientos que hace Lukács son medulares para la comprensión del irracionalismo en la sociedad moderna y, además, proponen explícitamente aspectos desconocidos dentro de la obra de Marx. Estos aspectos Kofler no los alcanzó a estimar en toda su valía. Por supuesto esta afirmación sólo la podré demostrar cabalmente cuando finalice mi trabajo.

problemática a través del influjo de Heidegger.

(24) En esta obra, el prólogo de 1967, en donde Lukács condensa una autobiografía, al tiempo que hace un bosquejo de la Historia de su época en la que se ofrecen instructivos datos sobre Adler, a quién Lukács adscribe al neokantismo.

(25) Me refiero a: Conversaciones con Lukács. Utilizó el calificativo de documento para remitirme a ésta conversación grabada magnetofónicamente, diferenciándola de un texto de argumentación pulida. Es la misma denominación que le dan sus "coautores"

Lukács en su discusión con Kofler observa una "transformación" en el capitalismo. Esta transformación no implica, para Lukács, "que el capitalismo deje de ser capitalismo", o que "haya surgido un capitalismo popular".(26) Se trata más bien del paso que apresuradamente Lukács registra en la Historia: "trás la gran crisis de 1929"- de un capitalismo que explota a su clase obrera mediante la producción de plusvalor absoluto (caso en el cual, refiere Lukács: "la producción sólo es subsumida formalmente por el capital"), hacia un capitalismo que explota a su clase obrera a través de la plusvalía relativa (caso que refiere Lukács a: "la subsunción de la producción"). Esta transición significa para él - a pesar que niega la formación de un "capitalismo popular": "la posibilidad de incrementar la explotación a medida que el nivel de vida de los trabajadores se vaya elevando". En particular esta última afirmación es ambigua.(27) Así como las primeras afirmaciones señalan demasiado esquemática y desalentadamente la interconexión entre las teorías de la subsunción y del plusvalor dentro del corpus marxiano.(28) Se podría defender a Lukács esgrimiendo lo que ya esgrimió: se trata de una conversación que no reviste el pulimiento de una obra científica. No tengo por intención el sacar provecho de alguna supuesta ligereza, cometida en una disquisición, que no obstante, no es de ninguna manera ligera. Es mi intención, solamente el señalar que Lukács manifiesta un conocimiento demasiado general de la profundidad que encierra la vinculación de las dos teorías aludidas. Lukács, quien ya no tuvo tiempo para indagar en su compleja relación, quizá sea el primer marxista célebre que subraya su importancia para la comprensión del desarrollo capitalista.

Vemos textualmente lo que Lukács señala a Kofler: "...la explotación de la clase trabajadora se desplaza cada vez más acusadamente desde la posición de la explotación a través de la plusvalía absoluta hacia la explotación a través de la plusvalía relativa, lo cual significa la posibilidad de incrementar la explotación a medida que el nivel de vida de los trabajadores se vaya elevando. En los tiempos de Marx, esto no existía más que en ciertos

cuando indican en el prefacio: "No se trataba de alcanzar la precisión de un tratado científico, sino de buscar el valor documental de la explicación originaria".

(26) Cfr. op. cit. p.70.

(27) Su ambigüedad reside en que por un lado afirma que el capitalismo no deviene en régimen popular, mientras que por otro lado afirma, que el capitalismo "transformado" tenderá a elevar simultáneamente la explotación y el estándar de vida de los trabajadores, como si ambos fenómenos fuesen paralelos y complementarios.

(28) Para mayor profundización. B.Echeverría, "Clasificación del plusvalor".

no voy a decir que no se diera en absoluto-. A mi entender, Marx fue el primero en reconocer la existencia de la plusvalía relativa; pero -y esto es muy interesante- Marx dice en una parte aún no publicada de El Capital que, en el caso de la plusvalía absoluta, la producción queda subsumida al capital tan sólo formalmente, no surgiendo la subsunción de la producción bajo las categorías del capitalismo sino con la plusvalía relativa, la cual es propiamente la signatura de los tiempos actuales. Todos los problemas de que usted habla ahora salen a flote en este contexto. (subr. L.A.) El problema de la alienación en su conjunto adquiere una fisonomía totalmente nueva. Cuando Marx escribe los Manuscritos económico-filosóficos, la alienación de la clase trabajadora significaba de manera inmediata un trabajo degradante hasta un nivel poco menos que animal: así pues, la alienación era, hasta cierto punto, idéntica a la deshumanización, razón por la cual la lucha de clases se orientó, durante varios decenios, hacia la necesidad de garantizar para el trabajador el mínimo de la vida humana mediante sus reivindicaciones salariales y de jornada laboral. Los famosos tres ochos de la 2ª Internacional son síntoma de este tipo de lucha de clases. Actualmente, el problema se ha desplazado en cierto sentido: de todos modos, yo diría que sólo en cierto sentido". (29)

La indicación hecha por Lukács a Koffler -y que me permití subrayar-, marca un corte dentro de su argumentación. Hacia arriba se alcanza a divisar la imbricación en desarrollo de la subsunción capitalista y los métodos de extracción de plusvalía del capital. Hacia abajo, en cambio, Lukács titubea, primero a "en cierto sentido" afirmar "el desplazamiento de la enajenación", al sentido de su atenuamiento y en segundo término a justificar el reformismo de la 2ª Internacional.

Para Lukács el acortamiento de la jornada laboral y el consecuente ensanchamiento de el tiempo libre del trabajador que se presenció en el mundo occidental durante la 2ª guerra (Estado de bienestar -Welfare State-, se lo denominó) ofrecía "ya las primeras condiciones para una vida llena de sentido". Él consideraba necesario transformar la tecnología capitalista, pues ésta "tiene como objetivo el incremento del beneficio, siendo una consecuencia secundaria la reducción de la jornada laboral". A Lukács le parecía igualmente fundamental destruir la "manipulación" capitalista de las necesidades, convirtiendo las falsas necesidades en necesidades auténticas. Esta destrucción-conversión

(29) Cfr. op. cit. p.72 y ss.

tiene que promoverse mediante un "trabajo ideológico que demuestre como es que la manipulación no es omnipotente de principio".

Koffler asume ese "trabajo ideológico" como tarea propia. Es en la línea de esas propuestas lukacsianas que se constituye el texto de Koffler que aquí analizaré. Él encauza su esfuerzo desmitificador al análisis de la racionalidad tecnológica. En el capítulo III veremos como recorre el camino que hereda de Lukács. El capítulo final intentará probar la solidez de su crítica a los planteamientos habermasianos.

Por otra parte, sugiero no se lea en la intención que subtitula este largo ensayo, el sólo propósito de construir un diálogo dado, terminado. Quizá si éste fuese el objetivo de mi trabajo -o, si se pervirtiese en éste, en mis propias manos- haría que la teoría terminase debatiendo con ella misma. Corriendo en consecuencia, el peligro de llegar a exponer un debate puro, un debate por los términos. Efectivamente podrá parecer que este diálogo "muy conceptual" sirva únicamente para dirimir diferencias entre teóricos y no se preocupe de repetir -reflejar- el movimiento del objeto que estudia. Una de las intenciones centrales al presentar este debate es presentárselo a el mismo, invitando, igualmente a desarrollarlo siempre en referencia a lo real y dentro de lo real, a lo realmente posible.

CAPITULO 2

LAS PERSPECTIVAS DE LA TEORIA CRITICA DE JURGEN HABERMAS

En Ciencia y técnica como ideología, ensayo de Jürgen Habermas del cual me ocupare en este capítulo, pretende él discutir el problema de la vigencia de la obra de Marx para la comprensión del capitalismo contemporáneo. A juicio de Habermas la obra de Marx atendió el capitalismo liberal o de libre competencia y ahí fue válida, pero fue rebasada por el capitalismo tardío o regulado por el Estado. El planteamiento primero y la respuesta en segundo lugar, que aquí anticipo, son construidos por Habermas a lo largo de nueve apartados (sin título) y una pequeña introducción que no se anuncia como tal. Solamente hago una aclaración antes de pasar a tema: es pertinente señalar, que el estilo de redacción de nuestro autor, así como su terminología son sumamente "pesados". Críticos y defensores de su pensamiento coinciden expresa o calladamente en la necesidad de traducir al lenguaje usual sus oscuras formas de comunicarse con los lectores. Pese a que intento embarcarme en esta última empresa, es necesario señalar que la comprensión del capítulo es inalcanzable sin algún esfuerzo extra del lector.

Para llevar a cabo la discusión central Habermas no procede a indagar en la obra de Marx mismo, sino que lo hace, primeramente, en la obra de Max Weber y no lo hace directamente, sino media en esta indagación el ensayo: "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber", de Herbet Marcuse. (1) Ya señalé más arriba, que Habermas se propone como objetivo explícito de su trabajo el hacer una confrontación con Marcuse. Así pues no solo discutirá con este, también lo hará con Marx, e involucrara en ésta discusión a Weber.

En su "introducción" Habermas nos entrega, resumidamente, el contenido de su ensayo. Centrándose en anticiparnos dos conceptos cruciales dentro de la teoría de la racionalización en Weber. Sobre estos conceptos insistirá en lo que sigue. Ellos son: el concepto de racionalidad y racionalización.

(1) Contenido en su libro, Ética de la revolución

Racionalidad, para Weber, significa: "la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado, las leyes y de la dominación burocrática".(2)

Racionalización, en cambio, tiene al menos dos significados. 1) "la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de decisión racional". 2) "la industrialización del trabajo social", que afecta "otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación)".(3)

Marcuse al igual que Habermas señala la diferencia antedicha entre racionalidad y racionalización.

Para Marcuse lo que se juega debajo del concepto weberiano de racionalidad es una "forma de oculto dominio político". Marcuse percibe que esa racionalidad se limita a la "correcta elección" de las tecnologías adecuadas para la reproducción del sistema al tiempo que las sustrae de "la trama social global de intereses en la que se eligen".(4)

Fundiendo a Weber y Marcuse, Habermas desprende, "la racionalización de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político; la razón técnica de un sistema social de la acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político".(5)

En esta última formulación se reitera la idea de un dominio técnico que vela u oculta a un dominio de clase, es decir, que aparece como dominio anónimo. Habermas, al igual que Marcuse, explica la aparición del "dominio anónimo" porque ésta sociedad puede permitirse convertir en "fundamento de su legitimación el incremento de las fuerzas productivas que comporta el progreso científico-técnico".(6) Así el dominio del "capitalismo tardío" se trastoca y justifica porque el aparato de progreso capitalista aparece no como un aparato explotador y opresor, sino "racional", a lo cual Habermas añade, "sin que por ello desaparezca el dominio político".(7)

La idea que apogada a Marcuse, expone Habermas en este apartado, se puede extraer cuando afirma, que "el marco institucional" extrae

(2) Cf. Ciencia y técnica como ideología, p.53.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p.54.

(5) Ibid., p.55.

(6) Ibid., p.56.

(7) Ibid., p.55.

Precisamente del constante "aumento de las fuerzas productivas" sus "nuevas oportunidades de legitimación".(8) Y las puede extraer del susodicho "aumento", porque este promueve el incremento de la productividad, el dominio sobre la naturaleza y una "vida más confortable a los individuos". Habermas aciente con Marcuse en que la promoción de los enunciados lógicos oculta a "los individuos" una "represión objetivamente superflua". Dicha "represión" desaparece de la conciencia de "los individuos" cuando voltan la vista al vertiginoso progreso, su solo apalamento si no la hiciera olvidar, la justificaria. La racionalidad constituida así ya no puede desemascarar la "represión objetivamente superflua". El papel al que queda relegada es el de señalar "que la sociedad está mal programada". Habermas conviene con Marcuse -pues no lo desdice-, cuando este ultimo afirma: "Hoy la dominación se perpetua y amplia no solo por medio de la tecnología, sino como tecnología, y ésta proporcióna la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporcióna la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. 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 comoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica en lugar de criminalarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional".(9) Este ultimo que enuncia Marcuse, nos comenta Habermas, coincide con lo que Weber entiende por racionalización, pues Weber alude también con dicho concepto a un "proceso de largo plazo de la mutación de las estructuras sociales", así como al mantenimiento y ocultamiento de un dominio que no ha vuelto anacrónico gracias a la... "por la invocación de imperativos técnicos". De lo que se trata, es de un dominio político que se halla velado bajo la figura de un problema meramente técnico. Justamente aquí radica la peculiaridad que le ve Habermas al análisis marcuseano de la sociedad moderna: "solo Marcuse convierte el contenido político de la

(8) Ibid. Habermas homologa los términos "incremento" y "aumento" con el concepto de desarrollo de las fuerzas productivas (Marx), y con su concepto de "marco institucional" se refiere, ora a los organismos estatales, ora a las relaciones sociales de producción; tal es el caso de la proposición arriba citada.

(9) Ibid., p. 58, o El hombre unidimensional, pp. 117 y 178.

razón técnica en un punto de partida analítico de la sociedad del capitalismo tardío".(10)

Marcuse liga pues su análisis a la relación entre técnica y dominio, entre "racionalidad y opresión". A Habermas le parece en inmediata consecuencia, que sólo cabe pensar "en una emancipación" si previamente ocurre una revolución en la ciencia y la técnica. Habermas cita a Marcuse para apoyar su tesis precedente, ésta la presenta como conclusión de Marcuse, que él se muestra interesado en refutar.(11) De la cita de Marcuse que sigue, Habermas extrae su tesis ya expuesta. Marcuse escribe: "Lo que quiero demostrar es que la ciencia en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre este universo en su totalidad. La naturaleza comprendida y domada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y de destrucción, que mantiene la vida de los individuos, y la mejora, y la somete a la vez a los amos del aparato. Así, la jerarquía racional, se fusiona con la social. Y en esta situación, un cambio, en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y constataría hechos esencialmente distintos".(12)

Para Habermas el meollo del problema en Marcuse consiste en transitar del punto en donde la naturaleza es objeto del trabajo, al punto donde la naturaleza sería objeto de "un cariñoso cuidado", el cual la liberaría. Puestas las cosas así, Habermas "proplica" que un proyecto alternativo como el que Marcuse propone (y que a Habermas le parece, más bien se podría considerar como una "nueva actitud")(13) es

(10) Ibid., p. 59.

(11) No sólo en las citas que aquí hago, sino a lo largo del texto citado de Marcuse, se afirma la existencia de un "proyecto" de ciencia a priori que se impone a los desarrollos científicos particulares. Después se podrá arregar formalistamente, a dicho proyecto apriorístico, el estar condicionado por intereses de clase, etc., pero esto no corrige el idealismo previo. Al igual que Habermas, Kofler critica este punto.

(12) Ibid., p. 60

(13) Ibid., p. 62.

impensable. Antes de tocar los argumentos con los que Habermas intenta demostrar la improbabilidad de un proyecto alternativo a la ciencia y técnica dominantes, me permito citarlo de la desunión respecto a Marcuse: "Muy consecuentemente, Marcuse no solamente está pensando en un tipo distinto de construcciones teóricas en la ciencia, sino también en una metodología esencialmente distinta. El marco trascendental en el que la naturaleza se convertirla en objeto de una nueva experiencia, no sería el círculo funcional de la acción instrumental (el trabajo, L.A.) sino que el punto de vista de la posible disposición técnica quedaría sustituido por el de un cariñoso cuidado que liberaría y desataría los potenciales de la naturaleza: existen dos formas de dominio: uno represivo y otro liberador. A todo esto hay que replicar que la ciencia moderna sólo podría ser concebida como un proyecto históricamente restringido si por lo menos fuera pensable un proyecto alternativo; además la definición de una nueva ciencia alternativa tendría que comportar la definición de una nueva técnica".(14)

Habermas, pues, se muestra "desanimado" de la realización de un proyecto alternativo de ciencia y técnica. ¿En que se asienta tal desanimo? Se asienta en que el consiguiera a "HUMILIA APOCALÍPTICA", irrenunciable. Y ¿por qué no podemos renunciar a ella? Habermas responde así a ésta pregunta: "Arnold Gehlen ha llamado la atención, y a mi juicio de forma concluyente, sobre el hecho de que existe una conexión íntima entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines. Si al círculo funcional de la acción controlada por el éxito la entendemos como una asociación de decisión racional y de acción instrumental, entonces cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines. En cualquiera de los casos la evolución de la técnica se ajusta al modelo interpretativo siguiente; el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano, descargándose de esta forma las funciones correspondientes. Primero son reforzadas y sustituidas las funciones del aparato locomotor (manos y

(14) Ibid., p.61. Nos es claro que la intención y las condiciones en que abordamos nuestro objeto de conocimiento moldean - y en caso de deliberada parcialidad "científica", predeterminan- los resultados de la investigación. Y si igualmente es claro, que el pensamiento "puede construir castillos antes de ponerse en los hechos la primera piedra". Entonces, cabe preguntar a Habermas ¿por qué no es "pensable un proyecto alternativo" de ciencia?

piernas); después la producción de energía (por parte del cuerpo humano); después las funciones del aparato de los sentidos (ojos, oídos, piel) y, finalmente las funciones del centro de control (del cerebro). Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve como podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por un cualitativa distinta, 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 que sustituyen al trabajo".(15) Traducida esta respuesta a un lenguaje más accesible y sin agregarle ideas extrañas a ella misma, se podría afirmar que: Gehlen denota una peculiar relación de consubstancialidad entre técnica y trabajo, remitiendo a este último a los órganos humanos. Gehlen considera que la técnica obediendo un desarrollo consubstancial ("conexión inmanente") a la "naturaleza del trabajo" y a sus componentes elementales...que inicialmente radican en el organismo humano", termina por substituirlos. Habermas hace suyos estos planteamientos y le da un orden a esa substitución.(16) Pero, el núcleo del texto citado reside en que la evolución de la técnica está guiada por la actividad práctica del trabajo y no por ningún "cariñoso cuidado" que libere sus potencialidades en armonía con la naturaleza.

Y como esto es así para Habermas, el ya no yo, "como es que podríamos renunciar a la técnica (subr. L.A.), es decir a nuestra técnica". Habermas indefectiblemente ontologiza nuestra técnica, esto es, confunde la técnica del período histórico capitalista, con la técnica en general, es decir con la de cualquier período histórico pasado y con la de cualquiera posible, lo hace, entre otras razones, porque olvida referir la evolución técnica a la formación histórico-social que la vio nacer o que la desarrolló, en donde, además, la técnica es inmutable por otra cualitativamente diferente, mientras no cambie "la organización de la naturaleza humana". Habermas de ninguna manera alude a un cambio de la organización social vigente (la

(15) *Ibid.*, p.61 y 62.

(16) Dejo aquí de lado cualquier discusión respecto a la trivialidad del argumento que usarme Habermas sobre el orden propuesto. Obviamente, e.g., es necesario un dominio previo de la producción de energía para fabricar medios de transporte que aligeren el desgaste de la locomoción humana. Incluso en medios tan rudimentarios como una bicicleta. Prueba de ello se tiene en que no se pudieron fabricar bicicletas hasta

capitalista), sino a un cambio de "la organización de la naturaleza humana". De una "naturaleza humana" que, además, se presenta como ahistórica.

La postura de Habermas es compleja. No considera como Marcuse que el progreso se constituya en una auténtica regresión, pero le parece inviable construir un proyecto alternativo de ciencia y técnica como propone Marcuse. Sin embargo, considera pertinente recuperar un elemento del proyecto alternativo marcusiano. Este elemento consiste en, obrar con una "actitud alternativa" ante la naturaleza. Esta "actitud alternativa" cooperaría a la solución de los problemas que acompañan al progreso técnico, aunque, por supuesto, de la nueva actitud "no cabe deducir una nueva técnica". (17)

Esta "actitud" Habermas la liga a una temática que sera recurrente en su obra posterior: la comunicación. Habermas considera que con dicha actitud: "En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como interlocutor en una posible interacción. En vez de la naturaleza explotada cabe buscar la naturaleza fraternal. A nivel de una subjetividad imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y comunicar con la naturaleza en lugar de limitarnos a trabalarla cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir lo menos que pueda decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre si no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicarán sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no solo, como queria el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de si, sino reconocerse en ella como en otro sujeto". (18)

Habermas que quiere criticar al idealismo alemán cae irremediabilmente en el y además lo hace por dos vías. La primera subyace en la propia inconsecuencia de su argumentación, pues como tacha de irrealizable un proyecto de ciencia y técnica alternativo al capitalista actual, no se ve como se podría "tratar" de manera distinta a la naturaleza sin disponer de técnicas cualitativamente distintas a

que no fue comprendido el movimiento epicleidial. Al respecto, cfr. Karl Marx, Cuaderno tecnológico-histórico XVII, B56

(17) Ibid., p.63.

(18) Ibid.

las que actualmente la maltratan. Así la primera vía por la que cae en el idealismo se propicia cuando él no es consecuente con sus propias tesis y olvida que en nuestro contacto con la naturaleza media la materialidad de la técnica capitalista dispuesta esencialmente a restablecer artificialmente la relación de desgarramiento entre hombre y naturaleza. La segunda vía, por mucho la más poderosa, consiste en adjudicarle subjetividad a la naturaleza, en conferirle a animales, plantas y piedras, la posibilidad de volitivamente trazarse fines. Para Habermas, una vez asignada dicha subjetividad al mundo puramente natural, el hombre podría comunicarse con la naturaleza, rebasando el corte que impone en la conversación, el trabajo. Habermas ya presintiendo que las piedras se tardarán algún tiempecillo en contestarle, quiere enmendar la trivialidad de sus afirmaciones, trasladándolas a un tiempo posterior, al tiempo que seguiría a la realización de su utopía. A él le parece que la naturaleza permanecerá encadenada aun en el nivel de una "subjetividad imperfecta", mientras no se realice su utopía, mientras: "la comunicación de los hombres entre sí, no se vea libre de dominio". (19) La realización de tal comunicación sería para Habermas el paso previo que conllevaría a la reconciliación con la naturaleza, en dicha reconciliación se la reconocería plenamente como sujeto.

Estando las cosas así, Habermas nos anuncia su desacuerdo con los sistemas de Weber y Marcuse. Él señala que en ellos no se da cuenta cabal de los fenómenos de "racionalidad" y "racionalización".

(19) Ibid. No se puede deducir que Habermas piense en una sociedad donde el dominio político de una clase sobre otra termine (quizá una sociedad de tal tipo se le antoja igualmente irrealizable y por ello abogue, más bien por una sociedad "democrática"), sino que él se refiere a la liberación de la comunicación humana de todo dominio. Se trata de un acto más estrecho que, sin embargo, él toma como más amplio respecto de la liberación política. Pretendería pues, alterar la comunicación humana sin alterar la forma de reproducción del sujeto social. Y, además, sin alterar la estructura técnica del modo de producción capitalista, sin alterar, digamos así, el modus operandi de la sociedad capitalista.

Por otro lado, es perfectamente plausible que en una sociedad humanizada, socialista (o con cualquier otro epíteto que se la quiera nombrar, en donde la asociación de los hombres sea libre y libertaria y, por supuesto, que esté asentada en la liberación de trabajar por necesidad) que haya borrado de su seno las diferencias de estratificación social (que no las diferencias individuales las cuales son inherentes y, en consecuencia, en donde la persuasión racional subsistiría) el (o los) lenguaje (s), y más generalmente la comunicación humana, se modifique. Pero, es dudoso que a la comunicación humana se la pueda purificar hasta desposeerla de todo "dominio". Me refiero ahora, para esa sociedad posible, a un "dominio humanamente racional"; en el que una "inteligencia" clara persuada a otras "inteligencias" de algo conveniente a la sociedad humana, siendo el tipo de "poder" que se ejerce, uno que busca su autodisolución.

Para demostrar las insuficiencias del análisis weberiano y marcusiano, Habermas anuncia con cierta pompa: "Voy a partir de la distinción entre trabajo e interacción que considero fundamental".

"Por trabajo o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental o bien la acción racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico... El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con estrategias que descansan en un saber analítico".(20)

Así, su concepto de trabajo tiene cuatro connotaciones.

1^a Es acción racional con respecto a fines. En ésta connotación se hiperracionaliza la actividad humana por excelencia, pues se hace doble énfasis en su aspecto racional. Sugiere así mismo la idea de que el trabajo es desplegado preponderantemente por la razón, sin embargo ésta noción idealista la subsana Habermas introduciendo el término "acción". En cualquier caso en esta connotación se percibe el intento habermasiano por substituir el concepto de trabajo que Marx acuñara: el trabajo es la actividad adecuada a fines.

2^a Es acción instrumental que "organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de control eficiente de la realidad".

3^a Es elección racional, que desde luego descansa en una cierta tabla de valores y en un saber analítico. Así pues, una vez que hemos elegido racionalmente algo ya hemos trabajado, e.g. si elijo gozar, ¡ya estaría trabajando!, por el sólo hecho de elegir racionalmente: gozar.

4^a Trabajo, nos revela en su moderno concepto Habermas, también puede ser la combinación de pensar y actuar.

El concepto de "interacción" tiene, también, más de un significado. Habermas lo emplea para designar la relación entre los sujetos y, debemos recordar, que también las piedras son sujetos. Luego entonces, la "interacción" habermasiana ambiguamente puede referirse a hablarle a las piedras, a transformarlas mediante la "acción racional con respecto a fines", o bien a "una combinación de ambas" situaciones.

Habermas explica a continuación otro concepto crucial en sus obras, el de "acción comunicativa". Este puede definirse como "una interacción simbólicamente mediada" que "se orienta por normas intersubjetivamente vigentes". Un poco más abajo Habermas da la clave para entender ésta

(20) La interacción habermasiana es, sin duda, una categoría más amplia que la de "marco institucional", aunque en momentos ²⁸ pueden a homologarse.

definición. La clave se manifiesta cuando afirma: "su sentido (e) de la acción comunicativa) se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana". Se puede deducir entonces, que "la interacción simbólicamente mediada" es el comunicarse (oral, gráfico, gestual, etc.) de los individuos utilizando un código.

Después de revelarnos sus conceptos Habermas propone un "esquema de interpretación" para colocar el concepto weberiano de racionalización "en un marco de referencia distinto". Igualmente con este esquema o "diagrama" Habermas se propone finalizar su crítica a Marcuse. Desgraciadamente a pesar de la centralidad de este esquema el lector que confronte la obra original no debe mortificarse buscando una explicación del mismo, pues Habermas no sólo no la ofrece, sino que además anuncia: "no puedo pretender seriamente probar su alcance en el marco de este ensayo". (21)

Reproduzco íntegramente dicho esquema:

	Marco institucional: Interacción simbólicamente mediada.	Sistemas de acción racional con respecto a fines (instrumental y estratégica).
Reglas orientadoras de la acción	normas sociales	reglas técnicas
Niveles de definición	lenguaje ordinario intersubjetivamente compartido	lenguaje libre de contexto
Tipo de definición	expectativas recíprocas de comportamiento	pronósticos condicionados; imperativos condicionados
Mecanismos de adquisición	internalización de roles	aprendizaje de habilidades y cualificaciones
Función del tipo de acción	mantenimiento de instituciones (conformidad con las normas por medio del reforzamiento recíproco	solución de problemas (consecución de fines definida en relaciones fin-medio)
Sanciones cuando se viola una regla	castigo basado en sanciones convencionales (fracaso frente a la autoridad)	ineficacia: fracaso ante la realidad
"Racionalización"	emancipación, individuación; extensión de la comunicación libre de dominio	aumento de las fuerzas productivas; extensión del poder de disposición técnica

(21) Habermas ha utilizado en posteriores ensayos sistemáticamente los avances que para su concepción reporta éste trabajo. Así sanciona, tácitamente, haberlo "probado seriamente".

Según Habermas la centralidad del esquema para su crítica radica en que valiéndonos de estos dos tipos de acción podemos distinguir a los sistemas sociales, según predomine en ellos "la acción racional con respecto a fines o la interacción".

Las sociedades entonces, para Habermas, se pueden caracterizar por la diferente cantidad de trabajo y/o de relaciones sociales que haya en su seno. Esta posición termina en no distinguir nada, pues la cantidad de trabajo que despliega una sociedad es imposible de medir, sobretodo en el sentido habermasiano del concepto. Y aquí decir de la mensurabilidad de las relaciones "simbólicamente mediadas" en las que piensa Habermas?

Habermas quien explícitamente busca "reformular" el concepto weberiano de racionalización, subrepticamente discutirá la validez de la crítica de la economía política para la comprensión de la "modernidad". Veamos.

En primer lugar Habermas dirige nuestra atención hacia las "sociedades tradicionales". Estas son diferentes de las "sociedades primitivas". Mientras las "sociedades tradicionales" ya están organizadas estatalmente, las "primitivas" se organizan a través del "parentesco". Las primeras, además, están divididas en clases "socioeconómicas". Una tercera diferencia estriba en que en las primeras "está en vigor algún tipo de cosmovisión central (mito, religión superior) que cumple la función de una legitimación eficaz del dominio".(22) Así, la constitución de "sociedades tradicionales" presupone un excedente económico, su estratificación supone una distribución desigual de ese excedente y sin embargo legítima.

Las "sociedades tradicionales" en su mayoría "dependientes de la agricultura y la artesanía", no pudieron desarrollar la técnica ni la ciencia, como para producir un excedente significativo. Habermas cree demostrada ésta afirmación con un hecho que le parece contundente: "baste referirse al hecho de que hasta hace unos 300 años ningún gran sistema social logró producir más que el equivalente de, a lo sumo 200 dólares per capita al año".(23)

Habermas no sólo señala la inocencia productiva de las "sociedades tradicionales", sino que busca también explicar la debilidad de su desarrollo productivo. En éste tenor afirma: "El modelo estable de una

(22) Ibid., p.72.

(23) Al margen de su conocimiento de las "sociedades tradicionales". Es claro, que a Habermas no le pesa hacer afirmaciones simples y apresuradas. Estas para él, carecen de

forma de producción precapitalista, de una técnica preindustrial y de una ciencia premoderna hace posible una relación típica del marco institucional con los subsistemas de acción racional con respecto a fines (división del trabajo, L.A.). Estos sistemas que se desarrollan a partir del sistema de trabajo social (sic) y del stock de saber técnicamente utilizable acumulado en él, no han alcanzado nunca, pese a sus considerables progresos, ese punto a partir del cual su racionalidad hubiera podido convertirse en una amenaza abierta para la autoridad de las tradiciones culturales legitimadoras del dominio".(24) Esa "relación típica se caracteriza en que "la autoridad de las tradiciones culturales" considere "una amenaza abierta" el desarrollo del "saber técnicamente utilizable". El desarrollo del nuevo saber cuestionaría la racionalidad vigente.

Con su escurridizo lenguaje, Habermas, al tiempo que observa la posibilidad de un cambio en el tipo de racionalidad, allana igualmente el camino para criticar los fundamentos de la crítica de la economía política. Su primer paso consiste en igualar las categorías: precapitalista, preindustrial y premoderna. Se pueden admitir como semejantes las categorías: precapitalista y preindustrial (aunque existe una ambigüedad, porque las sociedades precapitalistas desarrollan sus peculiares tipos de industria). Sin embargo, es observable un trapeamiento cuando éstas dos categorías son igualadas con la categoría: "premoderna". Pues ésta refiere ambiguamente en el contexto habermasiano no sólo a la idea de precapitalismo, sino también lo hace a la de capitalismo "premoderno", esto es, a un "capitalismo liberal".

Habermas a continuación explica ciertos rasgos distintivos del capitalismo. Rasgos que fueron visto por Marx y Schumpeter. Para Habermas, "cada uno a su manera" señaló que "el capitalismo garantice una extensión permanente" de la división del trabajo. Esta continua extensión mina la superioridad tradicional del marco institucional frente a las fuerzas productivas" hasta el punto que el industrialismo se desliga del "marco institucional" y se asienta "sobre mecanismos distintos que los de revalorización de capital en términos de economía privada".(25)

En la sociedad capitalista se ve nacer otra forma de legitimar a la problema. Así e.g., no nos olata si esos 200 dólares se reflejarían hace 300 años en la "sociedad tradicional" que él escoja en mucha riqueza o en poquita.

(24) Ibid., p.73.

(25) Ibid., p.74.

relación de dominio. La nueva legitimación es distinta a la "interpretación metafísica de la realidad" propia de "las sociedades tradicionales".

En tal dirección Habermas estima que: "El capitalismo viene definido por una forma de producción que no sólo plantea, sino que resuelve este problema. Ofrece una legitimación del dominio, que ya no es menester hacer bajar del cielo de la tradición cultural, sino que puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo... De ahí que el dominio político pueda en adelante ser legitimado 'desde abajo' en vez de 'desde arriba' (invocando la tradición cultural)".(26)

Habermas sustituye el concepto marxiano de estructura económica, por el de, "desde abajo" y el igualmente marxiano de sobreestructura cultural, por el de, "desde arriba". Y plantea entre ambos una relación unilateral, mecánica. En la concepción habermasiana quedan identificados como exactamente lo mismo el "desde abajo" con el "desde arriba". Esto es así, porque para Habermas, al capitalismo el "desde arriba" le resulta al "desde abajo" totalmente accesorio. Los vericuetos del laberíntico lenguaje habermasiano no obstan para poder sacar esta conclusión. Esta es la novedad que a juicio de Habermas entrega la "producción moderna": "Sólo con la forma de producción capitalista, puede la legitimación del marco institucional quedar ligada de forma inmediata con el sistema de trabajo social. Pues sólo entonces puede el orden de propiedad trocarse de una relación política en una relación de producción, ya que para legitimarse puede apelar ahora a la racionalidad del mercado, a la ideología del justo intercambio, y no ya a un orden de dominación legítimo".(27)

Lo escabroso de éste pasaje no reside al final, sino en sus premisas. 1º Cuando homologa sus conceptos de "marco institucional" y "sistema de trabajo social", al tiempo que éste último concepto queda homologado con el concepto marxiano de, base productiva. 2º Cuando al "orden de propiedad" capitalista y a la "relación política" que le es inherente las metamorfosea íntegramente en una "relación de producción". Esta transformación además de no fundamentarla es reiterativa, pues toda relación de producción (la cual se obvia que es humana) supone el cultivamiento social de una facultad (exis). Sin embargo, Habermas, al decir, "relación de producción" parece referirse al proceso productivo, si fuese así, estaría repitiendo su primer error, consistente en no

(26) Ibid., p.76.

(27) Ibid., pp.76 y 77.

especificar a la base productiva de su reflejo espiritual. (28)

Cuando Habermas considera resuelto en lo fundamental el nuevo tipo de relación entre base y superestructura aborda el problema de la ideología.

Para Habermas ni asegurarse con el capitalismo "el progreso acumulativo de las fuerzas productivas" y con esto la "expansión horizontal" de la división del trabajo, se asegura igualmente la evolución científica y técnica. "Esta infraestructura" penetra poco a poco todos los ámbitos vitales. Estos, gradualmente, se van ajustando "a la actitud que comporta la acción racional con respecto a fines". Junto a ésta racionalización ejercida "desde abajo" corre paralela otra racionalización ejercida "desde arriba". Así, al proceso de racionalización en la esfera profana de la vida (urbanización, administración, etc.), le acompaña una racionalización en las esferas sagradas de la vida (mito, religión, tradición, etc.). Estas últimas al racionalizarse, pierden su poder y vigencia, a éste proceso Weber lo denomina: secularización. Y es observable cuando el avance científico y técnico resquebraja las legitimaciones tradicionales. Transformandolas "en convicciones y éticas subjetivas. Se configura una nueva ética que asegura la vinculación social en términos privados. Por otro lado, las formas tradicionales de legitimación son reestructuradas, al menos en dos sentidos: en el de criticar a la tradición y en el de reorganizar "el material de la tradición", adecuándolo "con los principios del tráfico jurídico formal y del intercambio de equivalentes". (29) Para Habermas, esta transfiguración global de las formas de legitimación social representa, además, el surgimiento de "las ideologías en sentido estricto: sustituyen las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica de las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías "preburguesas". (30)

Es a partir de abordar la cuestión de la ideología en el capitalismo que Habermas engarza su crítica con la obra de Marx.

(28) Jorge Veraza demuestra como al perder de vista la especificidad de la base respecto de la superestructura y viceversa, se termina por incurrir en tesis deterministas y/o reduccionistas. Se termina, además, por desapercibir el peculiar análisis en el que Marx funda su materialismo histórico. Cfr. Carlos Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida, pp.68 y ss. Por otra parte, es notorio que Habermas imputa su propio reduccionismo a Marx. En diversos lugares él insiste en que "Marx reduce el plano de la reflexión al plano de la acción instrumental". Cfr. Conocimiento e interés, p.53.

Habermas la engarza así: "Para mediados del siglo XIX la forma de producción capitalista se había impuesto en Inglaterra y Francia hasta el punto de que Marx podía reconocer el marco institucional de la sociedad en las relaciones de producción y al mismo tiempo podía criticar el fundamento legitimatorio que representaba el intercambio de equivalentes: Marx llevó a cabo la crítica de la ideología burguesa en forma de economía política: su teoría del valor trabajo destruyó la apariencia de la libertad con la que la institución jurídica del libre contrato de trabajo había hecho irreconocible la violencia social subyacente a la relación de trabajo asalariado".(37)

En las conclusiones de este trabajo se pondrá de manifiesto como es que Habermas no distingue entre forma y modo de producción capitalistas. Esta distinción expuesta a lo largo de la Crítica de la Economía Política de Marx supone, a su vez, una distinción entre la exposición lógica y la histórica en dicha obra. Existe una doble distinción cuya atención detenida revela el método, o si se prefiere, los principios con arreglo a los cuales fue construido dicho corpus científico. Pero no sólo esto es inadvertido por Habermas, pues tampoco alcanza a comprender que la crítica del fundamento no se puede reducir a una crítica ciertamente crucial, pero no fundamental. Habermas hace tal reducción cuando considera que la crítica de Marx se dirige principalmente contra la racionalidad burguesa, cuando tal y como indica Marx su crítica se dirige contra la economía política. Es decir, contra el modo de funcionamiento de la producción mercantil capitalista. Porque es a partir de la crítica de éste contenido, que se pueden criticar radicalmente sus expresiones ideológicas. Así pues, aunque la acotación de Habermas referida a la desmitificación operada por Marx es correcta ella parte de una confusión y, como veremos, engendrará más. Huelga señalar que Habermas no se pregunta, ¿por qué la crítica total de Marx hacia la sociedad burguesa parte de un encuentro crítico con su economía?

A renglón seguido de la última cita que he hecho, Habermas gira los argumentos en favor de su concepción de la realidad "capitalista tardía". Él nos dice: "Lo que Marcuse critica a Max Weber es que éste, sin prestar atención a la idea de Marx, se atiene a un concepto

(29) Ibid., p.79.

(30) Ibid.

(31) Ibid., p.80.

abstracto de 'racionalización' que no desvala sino que vuelve a ocultar una vez más lo específico que hay de clase en esa adaptación del marco institucional al progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Marcuse sabe que el análisis marxiano no puede aplicarse ya sin más a la sociedad del capitalismo tardío, que es la que Max Weber tenía ya a la vista".(32) Con lo cual Habermas 'mata tres leones de una sola pedrada'. A Weber, puesto que Habermas avale la crítica marcuseana; a Marx, apoyándose en lo que Marcuse "sabe", en "la vista" de Weber y en su empirismo propio; y a Marcuse, pues su sabiduría se volteo contra él mismo merced a un fatal olvido. Pero aquí, Weber y Marcuse son la excusa para el debate con Marx. Éste es el debatiente central de Habermas como lo indica la dirección que toma su ensayo.

¿En que funda Habermas el desfase del análisis marxiano? En el "desfase" que ocurrió entre el "capitalismo liberal" y el "capitalismo tardío" durante "el último cuarto del siglo XIX".(33) El "desfase", para Habermas, está fundado por la aparición "en los países avanzados" de "dos tendencias evolutivas: 1º un incremento de la actividad intervencionista del Estado tendente a asegurar la estabilidad del sistema. 2º una creciente interdependencia de investigación y técnica, que convierte a las ciencias en la primera fuerza productiva".(34)

Habermas deduce que con éste desfase, "la ideología básica del intercambio justo que Marx había desenmascarado teóricamente, se hundió también en la práctica".(35) Y más aun, ya no es posible desarrollar "una teoría crítica de la sociedad en forma exclusiva de crítica de la economía política".(36) Pero con ésta afirmación Habermas acepta que antes sí era posible tal desarrollo. ¿por qué, hoy, ya no es posible? Habermas podría responder, porque "la política ya no es solamente un fenómeno superestructural".(37) Su respuesta redonda giraría en torno al intervencionismo estatal como tendencia inédita. Por éste intervencionismo y pensando en Marx afirma: "Pues un tipo de análisis, que aísla metódicamente las leyes del movimiento económico de la sociedad, sólo puede pretender captar en su categorías esenciales el contexto de la vida social cuando la política depende de la base

(32) Ibid., p.81.

(33) Ibid.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p.82.

(36) Ibid.

(37) Ibid.

económica y no, al revés, cuando a esa base hay que considerarla ya como función de la actividad del Estado y de los conflictos que se dirimen en la esfera de lo político".(38) Sustancialmente, esto sería lo que Habermas afirma que Marx no percibió: el problema de si la economía en la Historia capitalista depende de la política, o si la política depende de la economía.

Un poco más adelante y no obstante haber señalado "el desmoronamiento de la Ideología del Justo Intercambio." (refiriéndose con este retruécano a la Crítica de la Economía Política), Habermas coloca como función esencial del Estado el vigilar que se lleve a buen término la "revalorización privada del capital". Esto tampoco obstará para que Habermas desmorone la teoría del valor de Marx. La formulación habermasiana es inequívoca: "De este modo por la identificación de la técnica dependiente ahora de los encargos del Estado la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ellas, crean las condiciones de aplicación de la teoría del valor".(39)

Una vez demolida la ley marxiana "del valor-trabajo", Habermas querrá erigir su ley del valor ciencia y técnica. Sin embargo para demolerla habría tenido que demoler sus fundamentos, así como para erigir la suya tiene que probar la resistencia de sus bases.

Antes de continuar el seguimiento del texto no permito indicar dos errores que considero fundamentales en el argumento de Habermas. El primero lo comete cuando estima al trabajo mero simple como la única determinación que constituye el valor de las mercancías. Al hacer esta reducción desaparece que el valor es materialización de trabajo social, de trabajo del género humano, socialmente necesario para este mismo género. El valor no hace sino expresar cómicamente la característica social del trabajo humano, sin importar que provenga del trabajo determinado de un científico, un técnico, un peón, etc.(40) El segundo

(38) Ibid.

(39) Ibid., p.83.

(40) El valor se expresa en situación de ausencia de nexos sociales conscientemente dirigidos por una cohesión política concreta. Esta situación básica de asocialidad genera en la mente de los hombres la idea de que los objetos mercantiles (y precisamente por la antedicha situación son mercancías) poseen, dentro de sí, inmanentemente, un valor que permite intercambiarlos. Suscita también otra idea antinómica a esta última representación; aquella que sostiene que el valor es un fenómeno espontáneo de la circulación de riqueza. Pero, el valor en dichas situaciones es ante todo una relación entre personas "que se oculta bajo una envoltura de cosa" y que en consecuencia se manifiesta a través de la cosa misma.

Marx en su análisis del valor, lo distingue respecto de sus formas. La última forma (la capitalista) sobrepuja históricamente hacia su disolución. El hombre interpone

erro: se perfila en la idea de que la ciencia y la técnica se constituyen en "nueva fuente independiente de plusvalía frente al trabajador asalariado". Esta idea, que no es ninguna novedad (41), en el caso de Habermas tiene asiento en su ambigua concepción de la "intersubjetividad". Concepción que confiere subjetividad a la naturaleza y que, en consecuencia, dista mucho de ser crítica frente a la explotación (42) de las relaciones sociales en la situación mercantil capitalista. Cabe agregar que el concepto de plusvalía alude a una suma extra de valor producida por el obrero (y materializada en la nueva mercancía producida) que no fue pagada por el capitalista. Esta explotación es velada por una apariencia legal. Entre el obrero y el capitalista media un contrato que avala su supuesta igualdad de propietarios privados dispuestos a intercambiar mercancías equivalentes. Esta operación jurídica sigue del todo vigente.

Retomemos el hilo del ensayo.

Habermas dirige nuevamente la atención a la primera "tendencia evolutiva". Esta tendencia radica, para él, en que el capitalismo regulado por el Estado soluciona la lucha de clases. Habermas recreará éste lugar común, aludiendo a la sustitución de la lucha de clases por otro tipo de conflictos. Para Habermas ya no existe en el capitalismo tardío el enfrentamiento directo entre proletarios y burgueses, sino que sólo existen conflictos en torno a intereses divergentes de las "clases socioeconómicas". Pero Habermas "enmienda" éstas afirmaciones, sosteniendo luego, que los "conflictos de clase" no se cancelan, sino que pasan a un estado de "latencia". Habermas sostiene: "Siguen

astuta y eficazmente entre él y el objeto que quiere transformar, a las leyes naturales descubiertas por la ciencia y aplicadas por la técnica. Promueve así la abolición de la historia fundada en el valor, fundada en el despaite directo de las fuerzas vitales humanas. Y "si el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida (del valor, l.A.) y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso". (Marx, *Grundrisse*, p.592) En Marx, el concepto de valor, fundamento del plusvalor, tiende con la "aplicación de la ciencia a la producción" hacia su autodisolución. En Habermas, por el contrario, se postula la eternización de la historia capitalista cuando afirma: "el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía"

(41) Marx tuvo la oportunidad de discutir contra economistas que defendían tan paradigmáticamente esta posición como lo hace Habermas, e.g., el Dr. Roscher, en *El Capital*, Tomo I, cap.VI, nota 22 (Ed. Siglo XXI), o el Dr. Wagner, en *Notas marginales al tratado de economía política del Dr. Wagner*. Roscher y Wagner sostenían, como Habermas, que el valor, que ésta sustancia social por excelencia, podía brotar de "antes" no sociales, e.g., de la naturaleza o de las máquinas.

(42) Cfr. Bolívar Echeverría, "El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács".

subsistiendo todavía diferencias específicamente derivables de la estructura de clases, en forma de tradiciones subculturales y sus correspondientes diferencias no solo de nivel de vida y costumbres, sino también de actitudes políticas. A esto hay que añadir la probabilidad socioestructuralmente condicionada, de que la clase de los asalariados se vea más duramente afectada por las disparidades sociales que otros grupos".(42)

Habermas redondea su concepción de las "clases socioeconómicas en el capitalismo regulado por el Estado", cuando incluye dentro de ella a los "grupos subprivilegiados". "Los grupos subprivilegiados no son clases sociales. Tampoco representan potencialmente a la masa de la población. Su privación de derechos y su pauperización no coincide con la explotación, ya que el sistema no vive de su trabajo. En todo caso, pueden representar una fase pasada de explotación".(44) Esta serie de consignas habermasianas, sin reflexión intermedia alguna, presuponen y pisotean la reflexión marxiana sobre el Ejército Industrial de Reserva y la función que éste cumple en el proceso de acumulación de capital.(45) "En todo caso", para Habermas, los "grupos subprivilegiados" no tienen función alguna en el "capitalismo tardío...ya que el sistema no vive de su trabajo", aunque "pueden representar" escenas lastimosas y, por supuesto, crear problemas.

Habermas considera que con la suavización de los antagonismos interclasistas, con su paso del "antagonismo abierto" al estado de "latencia", se deterioran las "viejas ideologías" y se despolitizan "las masas". Las "viejas ideologías" ahora deterioradas son substituidas por "la nueva ideología" o "conciencia tecnocrática". Ésta conciencia tecnocrática cumple, para Habermas, varias funciones: 1º Legitima la despolitización de las masas. 2º Con ella "los modelos sofisticados de la ciencia" contagian a la sociedad y le restan capacidad para autocomprenderse. La "conciencia tecnocrática viola" así una condición fundamental "de nuestra existencia cultural": el lenguaje.(46)

Habermas, para quién la teoría del valor, fundamento de la crítica de la economía política, se ha desmoronado, avanza consecuentemente "a reformular el marco categorial en el que Marx desarrolló los supuestos

(43) Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p.94.

(44) *Ibid.*, p.95.

(45) Marx atiende ésta problemática detenidamente en, *El Capital*, Tomo I, sección VII. Andrés Barreda, en un escrito no publicado ("La subsunción formal y real de la Acumulación de Capital"), lo resalta.

(46) Habermas, quién es deudor de la reflexión marcúsiana sobre "la anulación del

Fundamentos del materialismo histórico".(47)

Veamos antes el planteamiento por el cual Habermas juzga necesario reformular el materialismo histórico: "Por otra parte, no cabe duda de que las fuerzas productivas, en las que los sistemas de acción racional con respecto a fines acumulan procesos de aprendizaje organizados, han sido desde el principio motor de la evolución social (historia), pero, en contra de lo que Marx supuso, parece que no en todas las circunstancias, representan un potencial de liberación ni provocan movimientos emancipatorios -en cualquier caso han dejado de provocarlos desde que el incremento continuo de las fuerzas productivas comenzó a depender de un progreso científico-técnico que cumple funciones legitimadoras del dominio".(48) Moviénndose mecanicistamente en la superficie del problema Habermas se limita a dar cuenta del hecho de que en el "capitalismo tardío", las fuerzas represivas de la sociedad oprimen apabullantemente a las fuerzas emancipadoras. Mecaniza la relación al considerar a los movimientos de liberación como si fuesen una secreción periódica obligada del desarrollo de las fuerzas productivas y como si tales movimientos no tuviesen respuesta de la clase opresora.

El ensayo de Habermas alcanza aquí su climax, cayendo, después, en la repetición sofisticada de lugares comunes. Por tal motivo, sólo me resta presentar su posición ante la "mutación emancipadora". Ante todo es claro que la obra de Habermas no se inscribe en ningún proyecto extremista, sino más bien en un proyecto democrático. Que, además, confía en la "comunicación sin coacciones" como solucionadora de los grandes problemas sociales. Y como Habermas considera que la lucha de clases está constreñida al estado de "latencia" y los "grupos subprivilegiados" carecen de toda perspectiva revolucionaria, sólo ve como único potencial de protesta a "los grupos de estudiantes". Esto es para Habermas, en los "grupos de estudiantes" descansa la "mutación emancipadora" del "capitalismo tardío".

universo del discurso", no menciona la fuente de la cual arranca esta idea, que por lo demás no explica. Cfr. Marcuse, El hombre unidimensional, pp.104 y ss.

(47) Cfr., Ciencia y técnica como ideología, p.100. Habermas, sin embargo, no reformula tales supuestos, sólo plantea que considera pertinente sustituir la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción por la relación "más abstracta de trabajo e interacción". Hasta 1975 Habermas publicó, "La reconstrucción del materialismo histórico". En tal texto su procedimiento argumental y esquivo lenguaje no sufrieron alteraciones. Así como aquí Weber sirve de pantalla para su discusión con Marx, allá es la obra de Stalin la que es igualada a la de Marx.

(48) Ibid., p.100.

CAPITULO 3

LA CRITICA DE KOFLER A LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y LOS PROBLEMAS DE LA "COACCION TECNICO-OBJETIVA"

El libro de Kofler del cual me ocupo, LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA EN EL CAPITALISMO TARDIO*, esta subdividido en cinco capitulos y una introducción. Señalaré los cambios de capitulo con la transcripción original de sus titulos. Me ocupo, ahora, de seis puntos que a mi juicio recorren el espacio de la "propedéutica".

Lo primero que cabe destacar es la lucha que Kofler pretende librar contra las ideologías irracionales. Dicho en términos generales, esto ya fue señalado en el primer capitulo de este trabajo. En términos particulares a Kofler le parece que el irracionismo ha tomado en la sociedad moderna, entre otras figuras, la de una racionalidad tecnológica liberada de toda ideología. A juicio de Kofler ésta racionalidad ha tejido "su velo allí donde menos era de esperar y parecia menos previsible: en la escuela de Frankfurt".(1)

Para Kofler es importante y justificable tratar críticamente a los representantes de Frankfurt, pues entre ellos y la obra de Marx existe un emparentamiento. Para Kofler hay una contradicción de base en los frankfurtianos, en por un lado caer en el irracionismo nihilista y por otro en querer continuar la labor práctico-crítica de Marx. Como segundo punto Kofler plantea esta subterránea contradicción.

En tercer lugar y en contraposición a los procedimientos habermasianos, Kofler establecerá diferencias entre los frankfurtianos con quienes se debatirá. Aquí señala a T. Adorno como el que inicia las contribuciones a la "ideología burguesa pesimista, fatalista y nihilista dominante". Pero, el "verdadero fundador", de la escuela, Max Horkheimer, no quería dar pie a éstas contribuciones. Horkheimer sabe que el sujeto "no está separado de su objeto y, en consecuencia, sabe igualmente que no puede realizar su pretensión de concebir la totalidad del actual acontecer histórico si no se piensa a sí mismo, si no se incluye en el objeto que se investiga".(2) Kofler considera que el

* En lo sucesivo estará abreviado como, R.T.

(1) Cfr. R.T., p.13.

(2) Ibid., p.15.

punto de partida de sus investigaciones es similar al de Horkheimer. No obstante esto, él señala que "la ejecución de la unidad dialéctica entre subjetividad histórica y sujeto pensante se ve malograda" por una "dualidad intelectual de la dialéctica de proceso histórico y principio teleológico" entre los representantes de Frankfurt, incluso Horkheimer.

Como cuarto punto Kofler critica a Horkheimer y Adorno su concepción del progreso capitalista. Ellos solo aceptan a ver lo como regresivo y a denotar que el progreso "no se eleva nunca del plano horizontal de la sumisión y degradación humanas". En la Dialéctica de la Ilustración se afirma: "El sometimiento del hombre a la naturaleza es algo que no se puede separar del progreso social. La elevación de la productividad económica, que crea, por una parte, las condiciones para un mundo más justo, confiere, por otra parte al conjunto técnico y a los grupos sociales que disponen de él una superioridad desmedida sobre el resto de la población. El individuo queda anulado frente a los poderes económicos".(3) Por tanto, Horkheimer y Adorno sostiene Kofler: no perciben el progreso como real, sino como un avance limitado a la abstracción del hombre. Para Horkheimer y Adorno, "la realización del progreso intentada es la regresión incoercible".(4)

Pero (quinto punto), para comprender la "racionalidad tecnológica" hay que circunscribirla dentro del marco más amplio de la ideología burguesa en general. Para Kofler sólo por esta vía se puede restituir la dialéctica de racionalidad e irracionalidad. Fallar, o ni siquiera atender, esta restitución es algo que Kofler considera un defecto capital entre los autores que han abordado el problema de la racionalidad tecnológica. Al intento de mostrar la interdependencia de racionalidad e irracionalidad ideológicas se oponen dos obstáculos: "en primer lugar, la falta de una mediación teórica entre reflexión científica y conciencia espontánea del hombre cotidiano; en segundo lugar, esa frecuente inclinación de los teóricos de la racionalidad tecnológica, que se concreta en una pertinaz terminología, a la filosofización sofisticada de los conceptos usados por ellos".(5) Entre los representantes de Frankfurt, este último problema se encuentra muy desarrollado en Adorno y se exagera en Hebermas. Kofler plantea

(3) *Ibid.*, pp.17 y 18.

(4) Horkheimer y Adorno, Dialéctica de la Ilustración, p.12.

(5) *Cfr.*, R.T., p.19.

considera que existen básicamente "cuatro fuentes de equivocación" en "la teoría moderna de la racionalidad tecnológica". Él hace hincapié en el primer punto, considerándolo el núcleo de origen de las otras tres equivocaciones. Transcribo los cuatro errores que Kofler ve en dicha teoría:

1º La transferencia, llevada a cabo sin crítica desde un punto de vista gnoseológico, de determinados círculos tradicionales de problemas propios de la filosofía idealista al círculo de problemas de la teoría de la sociedad, que son completamente ajenos a ellos y diferentes por principio desde un punto de vista lógico: problema de la 'trascendentalidad' y de la 'cosa en sí', problema de la Naturaleza y de la 'producción', tanto en el sentido de la 'apercepción trascendental' de Kant como del 'espíritu absoluto' de Hegel, con relación al trabajo.

2º El llevar al extremo el problema marxista de la reificación 'fetichismo' y 'segunda naturaleza' hasta llegar a una realidad sustantiva autónoma del proceso tecnológico, prescindiendo de la estructura antagonista de la división del trabajo que es lo que lo determina.

3º La sustitución, derivada de ello, del concepto de dominio de clase por el de 'dominio tecnológico'.

4º El perder de vista la ancha corriente ideológica de las intervenciones nihilistas irracionales, tanto dentro como fuera del ámbito de la racionalidad tecnológica".(8)

Para Kofler la fusión acritica de conceptos propios de la filosofía idealista con los de la teoría social redundan en robustecimiento del irracionismo pues se enturbia el avance de la ciencia social.(9) Kofler ofrece paradigmas que retratan este enturbiamiento.

(8) *Ibid.*, p.27.

(9) El problema del progreso en las ciencias naturales parece resuelto por la simple acumulación del saber correcto precedente. La "naturaleza" de las ciencias humanas (su método, su objeto, etc.), en donde el conocimiento es autoconocimiento y parte de un supuesto desconocimiento en condiciones históricas específicas que lo moldean y lo mueven a obrar sobre las mismas condiciones, no ha tenido -y por muchas razones más- la oportunidad de que la historia de su progreso sea transparente. Y es aun más complicado el problema de la constatación, consolidación y aportación al progreso de la filosofía, en éste ámbito dicha noción se vuelve extraordinariamente polémica. Existe e.g., la posición de quienes afirman que con cierto tipo de lengua se logra cierto tipo de filosofía y sólo ese cierto tipo, y que dicho modelo de filosofía logrado difícilmente podría ser asimilado por otra lengua distinta. Se puede confrontar una posición contraria a ésta última en las obras de Ferruccio Rossi-Landi, Las ideologías de la relatividad lingüística y El lenguaje como mercado y como trabajo. Menciono ésta problemática pues, como indica Kofler se tiende a confundir acriticamente la filosofía con la ciencia social.

Ofrece el caso, según el cual Adorno (10) y Habermas (11) sostienen, "que la naturaleza esta sujeta, tanto en Kant como en Marx, a las leyes trascendentales de la 'producción'. Para nuestro autor esta doble identificación, por un lado: Kant Marx. Y por otro: concepto filosófico-gnoseológico de producción=concepto sociológico de producción. Implica un absurdo pues en el concepto kantiano de producción "no entra de ninguna manera el principio de lo teleológico". (12) Se comete, con la doble identificación, un falseamiento que reside en naturalizar la actividad humana. Para Kofler este modo naturalista de confrontar naturaleza y hombre se aprecia en el concepto habermasiano de, racionalidad tecnológica.

Kofler considera que Adorno y Habermas violentan, también, la filosofía hegeliana al asemejarla a la de Kant.(13) Para demostrar la imposibilidad de tal simetría, Kofler señala los horizontes que se descubren en ambas filosofías. Para hacerlo presenta las determinaciones del concepto de apariencia en uno y otro filósofo. En este tenor Kofler comenta, "el concepto hegeliano de apariencia se deriva de lo social y se refiere a ello"(14), pues para referirse a las 'apariencias' naturales, Hegel utiliza el concepto de "ilusión". A Kofler le importa hacer ésta aclaración ya que así resalta la inclinación del pensamiento hegeliano a ser de sello social. Y, por otra parte, para mostrar a la apariencia, no como un mero reflejo natural que es captado sensorialmente, sino como algo siempre "provisto de significado ideológico".

Efectivamente, Kofler explora y matiza las diferencias habidas entre el concepto hegeliano y kantiano de apariencia. Él quiere demostrar como su emparentamiento con lo teórico social, realizado por algunos representantes de Francfort, redundan en enturbiamiento de los tres ámbitos. Veamos, más detenidamente, el planteamiento de Kofler: "la apariencia que nace de la contemplación de un trozo de metal que se encuentra en completo reposo origina una forma de apariencia sensible y no ideológica a través de la cual no se trasluce en modo alguno su efectivo movimiento molecular, sino que implica la aparente ilusión de lo contrario. Pero lo que la apariencia quiere decir en el ámbito de lo

(10) Dialéctica de la Ilustración, pp-89 y ss.

(11) Conocimiento e Interés, p-174 y 175.

(12) Cfr., R.T., p-29.

(13) Ibid., p-32.

(14) Ibid., p-33.

humano comprende un problema que se plantea por el hecho de originarse esta apariencia por el individuo activo pensante en el plano de su relación activa con los demás individuos y bajo el supuesto de una estructura histórica de esta relación misma. Mas exactamente se origina del conjunto de individuos que se conducen activamente entre si. El objeto de la apariencia es al mismo tiempo su sujeto en entera oposición al objeto natural, en la que el objeto está completamente separado del sujeto que la produce".(15) La misión que tendría la ciencia natural al enfrentarse a la ilusión, sería la de penetrar su velo, encontrando así la realidad que oculta. En cambio, en la teoría social lo crucial es, para Kofler, explicar la apariencia "y sus múltiples formas de manifestación y entrar a tomar contacto con su esencia del proceso. Sin la manifestación que constituye la apariencia, una época no sería en general comprensible, se quedaría en algo superficial y desvaído".(16)

Para Kofler es importante leer la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, desde un enfoque sociológico, en contraposición a la *Crítica de la razón pura* de Kant, que no se podría leer con este enfoque. Tan le parece así que cita a Lukács (17), para señalar que el concepto hegeliano de "espíritu" se puede "intercambiar" por el de especie humana.(18) Y como "no se pueda", para Kofler, intentar una lectura sociológica de Kant, tampoco se podría acometer desde éste, una "interpretación y crítica definitiva de Marx", como la que intenta Habermas.

Kofler puntualiza aun mas la diferencia de perspectivas en Kant y Hegel. Mientras que el punto de partida del pensamiento kantiano "aparece determinado por el fenómeno de la realidad concebido de un

(15) *Ibid.*, p.34.

(16) *Ibid.*, p.35. Un poco más abajo Kofler se apoya en Bloch (*Sujeto-Objeto*, p.154), para señalar la imposibilidad de confundir, ahora, a la "esencia" hegeliana, con la "cosa en si" de Kant. Ernst Bloch sostiene: "La esencia es, pues, lo que necesariamente aparece, se hace patente, se comunica, todo lo contrario de la 'cosa en si' de Kant, 'del vacío artificial que surge al hacer abstracción de todos los pensamientos determinados'; la esencia es la plenitud compleja, la verdad de la manifestación". Kofler señala que la filosofía de Kant hubiera tomado otro derrotero, si se hubiese orientado a la indagación de la Historia y no, como hizo, "hacia la matemática y la ciencia natural".

(17) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p.596

(18) Kofler insiste en "la necesidad de traducir a Hegel a lo teórico social y despejar a su sistema del velo especulativo-filosófico, mostrándolo como lo que es fácticamente: un sistema de leyes dialécticas de carácter generalísimo sobre el acontecer histórico humano". Suponemos que dicha "traducción" (intercambio), sería llevada a cabo críticamente. Marx, e.g., utilizó con cierta ironía el concepto

modo científico natural", en Hegel tal punto está determinado por procesos históricos, es decir, procesos tales que no siguen principios de ordenación cuantitativos sino cualitativos. Esto obstaculiza aun más la posibilidad de atender con un mismo enfoque a Kant y Hegel.

Kofler cita a Lukács buscando zanjar los logros hegelianos desde la perspectiva de Marx: "La concepción grandiosa de que el pensamiento sólo puede concebir lo que ha producido él mismo... en su afán de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, se ha visto obligada a tropezar con la barrera insuperable, de la cosa en sí".(19) La naturaleza, o si se prefiere, "la cosa en sí", a la que alude Lukács es condición necesaria para la existencia de Historia. Ella sólo es comprensible para el hombre porque la transforma. En su pura contemplación no radica la superación del problema. Kofler continúa afirmando: "La organización sensorial de nuestra facultad de pensar es de índole práctica, y por eso no se halla primordialmente al servicio del conocimiento, sino de la orientación al servicio del dominio de la vida".(20) Así, para Kofler, la solución es encontrable en el principio de lo práctico, que "no es otro que el de lo social, el de la autoproducción activa de la sociedad".(21)

Kofler, a continuación, examina la transfiguración provocada por Alfred Schmidt al incluir a Kant "de manera inadecuada" en la teoría social. A juicio de Kofler, la posición de Schmidt es paradigmática entre los representantes de Frankfurt. Habermas, e.g., la considera como propia. (22)

Schmidt sostiene: "En el proceso entre Kant y Hegel, Marx ocupa un lugar intermedio, que sólo puede fijarse difícilmente. Su crítica materialista de la identidad de sujeto y objeto en Hegel le hace retornar a Kant, sin aparecer a su vez en él."

Kofler, como sabemos, considera impropio "cualquier intento de comparación" entre el planteamiento kantiano y "el marxista". El insiste en que de por principio ambos son distintos. Insiste, además, en lo teleológico que subyace en el concepto de producción de Marx y que no existe en Kant. En tal sentido Kofler apunta: "La inclusión del hegeliano de "la astucia de la razón". Aquí, Kofler, al pronunciarse por el citado "intercambio", lo hace con seriedad y sin matizarlo.

(19) Cfr. R.T., p.40.

(20) Ibid., p.32.

(21) Ibid., p.41.

(22) Cfr. Conocimiento e interés, p.49.

concepto de lo teleológico en la definición social sujeto objeto impide
verlo en el mismo punto de partida tal malentendido, pues este concepto
inculca una idea de lo causal que es exactamente opuesta a la que sirve
de base a la ciencia natural. Pues si la causalidad científico natural
ostenta una validez puramente mecánica, la científico social una
validez proporcionada por medio del pensamiento y por ello
teleológica".(23)

Luego entonces, porque el pensamiento humano puede proyectarse
metas establece una peculiar relación entre causa y efecto que no puede
ser emparentada con la causalidad natural. Y si el concepto de
"apercepción trascendental" de Kant, ordena o "produce" Naturaleza de
acuerdo a leyes de las que se ausenta cualquier afirmación teleológica,
en contraposición, en la teoría marxiana de la sociedad, la naturaleza
tiene el rango de "supuesto formal" del acontecer social. Este, "no
recibe sus contenidos de la naturaleza, sino de la producción activa, y
por ello con un proceder teleológico, de la vida. Lo que se ordena o
produce dentro de este acontecer no es naturaleza, sino relación
social..."(24) El hombre al trabajar determinadamente sobre la
naturaleza materializa sus relaciones sociales (las vigentes a cada
caso concreto son reproducidas. Pero, igualmente pueden ser
cuestionadas). Así, al objetivar su subjetividad (la cual sólo le
sobreviene por ser, él mismo, producto y productor de la sociedad)
simultáneamente la supera o trasciende, se coloca más allá de sí mismo
cuando actúa objetivamente, cuando cristaliza su actuación. Para
Kofler, sólo en este sentido se puede afirmar que el hombre se liga a
la "trascendencia".

Con lo pasado Kofler considera demostrado que no se puede
establecer relación entre la producción social de Marx y la
"apercepción trascendental" de Kant. Y en consecuencia no se puede
"ligar" a Marx entre Kant y Hegel.

apartado 2

INTELIGENCIA, BUROCRACIA Y MINORÍA SELECTA EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

La importancia, más particular de este capítulo reside en que aquí

(23) Cfr., R.T., p.43 y 44.

(24) Ibid., p.45.

Kofler, persigue desarrollar sistemáticamente una teoría del Estado capitalista tardío, o como él lo llama, "tardoburgués".

Kofler señala que el Estado no puede ser considerado como mero "instrumento" de la reproducción capitalista, sino que debe considerárselo "como un modo particular de ser de la sociedad, de la totalidad de la misma". Kofler concluye así este planteamiento: "Esta totalidad consumada y llegada a sí misma por encima del ámbito económico, se expresa en multitud de aspectos, pero principalmente en aquellas fuerzas que, como producto del proceso de configuración en una totalidad están encargadas al mismo tiempo de la reproducción de la misma, en la medida en que la reflejan de una manera adecuada a esta totalidad y la configuran por medio de esta reflexión. No es exagerado decir que es en ellas en las que el Estado se encarna. Otros dispositivos estatales de naturaleza instrumental (policía, ejército, burocracia) o política sólo contribuyen de un modo secundario a la comprensión del Estado; algo que por lo demás también se desprende de la lectura de Marx y Engels".(25)

Para Kofler las "fuerzas encargadas" de la reproducción social que encarnan al Estado son: la inteligencia (entendida como grupos de intelectuales promotores de la ideología burguesa), la burocracia tecnocrática y la minoría selecta (entendida como los "grupos parasitarios que constituyen el modelo de la vida burguesa en el periodo de su decadencia").

Kofler intentará de fondo develar la apariencia ideológica que sostiene, que el antiguo dominio de clases ha terminado y que ahora, más bien, se impone un dominio anónimo. El impersonal dominio de la técnica.

El Estado es, para Kofler, un "aparato" que fomonta la ilusión del dominio anónimo y neutral, logrando simultáneamente su propia mistificación. En contraposición, Kofler considera que el desarrollo tecnológico capitalista se halla determinado "en cuanto contenido y dirección", en virtud de que "trás él" se encuentran "las clases dominantes y sus fuerzas estatalizadoras". La empresa desmitificadora de Kofler coincide, para él, con la necesidad de "presentar una especial y ampliada teoría marxista del Estado más adaptada a la nueva situación social".(26)

(25) Ibid., p.57 y 58.

(26) Ibid., p.55.

Kofler esboza tres características de su "teoría marxista ampliada del Estado".

1° "La teoría marxista tradicional del Estado" vale para toda sociedad de clases. Pero, en la época moderna, hay que conferir otra posición dentro de esa teoría a la burocracia, policía y ejército.

2° Lo pasado significa "que a causa de su relación con la forma burguesa de libertad, que sigue siendo una forma antagonista, no basta ya con este poder, sino que el mismo ha de verse continuado en lo ideológico de una manera que es, p. ej., diferente por principio de la medieval y que encuentra sus exponentes inmediatos en las tres manifestaciones de la inteligencia burguesa, de una burocracia sumamente formalista y de la minoría selecta de la alta burguesía".

3° Tales grupos son producto directo de la "decadencia capitalista" y "adoptan la figura concreta de una inteligencia que refleja la conciencia nihilista irracionalista de esta época, de una burocracia que traduce a la práctica la conciencia tecnológica y de una minoría selecta parásita que incorpora el goce orgiástico de toda la clase burguesa en la forma de la vida modelo de la decadencia".(27)

Kofler sostiene en su "teoría marxista ampliada del Estado", que este se conforma en unidad con la sociedad clasista, aunque también es distinto de ella. Y apunta para aclarar esta unidad-diversidad, lo siguiente: "La simultánea unidad y diversidad de Estado y sociedad se manifiesta principalmente en el hecho de que la estructura socioeconómica promueve hasta lo supraeconómico la totalidad de las relaciones prácticas interindividuales configurándola hasta la última consecuencia de las posibilidades inherentes a ella y de que, tanto en una permanente identidad consigo misma, como en la producción de nuevas instituciones, da como resultado el Estado".(28) Así pues, para Kofler, la "estructura socioeconómica" asciende hasta imprimir en lo "supraeconómico" las "relaciones prácticas interindividuales" que la caracterizan.(29) El Estado es excretado por el movimiento económico, pero deviene en producto autonomizado de dicho movimiento y es en este

(27) Ibid., p. 55 y 56.

(28) Ibid., p. 57 y 58.

(29) Como es apreciable Kofler señala dos niveles de relaciones como constituidores del "Estado tardoburgués". Un nivel de "relaciones prácticas interindividuales", que nunca explica ni matiza históricamente. Y otro de relaciones "supraeconómicas", en donde, para él, actúan las citadas "fuerzas". La relación entre ambos niveles Kofler la traslada a la relación, estructura-supraestructura, así considera que resolviendo ésta última relación resuelve ambas. Sin embargo, al señalar el ascenso de "la estructura socioeconómica" hasta lo "supraeconómico" no

sentido que va no sería igual a la sociedad económica. El Estado en la medida de su distinción no se limitaría ya a ser mero "instrumente" del mecanismo económico, sino que sería "un modo particular de ser de la sociedad, de la totalidad de la misma".

Para Kofler, el Estado una vez consolidado y colocado "por encima del ámbito económico se expresa en multitud de aspectos, pero principalmente en aquellas fuerzas que, como producto del proceso de configuración en una totalidad, están encerradas al mismo tiempo de la reproducción de la misma, en la medida en que la reflejan de una manera adecuada a esta totalidad y su antagonismo y la configuran por medio de esta reflexión".(30) Kofler alude a las "fuerzas" de la "burocracia tecnocrática", de la "inteligencia" y de la "minoría selecta parasita"; pues a renglón seguido añade, "otros dispositivos estatales de naturaleza instrumental (policía, ejército, burocracia) o política (partidos, asociaciones) solo contribuyen en realidad de un modo secundario a la comprensión del Estado, algo que por lo demás también se desprende de la lectura de Marx".(31)

Como el Estado no es independiente de la sociedad, pues es producido por la "conducta activo-pasiva" de los individuos, no puede concebirse de manera mística absoluta por encima de los individuos que configuran a la sociedad. Luego entonces, el Estado no es "una mera institución u organización, un aparato o cosa" aunque se sirva de aparatos, sino nada menos que la totalidad comprensiva y llevada a su plenitud de lo social mismo. Y como esta totalidad sólo puede concebirse además como una totalidad de relaciones que se reproducen activamente de manera constante, no se presenta como algo fijo, sino como un producto dimanante de la conducta humana".(32)

Kofler resume sus pasadas reflexiones siguiendo a Marx, cuando éste último señala, que es el burgués y no el político el vínculo real que constituye al Estado. Este apoyo en Marx también le sirve para "ampliar la teoría marxista tradicional del Estado". En tal tenor Kofler sostiene: "La actividad social de los individuos que con ayuda de fuerzas especiales ofrece una tendencia que apunta más allá de lo puramente económico, produce al Estado. Estas fuerzas especiales, que comprenden solamente a los miembros activos de las clases son la mano que explica cómo se da tal ascenso. Otra laguna de su argumento consiste en nunca explicar que entiende por "teoría marxista tradicional del Estado" y quiénes son sus autores. Si por "tradicional" pudiéramos entender, ortodoxa, entonces, dicha teoría se debiera coligar con el entramado teórico fundamental con el que Marx estudia la sociedad capitalista: la teoría del valor. Pero, esta relación no es vista por Kofler.

prolongada de la sociedad".(33) Y sirven estas palabras para ampliarlo, porque Kofler está pensando, al decir, "fuerzas especiales", en las fuerzas que para él caracterizan al Estado "tardoburgués". Las fuerzas que le confieren a este Estado "su concepto... más verdadero y estricto" son, como sabemos: "la inteligencia, burocracia tecnocrática y la minoría selecta".

Veamos ahora las características peculiares de tales fuerzas.

Lo primero que Kofler señala de ellas es que ejercen sus efectos, "de manera propia, radical e independiente, por estar situadas más lejos de las tareas inmediatas de la economía social y sus intereses y por eso dirigir más su atención a la totalidad de la vida social y estatal".(34)

Kofler apunta que la "inteligencia" está determinada por la "relación dialéctica contradictoria" habida entre "la racionalidad tecnológica y la irracionalidad nihilista". La "inteligencia" al reflejar dicha relación "reproduce la ciencia específica del capitalismo tardío".(35) Kofler considera que la "inteligencia" se bifurca en dos grandes vertientes: "la inteligencia de ideologías no tecnológicas" y la de "ideologías tecnológico racionales". Estas últimas arropadas en un discurso científico racional promueven incesantemente y con mayor fuerza que las primeras a la ideología de la desideologización (la cual Kofler considera la ideología modelo del capitalismo tardío). Es decir, promueven robustecida una ideología de la que aparentemente se ausenta cualquier interés de clase. Promueve una ideología que naturaliza la enajenación del hombre y que atrapa no sólo a la "conciencia cotidiana de los individuos, sino también a la ciencia".(36)

La "burocracia tardía" también está guiada en la toma de sus decisiones por "la dialéctica de racionalidad e irracionalidad". Y cumple, además, la función particular de ser "un brazo ideológico, de la inteligencia en la vertiente práctica de la vida estatal".(37)

A juicio de Kofler la "burocracia tardía" se manifiesta en tres figuras:

a) En una burocracia "jurídica" que se orienta a consolidar el

(30) Ibid.

(31) Ibid.

(32) Ibid., p.61.

(33) Ibid., p.62.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p.64.

(36) Ibid.

(37) Ibid., p.66.

"orden" existente y que lo pregona conscientemente, como si se tratara de un orden "justo" asentado en un de hecho equitativo.

b) En una burocracia de "políticos", que "de acuerdo con su función práctica y no intelectual" al "principio de finalidad racional" está normada por una "orientación ideológica axiológica". lo que significa que está "sometida por principio a la reificación, a la apariencia fetichista".

c) En una burocracia "tecnológica-científica", la cual cumple funciones técnicas o administrativas. Siendo el principio que norma su actuación el de la "finalidad racional", el de "la cuantificación de todas las dimensiones vivientes" en busca del máximo provecho.

La "minoría selecta" de la alta burguesía es definida por Kofler como "parásita", a diferencia de la "liberal de otro tiempo" que no era parásita. La "minoría selecta" - comenta Kofler - es una "fuerza" que conscientemente disemina la cultura tardoburguesa. Buscando así concentrar "poder ideológico" y ejercer influencia espiritual, colocándose, entonces, por encima de lo económico pues no le "gusta" adoptar plazas de administradores y políticos efectivos (en quienes paulatinamente, ha relegado sus antiguas funciones). Se "encarga" en cambio, de propagar las "ilusiones y pensamientos" que gustosamente cocecha de la "inteligencia" nihilista.

El pasado sirve de base a Kofler para mejor diferenciar a la "inteligencia" de la "minoría selecta". Mientras la "minoría selecta" está consciente del papel social que juega, la "inteligencia", en cambio, "cree hallarse pura e independientemente al servicio de la búsqueda de la verdad". Vive, ésta última, "entregada a la apariencia de servir a la neutralidad y objetividad académicas y artísticas".(38)

"La mano prolongada de la sociedad", es decir, "las tres fuerzas especiales" constituyen, para Kofler, el instrumento ideológico del que se vale el "Estado tardoburgués" para dominar la conciencia de los

(38) Ibid., p.73 y 74. Porque Kofler nunca indica si está analizando el caso concreto del Estado de un país avanzado y por ser sus indicaciones siempre generales está supuesto, que su teoría desarrollada es una teoría general del Estado "capitalista tardío". Valida entonces, para todo Estado que llegue a la "época monopolista del capitalismo". Con la cual, por lo demás, se alcanza, para Kofler: "la forma suprema del Estado" que es posible en una sociedad antagonista. Huelga decir que Kofler achaca el grueso del acúmulo ideológico a las tan citadas "fuerzas especiales". Razón por la cual su teoría del Estado, fundamental para su exposición de las condiciones que posibilitan el dominio de la clase capitalista sobre la trabajadora, se mueve maniqueamente en la superficie del problema. Problema resuelto sintéticamente por Bolívar Echeverría: "Las ideas del burgués dominan porque -como

hombres que cotidianamente experimentan la lucha de clases. Por supuesto, señala Kofler, en caso de agudizarse la lucha interclásista tal instrumento ideológico deja su lugar al instrumento técnico. Constituido este por la "policía, ejército y burocracia práctica", las cuales, nos dice Kofler, "son tonidos por la conciencia positivista empirista, que no reconoce la esencia del Estado como proceso ideológico de reproducción como el Estado sin más. Piensese solamente que es lo que quedaría de la vida estatal si no existieran las tres fuerzas mencionadas acuñadoras de ideologías: ¡sencillamente no existiría!. El Estado, en cuanto algo contradictoriamente idéntico de la sociedad y en cuanto proceso que surge del hacer vivo de la colectividad, se transforma para esta concepción positivista en un diabolus technicus casi externo a la sociedad y trágicamente hechizado, se transforma en una fuerza". (39)

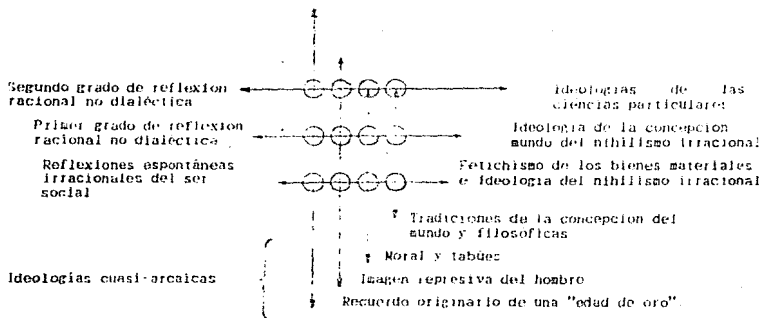
apartado 3

LA IMAGEN IDEOLÓGICA DE CONJUNTO DE LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

Kofler continua en este capítulo el hilo conductor de su obra: denotar la presencia del irracionalismo dentro de la sociedad tecnológica. En este espacio matiza esa presencia en referencia a la racionalidad tecnológica. Él sabe que dicha racionalidad no impera en completa autonomía sobre la "sociedad tecnológica", sino que dentro de esta persisten resabios ideológicos de sociedades pasadas. Así el capítulo presenta como conviven las "corrientes ideológicas dimanantes del pasado", con las del "tecnificado mundo presente". Kofler considera que con ello se obtiene "la imagen ideológica de conjunto de la sociedad tecnológica".

dice Marx (La ideología alemana, III, 1: "El viejo testamento", 6.B): él puede "demostrar" fácilmente con el lenguaje de la época la "identidad" entre las "relaciones individuales o humanas en general" y las "relaciones mercantiles". Y puede hacerlo porque "este propio lenguaje es un producto de la burguesía y por tanto, igual que en la realidad, también en el lenguaje las relaciones de intercambio valorizador (Schacher) han sido convertidas en la base de todas las demás". La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren, en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del "lenguaje de la vida real", allí donde se produce el discurso, el "lenguaje propiamente dicho", es decir, "la conciencia y las ideas". Cfr. "Definición del discurso crítico".

Para ilustrar ese entrecruzamiento ideológico Kofler construye el diagrama que aquí reproducimos.



Para Kofler hay pues un entramado de corrientes que "dimanan" del pasado y del presente. Sigámoslo en su análisis, veamos primero la línea "vertical" de las corrientes ideológicas "dimanantes del pasado".

A.- Kofler distingue tres momentos dentro de las ideológicas del pasado remoto, o como aquí las llama, de "los mundos imaginativos cuasi-arcaicos". Mundos que, por lo demás, arraigan en "las esferas arcaicas de la psique".(40)

1. El sedimento último de esos mundos es, para Kofler, "el recuerdo originario de una edad de oro". Se trata de una utopía retrospectiva en donde "el mal evitaba al hombre".(41) Esta utopía continua viviendo en la memoria de "innumerables usos, cuentos, canciones, danzas, fiestas, en la religión, el arte, el mito y la filosofía, alegorizadas frecuentemente hasta lo incomprensible".(42) Kofler considera, que este estrato es el único que no está contaminado por ideas irracionalistas.

(39) Ibid.

(40) Ibid., p.78. Conviene señalar que Kofler no aclara cómo es que las corrientes ideológicas del pasado pueden "dimanar" de ese tiempo. En todo caso su procedencia está supuesta, en Kofler, como una inercia cultural.

(41) Ibid., p.84.

(42) Ibid.

2. Montado encima los recuerdos de la "edad de oro" se halla un "mundo imaginativo opuesto" que se desarrolla a partir de la división de la sociedad en clases. A tal "mundo imaginativo" Kofler lo denomina, la "imagen represiva del hombre". Y lo caracteriza así: "El arco de contenido que abarca los elementos representativos de la imagen represiva del hombre toma como punto de apoyo un modo de ser del hombre malo y pecaminoso dado por naturaleza, y desemboca en la doble difamación de la muerte, como el gran saltador que nos ceceña el derecho a la vida, y como el redentor que nos libera del mal de la tierra, en la equiparación de la vida terrenal y de los males se coloca bajo una modalidad asimismo irracional y represiva".(43)

3. Para Kofler, la más joven capa de las "ideologías cuasi-arcaicas" es "la moral". Aquí la coacción exterior que reina en toda la sociedad de clases, se habría internalizado en la conciencia de los hombres, apuntalándose así en esa sociedad y apuntalándola a ella.(44)

B. En las "corrientes ideológicas dimanantes del presente", Kofler distingue también, tres momentos:

1. "La ideología del automatismo tecnológico", que acepta espontánea e irreflexivamente el "curso inevitable de los hechos económicos" y se halla presente en la conciencia cotidiana de las masas, así como en los intelectuales "positivistas".

2. La ideología del "nihilismo irracional". "En el centro de esta corriente ideológica se halla la inclinación a ontologizar o antropologizar unos fenómenos de decadencia admitidos por entero como existentes porque son adecuados al estadio de la decadencia de la burguesía e inteligencia dirigentes, hasta convertirlos sin más en componentes eternos e indisolubles del ser del hombre".(45)

(43) Ibid., p.85. En lo que sigue a lo citado, Kofler continúa describiendo sentimientos psicológicos del "reino de la necesidad"(Marx), o si se quiere, de la "rareza"(Sartre). Pero, resulta curioso que Kofler -y esto vale para el resto de sus "mundos imaginativos"- se olvide de ligarlos a una reflexión sobre el "reino de la escasez" y a partir del estudio de tal relación mostrarlos como sentimientos históricamente necesarios.

(44) Como aprecia el lector, nuestro autor divaga. Lo hace porque considera, que "la moral" sucede temporalmente a lo que él denomina "la imagen represiva del hombre". Con lo cual señala que un tipo de moral represiva precede en el tiempo a "la moral". De hecho toda moral conocida por el hombre se levanta sobre coacciones. En todo caso, el planteamiento se muestra endeble ante la pregunta de: ¿en que condiciones históricas reales de la "rareza" ha habido sucesión temporal de moral por un lado y por otro de sentimientos psicológicos de represión, de culpa, de inseguridad, etc. (esto es, sentimientos de "la imagen represiva del hombre"?), ¿en que situación histórica concreta ha habido una moral, no simultánea e inclusiva de sentimientos represivos?

3. "Las reflexiones ideológicas que se entremezclan con las ciencias particulares, de origen irracional, fetichista, enajenado y automático". Kofler entrega varios ejemplos de esta tendencia: "en la antropología, el establecimiento dialécticamente infundado, de la explicación de la conducta humana, de un instinto de agresión; en la etnología, la afirmación de una tendencia siempre existente, al dominio del hombre por el hombre o, por lo menos, el no tener en cuenta estados desprovistos de dominio; en la psicología, la irreflexiva definición del hombre como un ser sometido 'por naturaleza' a la enajenación; en la historiografía, la exposición del hombre como alguien que es, de manera invariable, políticamente maquiavelico; en la economía, como alguien que actúa siempre de un modo egoísta 'por naturaleza'..."(46)

Del tejido que forman las corrientes ideológicas que "dimanan" del pasado y del presente, Kofler desprende que en la sociedad contemporánea no se puede hablar del absoluto predominio ideológico de la racionalidad tecnológica.(47) Aunque, en cambio, sí se puede afirmar la predominancia del irracionalismo.

Si existe algún planteamiento que suyozca oculto en este capítulo, éste, es una pregunta y puede plantearse así: ¿cómo es posible escapar del irracionalismo en el periodo capitalista? Este paso -Kofler lo indica implícitamente sólo pudo darse porque la "teoría", cuya labor es diversa de la praxis (aunque está comprendida en ésta), se anticipa a una "práctica" posible. Y pudo hacerlo porque el "sujeto pensante" ha podido ver en la práctica histórica la latencia de esa posibilidad.

apartado 4

EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

Sin duda el lector que se esfuerce en confrontar directamente el libro que analizo, podrá encontrar en este capítulo su núcleo. En el primer apartado Kofler discute con los teóricos burgueses promotores del "irracionalismo nihilista". En el segundo hace lo propio con los teóricos marxistas que, él considera, promueven voluntaria o involuntariamente el irracionalismo.

(46) Ibid., p.81.

(47) Ibid., p.82.

SUB apartado 1

LA IDEOLOGÍA BURGUESA NIHILISTA DE LA TECNOLOGÍA

Kofler considera, como se indicó más arriba, que la racionalidad tecnológica está veladamente inmersa dentro de las corrientes del irracionalismo nihilista porque tiene la peculiaridad de encubrirse bajo un ropaje rigurosamente racionalista. Apenas sostenemos que su verdad es ser irracionalista e inmediatamente se nos presenta como racionalista. Asimismo, cada vez más ámbitos de la vida humana caen dentro de esta forma de ordenarse por una "finalidad racional".

Según Kofler dicha racionalidad enuncia cinco tesis cruciales. Estas serán analizadas por él. Veámoslas.

1. "El desarrollo científico y técnico se ha condensado hasta constituir un poder propio de fuerza invencible".

2. Las distintas concepciones que se mueven fuera del ámbito de la "finalidad racional" son, simplemente, "ideologías axiológicas", por lo cual carecen de sentido, "o no juegan ningún papel digno de mención" Con lo cual se denota un "proceso de desideologización".

3. Como la "racionalización tecnológica" y su dominio no pueden ser puestos en entredicho, "las masas se acomodan de buen grado al orden existente".

4. "La progresiva satisfacción de necesidades por medio del progreso tecnológico de producción y consumo va originando una progresiva elevación de esa buena disposición a integrarse y subordinarse".

5. El dominio de clase desaparece en favor de un dominio anónimo de la técnica "y, en todo caso, en favor además de una burocracia del Estado organizada de acuerdo con principios tecnológicos de relevancia esencialmente neutral por lo que se refiere a los estratos o clases".(45)

El análisis de Kofler se centra en los puntos segundo y quinto.

Para Kofler, H. Schlesky sería uno de los teóricos burgueses pioneros en afirmar que en la sociedad "capitalista tardía", "ya no domina nadie, sino que se halla en funcionamiento un aparato que quiere

(45) Ibid., p.92 y 93.

verse manejado objetivamente".(49) Así Schlesky (sonata Kofler), lleva hasta su extremo una veta teórica que ya se asomaba en la obra de Max Weber, a este último, sin embargo, "no se le ocurre sacar de una teoría de la racionalización la conclusión de que el dominio político sea algo que se viene abajo completamente".(50) Weber, nos dice más adelante Kofler,(51) desarrolla la idea de que el dominio de la sociedad contemporánea lo ejerce una burocracia asépticamente racionalista ligada a las "ciencias experimentales y cuantificadoras", o si se prefiere, "objetivas" por exactas.

Para Kofler, Habermas es otro autor que cae en los marcos de la ideología tecnológica y que a pesar de tener raigambres marxistas en nada se distancia de Schlesky. Habermas está en contacto con Schlesky "de una doble manera: sucumbiendo al concepto fetichista reificado de la técnica y negando la persistencia de las relaciones tradicionales de dominio como un heredado reparto de roles entre burguesía y proletariado".(52) Kofler hace además, un tercer reproche a Habermas, éste va dirigido a su "convencionalismo lingüístico". Kofler asevera que tal "convencionalismo", "delata la reificación positivista burguesa de su pensamiento".(53) Así Kofler, reuniendo su segunda y tercera críticas, hace notar que Habermas sustituye el concepto: sociedad de clases, por el de "contexto coactivo". Y siguiendo el mismo tono afirma, "allí donde dice (Habermas), 'clase dominante' y 'clase dominada' pone, de modo significativo comillas sobre la frase".

Kofler en contraposición a Habermas pregona la existencia de un "estrato estructurador" de la sociedad "capitalista tardía", éste lo identifica con "la burguesía parasita". Ella, sostiene Kofler: "plantea un problema más agudo que el de la técnica elevada hasta servir de explicación de la totalidad del proceso social. Pues esta (la técnica), a través de la existencia de aquella (la burguesía parasita) y su relación social con el proletariado recibe prescrito de antemano la dirección de su movimiento..."(54)

(49) Ibid. Kofler cita el libro de Schlesky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilization*. No conozco traducción al español.

(50) Ibid.

(51) Ibid., p.138.

(52) Ibid., p.94.

(53) Ibid. Si bien el lenguaje de Habermas tiende a ser ambiguo, cabe aclarar que Kofler tendría que estar de acuerdo en que son dos cosas distintas: el criticar el estilo de redacción de un autor y el criticar el núcleo del mensaje redactado. Por otra parte, la obra de Kofler también acusa afectaciones de lenguaje (algunas, desde luego, están relacionadas a su traducción).

(54) Ibid. En contra de lo que a primera vista aparece, Kofler no hace depender la

Kofler matiza su explicación sobre el parasitismo de la burguesía y su relación con el doble espejismo que ella genera (dominio social y técnico y neutralidad de la técnica). Kofler gradúa su explicación así: "La referencia al parasitismo de la burguesía moderna, que significa lo mismo que una retirada de la vida económica activa de las clases que disponen directa o indirectamente de los medios de producción y su poderosa creación de provecho, es la principal culpable de la existencia de unos estados indiferentes a las clases y ausentes de dominio".(54) Kofler manifiesta que, al ser relevado el capitalista de sus antiguas funciones por sus subordinados gerentes (esto es, al delegar sus propios intereses en el "estamento gerencial"), se crea la apariencia de "neutralidad social", que penetraría hasta la técnica misma, pues esta al perder su referencia visible a la clase dominante aparece como neutral o "pura". Por esto la técnica se convierte, para Kofler, en "poder ideológico capital" al grado de que su desarrollo parece obedecer a leyes "naturales". Sin embargo, continua Kofler, esa técnica que aparenta estar "neutralmente" abocada al progreso "puro... por ley natural", produce "su desmitificación por medio de la visión de la superedificación de los objetos técnicos con respecto a una relación social de bienes materiales mercantiles que defienda por su parte en la relación social entre interés de provecho y trabajo viviente, de producción de plusvalía y apropiación. La 'coacción objetiva' se revela como una coacción de las relaciones antagonistas de clase".(56) Dicha dirección de la técnica tan sólo de las prescripciones de "la burguesía parásita" (a la cual califica como "el estrato estructurador"), pues a su juicio tal dirección depende también, de "su relación con el proletariado". Pero, de cualquier forma el argumento de Kofler no insinúa mayor profundidad. En realidad, aquí, está presente una tendencia paradójica: por un lado, la máquina es arma del capital contra el trabajador asalariado y es fruto del trabajo pasado de éste (trabajo enajenado). Pero, simultáneamente, la máquina multiplica las posibilidades de creación de riqueza social, lo cual mina los fundamentos de la producción capitalista, pues tiende a la abolición de la escasez y, con esto, vuelve innecesario medir la distribución de la riqueza social siguiendo al "criterio" del valor de cambio (cfr., Marx, *Grundrisse*, p.592). La maquinaria aun más, no sólo es determinada por la lucha social, sino que a su vez determina ésta y incluso la sobredetermina, en tanto que ella es condensación especial de la relación social (cfr., Bolívar Echeverría, "La forma natural de la reproducción social").

(54) *Ibid.*, p.95.

(56) A todo este dicho por Kofler, hay que preguntarle: ¿por qué y cómo emerge tal visión desmitificadora? Aunque en la sola pregunta: ¿de donde puede ella emerger?, se pueden suponer ya las largas explicaciones que las dos primeras preguntas requieren. Kofler responde que esa visión procede de la obra de Marx. Marx ciertamente desmitificó la aparente neutralidad de la técnica capitalista al mostrarla como elemento dispuesto, no sólo para incrementar la productividad social (lo cual es socialmente necesario para cualquier sociedad conocida en el pasado y posible en el

"visión de la superedificación" es, a juicio de Kofler, desapercibida por Schlesky y Habermas, quienes conciben autonomizado de manera naturalista el desarrollo técnico.

Una consecuencia de esta concepción fetichista del desarrollo técnico capitalista que detecta Kofler, es la nula participación que tienen dentro de ella las ideologías dispuestas a afectar la marcha de la historia. Para Kofler lo que se juega debajo de esta concepción purista de la técnica es la ideología de la desideologización. Para ésta racionalidad, "metas libremente establecidas en correspondencia con una fundamentación por medio de ideas, se vuelve algo sin sentido y van desapareciendo en medida creciente. La desideologización se convierte en un hecho". (57)

Estos mecanismos ideológicos de justificación de la sociedad capitalista son, para Kofler, apuntalados mediante "la manipulación de la conciencia pública" y esta es fruto de las "complicadas reflexiones ideológicas" que se suscitan al repartirse los papeles de la dirigencia social "la burguesía, el estamento gerencial y el Estado". (58)

futuro), sino dispuesta simultáneamente para incrementar mediante la exacción de plusvalor la acumulación de capital, la cual contrasta a las necesidades sociales al grado de ser una contranecesidad social, una potencia antisocial. Mostrando pues, al progreso técnico "moderno" como estigmatizado por el sello del capital. Sin embargo, Kofler para explicar el porqué de la aparición de neutralidad de la técnica capitalista alude para fundamentarse a la sustitución de la "burguesía parásita" por un "estamento gerencial" y ~~no~~ secundariamente a la producción de plusvalor (la cual caracteriza el modo de reproducirse de la vida social bajo el capital), que se refiere directamente al desarrollo de las fuerzas productivas y no a un simple reemplazo del personal que administra el capital. Pero, éste lado flojo del argumento kofleriano, en el que se desliga de Marx proponiéndose no obstante lo contrario, se acentúa aun más cuando medianamente exploramos la obra de Marx. En El Capital, (Tomo III, cap.10) se hace notar que el capitalista individual termina por convertirse en socio accionista de una empresa común con el resto de los capitales individuales. Los capitalistas mismos surgen como agentes de un proyecto en sociedad (nacional o multinacional) y pasan a comportarse en correspondencia con esta actuación práctica adoptando una actitud gerencial. En último caso, el que ocupen ellos funciones gerenciales o el que las deleguen en subordinados es algo realmente accesorio, aunque Kofler lo considere fundamental. La empresa común, que se cumple al explotar plusvalor, es el desarrollo de las fuerzas productivas y se vela en los mecanismos enajenados de la persecución de la tasa de ganancia. Ese "botín" se reparte porcentualmente nivelado de manera "comunitaria" a cada capitalista individual y puede aparecer como neutral ahora respaldado en la necesaria profesionalización (racionalización) de las actividades empresariales. Pero, esto es desapercibido por Kofler. Andrés Barrada, "La transformación de valores en precios" (ensayo inédito) indica sintéticamente la resolución de los problemas que aquí se he limitado a mencionar.

(57) Ibid., p.99 y 100.

(58) Ibid., p.104. Para el desacuerdo con Kofler, cfr. notas: 38, 54 y 56.

Para Kofler, la "manipulación de la conciencia" se dirige a la creación de "necesidades artificiales" que nunca pueden ser totalmente satisfechas. Sometiendo, en consecuencia, al "individuo de la burguesía tardía" a debatirse en el problema de alcanzar la satisfacción de su reluciente necesidad (que pose a su artificialidad es real) o de renunciar a esa satisfacción. Así tal "individuo" cruza, en palabras de Kofler, un "campo de tensión entre goce y ascetis".(59)

Kofler atiende, por otra parte, la distorsión que sufre la concepción de la dimensión temporal en la sociedad capitalista. A él le parece que la naturaleza de la nueva concepción del tiempo es "fetichista" y que se la pueda comprender contrastándola contra "conceptos no fetichificados del mismo". Kofler sostiene en este tono: "para hacer comprensible el problema fetichista del concepto técnico de tiempo, es necesario llevar a cabo una comparación con los conceptos no fetichificados del mismo. Su sentido consiste en descubrir la dialéctica del tiempo tecnológico 'muerto' y tiempo humano vivo".(50) Si vamos por partes, la primera pregunta a hacer es, ¿qué conceptos de tiempo le parecen "no fetichificados" a Kofler? Él contesta: el tiempo físico, el histórico y el antropológico. Y explica:

1. El tiempo físico es el "tiempo exterior que fluye independientemente de toda historia. El curso del sol y del cambio del año no determinan en modo alguno el proceso histórico, a no ser que como todas las cosas naturales inhiban o estimulen".(61)

2. "El tiempo histórico tiene en común desde luego con el tiempo físico el que ambos son independientes de lo subjetivo".(62)

¿Es acaso, el tiempo que Kofler denomina histórico, un tiempo que corre al margen de lo que hagan o dejen de hacer los hombres?. ¿concibe Kofler a la historia como impersonal o anónima?, o ¿tan sólo alude a la brevedad de la vida de una generación humana respecto de la "larga duración" de la historia del hombre y que ha rayado en lo repetitivo, en la permanencia de costumbres, etc.? Si sacáramos de su contexto -no sólo de esta obra, sino de la obra en conjunto de Kofler- podríamos plantear que su afirmación procede de una historiografía que es presa de la "ideología de la desideologización". En palabras de Kofler de una ideología donde las ideas forjadas por los sujetos en poco o en nada afectan la marcha de la historia. Pero, esto conllevaría en éste texto

(59) Ibid., p.105. Kofler critica la irracional dilapidación de recursos que implica la programación de la obsolescencia de las mercancías "modernas" y proclama la necesidad de producir bienes "óptimamente cualificados". Pero, fuera de ésta

de Kofler a un error absoluto. Sin embargo, Kofler se adhiere, más bien, a la idea de que: "no es la historia la que usa del hombre como medio para como si ella misma fuera una persona aparte, procurar sus propios fines, sino que esta no es nada más que la actividad del hombre que persigue sus fines". Y se adhiere a tal idea (de Marx) porque la ha colocado como epigrafe de su libro. A pesar de esto, entre su epigrafe y su afirmación sobre el tiempo histórico subsiste una ambigüedad.

3. "El concepto antropológico de tiempo se define por su identidad con la esencia general del hombre, que, con efectividad formal, es decir, que no da motivo por sí misma a cambio histórico alguno, precede a todo cambio concreto, que significa, histórico, de la existencialidad humana. La negación de lo justificado del planteamiento antropológico, muy extendida dentro del campo marxista, es resultado del desconocimiento de la dialéctica de unos supuestos formales que se mantienen iguales a sí mismos y de las condiciones cambiantes de la existencialidad humana, del desconocimiento de la definición marxista de la antropología como una doctrina de los supuestos invariables de la variabilidad humana. El principio del materialismo histórico que considera al hombre en su variación histórica, es algo que aquí se tiene en cuenta plenamente".(63)

Pero, a Kofler no sólo le resulta crucial contrastar los conceptos de tiempo que le parecen desenajenados con el fetichizado concepto del "tiempo tecnológico", sino que advierte que la enajenación del "tiempo tecnológico" procede de la perturbación "del fundamento vital erótico de la existencialidad humana".(64) De la enajenación de ésta actividad fundamental que Kofler denomina: "juego". "La definición de juego que se refiere aquí a una autoocupación humana libre que concibe al hombre en su verdadera significación no enajenada".(65) Kofler va más allá cuando señala que, la conformación de una concepción del tiempo como "lúdico" coincidiría con "la esencia del hombre", en cuanto que éste es un ser "lúdico".(66) "El núcleo" de dicho concepto "es la absorción

indicación la materialidad físico-química de los objetos mercantiles de consumo queda relegada a un segundo plano, pues, para Kofler, lo que explica la manipulación de las necesidades mediante la penetración ideológica.

(60) Ibid., p.108.

(61) Ibid., p. 109.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

(64) Ibid., p.110.

(65) Ibid. En su reflexión Kofler presupone su concepto de "juego", por el concepto marxiano de "praxis". Cabe señalar que Kofler intenta construir con el

del tiempo en el tiempo". el momento pleno del flujo temporal del juego. Su verdad es la supresión de los límites entre actividad cotidiana y artística; su meta, la superación de la muerte al hacerse inútil el fin de la vida frente a una duración plenamente realizada de la misma".(67) Solamente con la realización práctica de ésta concepción, Kofler aceptaría que el tiempo humano alcanza el grado de auténticamente racional.

Aunque Kofler sepa que la "esencia" del "concepto tecnológico de tiempo que se entarna en la técnica" capitalista es "la destrucción de un flujo lúdico del tiempo por la cuantificación de la actividad", no deja de causar problema que casi inmediatamente señala: "Lo ideológico dentro del tiempo de la tecnología no es el momento mismo de la cuantificación, pues ésta es una simple realidad práctica, sino la idea que va unida a ella (sic) de que la misma descarga a su sujeto, el trabajador, poniéndole en situación de emplear cada vez menos tiempo en la elaboración de un producto".(68) ¿Quiere decir Kofler con esto, que la desmembración del tiempo en uno "racional" y otro "no racional", no procede de la práctica capitalista de racionalizar excacerbadamente cada instante del proceso de trabajo, sino de una "idea que va unida a ella"? Así aunque Kofler afirme que la "cuantificación rigurosa" implica "una deserotización de la individualidad humana", con ello no remedia la nueva ambigüedad de su argumentación.

Si bien Kofler no explicita una relación directa entre la anterior discusión en torno a "los conceptos desmitificados del tiempo-tiempo tecnológico" y la alteración que a este último le inflige la "misión revolucionaria" de la ciencia y la técnica capitalistas, no obstante si se encuentra implícito que dicha discusión se puede relacionar con tal "misión histórica". Kofler sostiene que la ciencia y la técnica capitalistas, "no sólo revolucionan los medios técnicos de producción, las fuerzas productivas materiales, sino también, a más largo plazo, la posición de los trabajadores dentro del proceso de producción, y con ello, además como una tendencia su posición social. Esta tendencia apunta en todo caso más allá del orden existente (lo que no quiere decir que su realización no pueda verse impedida por fuerzas conservadoras fascistoides). La contradicción consiste en que esa ciencia puesta al concepto de "juego" un concepto postcapitalista de tiempo.

(66) Ibid.

(67) Ibid., p.III.

(68) Ibid.

servicio del proceso laboral capitalista tecnologico crea al mismo tiempo los supuestos necesarios para la abolición del trabajo represivo".(69)

sub-apartado 2

La ideología marxista nihilista de la tecnología

Kofler inicia la construcción de este apartado reflexionando la teoría marxiana del fetichismo. Con esta reflexión iniciará sus argumentos de desacuerdo con los representantes de la "escuela de Frankfurt".

Él quiere acercarse docemente a la susodicha teoría señalando: "la mesa como cosa sensible suprasensible (es decir, como, fetiche) es para él (Marx) una mera expresión ironica del hecho de... consumo". Aquí se plantea, para Kofler, un problema importante pues desea diferenciar prístinamente lo que subyace en el concepto de reificación y en el de cosificación. Conceptos clave de la teoría marxiana del fetichismo, insiste.

Kofler considera que en la reificación existe una autonomización de las relaciones sociales hasta el punto que parecen ser relaciones materiales entre cosas. En cambio, el concepto de cosificación le sugiere, la infausta idea de la condenación del hombre a una eterna inmovilidad. La idea "de la conversión del hombre en cosa". Por esto, un poco más abajo, Kofler vuelve a subrayar respecto del hombre de la sociedad capitalista: "es verdad su reificación, pero en modo alguno su cosificación".(70) Por tales motivos estima que, sólo "si en el proceso de la reificación se elimina el aspecto de la actividad consciente, aspecto que corresponde a la 'trascendentalidad' de principio e inamovible de toda existencialidad humana, se mistifica la reificación convirtiéndola en materialidad de cosa".(71)

Kofler considera que notables representantes de la "escuela de Frankfurt" son, encubiertamente, presas de dicha mistificación. El, e.g., observa tal problema en la "filosofía social y negativista de Adorno". En ésta, aprecia Kofler, no tienen desahogo los problemas del "hombre le

(69) Ibid., p.123 y ss.

(70) Ibid.

(71) Ibid., p.141 y 142.

la sociedad tecnológica". Él critica a Adorno su despreocupación por "el progreso humano hacia formas superiores de libertad". En el ahondamiento de esta imputación, Kofler encuentra apoyos para calificar a la "filosofía social" adorniana de "negativista". A juicio de Kofler la tesis fundamental de tal filosofía es que, "la progresiva dominación de la Naturaleza, se mueve teniendo en cuenta la puesta de rellevo del papel de las ciencias racionales, en la proximidad de la teoría de un tecnificación progresiva del mundo y de un sometimiento del hombre al dominio de ésta, que se extiende con fuerza de 'ley natural'". Con esto Kofler señala que, para Adorno (y quizá habría que incluir a Horkheimer), la moderna tecnificación del proceso de trabajo y el consecuente incremento de la productividad económica que la acompaña, promueven no sólo la dominación del hombre hacia la naturaleza, sino también, en una regresión perversa, la dominación de la naturaleza, ahora mecanizada, hacia el hombre.

Kofler sostiene que la posición de Adorno ontologiza el nihilismo, porque en ésta se considera que la característica más peculiar del progreso moderno es la regresión inevitable. Tal tipo de progreso inevitablemente natural o, como dice Adorno, marcado por una "constancia perpetua", no podría ser transformado históricamente.

Kofler asegura que, el problema de la "constancia perpetua" es "un hilo conductor secreto" que liga "el sistema teórico entero de la dirección de Frankfurt". (72) "Constancia perpetua" que, o.g., en Adorno conlleva una "demonización de los aparatos técnicos" y que desaparece la especificidad de la técnica capitalista en la historia de la tecnología. Es derivable de la exposición de Kofler que, la posición de la "demonización" ontológica de la técnica represente la otra cara de la metafísica occidental. Si en su versión apologética la técnica es considerada "regalo del cielo", en su versión fatalista se la ve como "maldición de la naturaleza".

Analoga posición a la de Adorno es la de Horkheimer. Horkheimer juzga que las funciones de la "filosofía social" son, hoy día: "la de describir el progreso reaccionario de un mundo científicado y pintar sus consecuencias", por una parte, mientras que por otra está, la de invitar "a preparar la reconciliación de la razón instrumental con aquella otra que un día supo aprehender la 'objetividad absoluta'". (73)

(72) Ibd., p.144.

(73) Ibd., p.146.

En consecuencia a Kofler le parece que la dialéctica de Adorno y Horkheimer no se ocupa "de todas las posibilidades implícitas" en la historia, esto es, que desatiende la dialéctica entre realidad y posibilidad. Esta inconsistencia procede, para Kofler, "de la desmembración de la realidad en un proceso objetivo aquí y un telos subjetivo allí..."(74) Así desde Kofler, Adorno y Horkheimer intencionan deficientemente la "trascendencia" de la praxis humana, pues ésta alude a una "conducta immanente a la conciencia", que también lo es con la historia. Más aun, para Kofler, ambas cosas "en un sentido bien entendido son idénticas" y de ninguna manera se las puede escindir en una historia naturalizada "y en un daber que flota libremente". Separar "trascendencia" o historia, implica desarticular al "pensamiento intencional" del proceso histórico real en que se encuentra. Hacer tal separación redondea una posición metafísica frente a la "trascendencia".

A Kofler, en contraposición, no le parece que la historia se pueda definir "meramente por los hechos y procesos parciales mostrados por ella, sino asimismo por la posibilidad que le es inherente de una progresión futura".(75)

Marcuse también está ligado a la escuela de Frankfurt "por el hilo de su teoría de la racionalidad tecnológica".(76) Dicha teoría es nueva, según Kofler, "entre tres polos":

1. Prejuza la existencia a priori de un "proyecto", ya establecido desde la antigüedad, de racionalidad lógico-científica tendiente a la eternización del dominio entre los hombres.

2. A la pasada idea une la de que el progreso tecnológico se renueva siempre por sí mismo. Kofler sostiene que, en la "versión" de Marcuse, la autorrenovación del progreso técnico ha de interpretarse como una "infinitud viciada".

3. "Descuida -parcialmente en una confrontación crítica con Marx- esa triple tónica, que caracteriza a toda historia, de desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo social de las relaciones de producción y superestructura espiritual, por lo que se ve forzado a perder de vista el hecho de que la ciencia natural, que, desde los siglos XVII y XVIII, hace posible un nuevo desarrollo de las fuerzas productivas, tiene por su parte hincadas sus raíces a una altura ya alcanzada tanto por las

(74) Ibid., p.147.

(75) Ibid., p.149.

(76) Ibid., p.150.

fuerzas productivas como por las relaciones generales de producción: en aquellas en la medida en que provocaron una nueva forma de pensamiento racional: en estas, en la medida en que se vieron estimuladas por nuevas necesidades de acumulación de capital. La decisiva apertura hacia la racionalidad científica con propósito tecnológico no se debe, por consiguiente, a un proyecto inicial recibido por tradición, sino a una situación histórica cualitativamente distinta".(77)

Kofler se interesa, particularmente por refutar la idea de "proyecto" apriorístico de dominación. En Kofler, un proyecto (y, por supuesto, aquí se incluyen los científicos) establece una propuesta de superación a las condiciones específicas sobre las que se origina. En contraposición, señala Kofler, en Marcuse "la teoría del proyecto... una vez que forma principio no permite otra dirección que la iniciada".(78)

Especialmente, la ciencia natural cobra en su progreso la apariencia de recorrer un camino previamente delineado. Kofler insistirá sobre este punto y lo tomará como base para reputar de científica la teoría marcuseana de la racionalidad tecnológica. Él denota tres razones por las cuales se diferencia el papel que cumple "la ciencia natural" frente al de la teoría social.

a) La ciencia natural que florece en el seno de la sociedad burguesa y que persigue el conocimiento de la naturaleza como vía para el perfeccionamiento de "los métodos de trabajo", sólo recibe impugnaciones de las "clases feudales" que vivieron el tránsito a la sociedad capitalista. Para cuando dichas recriminaciones terminan (esto es, al terminar la pugna entre representantes feudales y burgueses), la ciencia natural se retira de la lucha ideológica de intereses de clase. "No se puede decir lo mismo de la ciencia social, que jugó un papel inmediato en la lucha de clases dentro de la victoriosa sociedad burguesa".(79)

b) Todas las clases que componen la sociedad burguesa están interesadas en el desarrollo de la ciencia natural, con lo que de nuevo se libra de debatirse en la lucha ideológica y simultáneamente se preserva de presentarse como falsa conciencia. Situación del todo inversa le acontece a la ciencia social.

c) La apariencia "extraideológica" de la ciencia natural procede de

(77) Ibid., p.150 y 151.

(78) Ibid., p.152.

(79) Ibid., p.155 y 156.

la "divergencia epistemológica" que guarda con respecto a la ciencia social. Veamos: "la dificultad de superar la oposición entre ser y pensamiento en la doctrina social no es de tal índole que resida desde un principio en la cosa misma, pues esta oposición no es fáctica, sino solo ideológica, aunque condicionada por la peculiaridad del ser. Pero como este ser es al mismo tiempo sujeto y objeto, circunstancia y actividad, realidad y pensamiento, se constituye una oposición fundamental respecto a la ciencia natural en que se excluyen naturalmente cosmos ("ser") y consideración. Conocimiento social es autoconocimiento. Para la ciencia natural la dificultad real no se halla superada todavía del todo con la eliminación de eventuales obstáculos ideológicos; por el contrario, empieza tan sólo entonces, pues conocimiento de un ser cosmológico extrahumano quiere decir que se trata de un conocimiento ajeno, mientras que conocimiento social es idéntico a autoconocimiento de la sociedad en cuestión".(80)

Tenemos pues que, la ciencia natural recibe un condicionamiento histórico-social al margen de que sus frutos sean o no motivo de disputa ideológica en su propio terreno, esto es, en el terreno "teóricamente racional y experimental". Kofler nota una posición distinta en Marcuse. Según Kofler, Marcuse "le niega" a la ciencia natural "cualquier carácter ideológico".(81) Esta neutralidad de la ciencia natural la trenza con la tesis marcusiana de la existencia de un "proyecto" originario. Ambas se moverían "bajo la misma lógica y racionalidad" cumpliéndose, además, en la ciencia natural la "aplicación" de ese inevitable "proyecto". Y quizá con mayor fuerza, pues la ciencia natural con su lógica y racionalidad presuntamente extraideológicas es el vehículo en el que amén de extenderse dicho "proyecto" ya está presente materialmente. Por esto es que Kofler concluye, "en la teoría marcusiana de la racionalidad tecnológica... el aspecto que mecaniza automáticamente el proceso histórico es el que parece predominar".(82)

Kofler asegura que el mecanicismo marcusiano y adorniano hallan su expresión más decantada en la teoría de Habermas. En Habermas, sostiene Kofler, se "declara superado el dominio tradicional de las clases en favor de un dominio anónimo tecnológico y burocrático. En él la teoría tecnológica se ve depurada de toda contradicción interna y reducida al

(80) Ibid.

(81) Ibid., p.157.

(82) Ibid., p.158.

desmembrador unitario del puro mecanismo fetichista".(83)

Para Kofler "debido a considerables puntos débiles epistemológicos" y a su "malentendimiento antimarxista", Habermas "desmembra unilateralmente" el concepto marxiano de "trabajo social". Desmembramiento que, a juicio de Kofler, consiste en subrayar "la concretización del hombre con la naturaleza" y en desentender el lado "historico-social" de dicho concepto. Con esto Habermas se conduce hacia la sustantivación de las relaciones sociales ("interacción"), respecto de la relación técnica ("acción instrumental"). Tal sustantivación "se deriva" a juicio de Kofler, "de un principio en sí mismo naturalista que Habermas toma sin crítica de Gehlen y lo presupone a su sistema: el biologicismo antropológico".(84)

La concepción naturalista y/o mecanicista de la historia se manifiesta con mayor claridad en el biologicismo con que concibe Habermas la evolución de la técnica y la ciencia. Kofler insiste, ésta es la posición que subyace en el fondo de los planteamientos habermasianos y la misma que "transparece expresamente" en Gehlen. Kofler quiere situarse en contraposición a la postura "naturalista nihilista" (sostenida por Gehlen y Habermas) cuando subraya que, la escisión operada entre el mundo natural y el social, ocurre porque el hombre está "dotado de conciencia". Kofler enfatiza a "la particular dotación de conciencia" como la característica humana que no puede ser considerada "como un hecho biológico mas entre otros, como hacen Gehlen y Habermas".(85)

Para Kofler, Habermas enreda la específica cientificidad de la ciencia social de Marx, pues por un lado la valora como siguiendo una cientificidad natural, mientras que por otro guiada por una cientificidad social. Kofler captura las siguientes palabras de Habermas que retratan ésta confusión: "Aunque él mismo (Marx) ha establecido la ciencia del hombre en forma crítica y no como ciencia natural, se inclinó siempre a colocarla al lado de las ciencias naturales".(86)

Kofler considera, en cambio, que Marx sostiene un método opuesto al "científico natural positivista", que es caracterizable por negar "todo autonomismo científico natural" y por criticar "cualquier intento de

(83) Ibid., p.161.

(84) Ibid., p.164 y ss.

(85) Ibid., p.167. Kofler sin embargo, no explica la procedencia de tan "particular dotación". Ni relaciona (porque simplemente no lo trata) el dominio burgués del lenguaje con el dominio de la conciencia.

(86) Ibid., p.172. Y cfr., de Habermas, Conocimiento e interés, p.59 y ss.

nablar en un sentido mecanicista sumario acerca de contextos vivos de reflexión tanto de naturaleza práctica como ideológica". A decir de Kofler, el método de Marx es "contrario a todo método empirista positivista" y no es "dialéctico porque pretenda abordar el curso de un acontecimiento histórico, entendido como 'obediencia a una ley natural' e interpretado teóricamente, como un instrumento metodológico de otra índole, sino porque se halla sustentado en el convencimiento de que el camino metodológico de la reconstrucción del objeto considerado tiene que ser exactamente adecuado a este: por no hallarse ordenado el objeto mismo ni transcurrir con arreglo a 'leyes naturales', precisamente por eso, el método no puede ser tampoco un método 'natural'. Método y objeto se corresponden aquí como ocurre en todo sistema que procede de un modo verdaderamente dialéctico".(87)

Para Kofler, en suma, los "malentendidos" de Habermas se asientan en que éste interconecta mecanicistamente la "superestructura espiritual" con "las fuerzas productivas o la producción", ésta (o, éstas) determinan -para Habermas- unívocamente a aquélla.(88)

Para Kofler, Habermas "sustantiva" la "actuación instrumental" respecto de la "interacción" y con esto naturaliza "la teoría de la historia". Todo esto envuelve, "un efecto devastador sobre el concepto de racionalidad tecnológica que en Habermas se interpreta efectivamente de un modo mecanicista".(89) Kofler considera que "la ideología tecnológica" de Habermas puede caracterizarse así, porque ella se reputa de "no ideológica". Pero, nos dice Kofler, su tratamiento de la racionalidad tecnológica constituye, más bien, "una 'nueva ideología'

(87) *Ibid.*, p.175.

(88) Kofler, sin embargo, no logra relacionar "dialécticamente", la superestructura ideológica con la estructura económica. El hombre es caracterizable fundamentalmente por superar la legalidad natural, al hacerlo "se condensa" (Sartre) a organizar su propia legalidad, caracterizable, con precisión, de política. Esta nueva organización, por supuesto, sólo puede existir si satisface su reproducción física, pero, no se reduce a repetir una "forma natural" de reproducción, sino que involucra en primera instancia una elección determinada de "forma" de reproducirse. Elección definida en el plano social (político) y definidora mediante la producción material de éste mismo plano. La producción de lo económico, esto es, de los bienes que posibilitan la reproducción social determina "en última instancia" lo político, pero, no obstante, lo político en tanto que es fundante de lo humano "comanda" a la producción económica. O si se quiere, como señala R. Echeverría: "lo político, aun en su forma capitalista enajenada es el carácter fundamental de la infraestructura" (cfr., El discurso crítico de Marx, p.214). El acontecimiento de la vida social es, desde luego, un proceso natural (Naturwüschig), pero su reproducción sólo puede acontecer por la condición superadora determinada (y por tanto elección) de las condiciones naturales

(89) *Ibid.*, p.179.

quo, dentro enteramente de la conciencia y el propósito de un 'capitalismo regulado estatalmente', resulta apropiada para impedir la tematización de los fundamentos sociales".(90)

apartado 5

ACUMULACION ORIGINARIA Y COACCION TECNOLOGICA OBJETIVA

Kofler desarrolla en este último capítulo (tal y como ha hecho en los anteriores) las ideas que se enuncian en su título. Se debe señalar, no obstante, que él da un uso muy peculiar a su concepto de "acumulación originaria". Dicha peculiaridad no es, sin embargo, percible al inicio del capítulo y ahí tampoco su concepto de "coacción técnico objetiva" parece ser problemático. Al inicio leemos: "En cuanto entendemos por coacción tecnológica objetiva una forma técnica de aplicación de las fuerzas productivas que, bajo la presión de la pobreza y estrechez económica, fuerza a un modo de producción perfectamente determinado e inevitable para superar tal pobreza y estrechez, la consideramos adscrita exclusivamente al período de 'acumulación originaria'".(91)

Esta acumulación, entonces, solamente podía realizarse sobre "las espaldas de las masas trabajadoras". Era -para Kofler- "inevitable", que "bajo determinadas condiciones históricas" se realizase una acumulación originaria "fundamento del capitalismo industrial", mediante el desarrollo de una "coacción tecnológica objetiva". Sin embargo, Kofler quiere diferenciar ésta última categoría de la "burguesa ideologizada", pues a su juicio con esa depuración conceptual se puede "proyectar nueva luz sobre la fase de estructuración, tanto por lo que se refiere a los países comunistas, anteriormente agrarios, como también por lo que se refiere al tercer mundo".(92)

De esa "nueva luz" hemos de decir que, inicia atemorizada su camino por las 'penumbras'. Ese es el tono que sugieren los nuevos matices con que Kofler nos describe la "acumulación originaria". Él nos

(90) Ibid., p.185.

(91) Ibid., p.186.

(92) Ibid., p.187

traza así la "nueva luz": "puede parecer atrevido respecto a los países comunistas hablar de una acumulación originaria que, según Marx, era consustancial con la "separación del trabajador" de sus medios de producción, porque la socialización de estos medios de producción ha creado una situación económica y social completamente distinta. Pero una aplicación no dogmática de este concepto a unos países comunistas que pueden definirse como hallándose dentro de la acumulación originaria nos servirá de ayuda en lo sucesivo. Puede explicar así ese grado de semejanza, destacado a menudo por los críticos burgueses, en el fenómeno de una coacción tecnológica que se impone precisamente del mismo modo aquí que allí, pues en una consideración a conciencia de este fenómeno se ve pronto que nos encontramos ante fases fundamentalmente distintas del desarrollo económico".

Sin duda el cuadro que tenemos ante los ojos es complicado. La presencia de elementos velados de pro-sovietismo y "aplicaciones" de lentes "no-dogmáticos" le dan una impresión efectista que vuelve necesario mirarlo con cuidado. Es sabido que los países que Kofler denomina "comunistas" vivían un atraso económico muy acentuado. También se sabe, lo forzado que fué su desarrollo industrial, el cual se agravó por las condiciones históricas en que ocurrió, la gran guerra europea, el aislamiento, el periodo de las entreguerras con el "crack" de 1929-32, la guerra mundial y la "guerra fría" con su carrera armamentista, etc. En consecuencia, no se pueden dejar de lado las contradicciones del proceso, ni tampoco se puede -si se quiere actuar honestamente- remendar "teóricamente" lo acontecido. El científico social tiene que atender aquello que en lo real incompatibiliza con su teoría (esto es, aquello que causa problemas a la "aplicación"-comprobación de su teoría) y no proceder a descartarlo como epifenómeno o a descalificar a los que sí lo atienden y llegan a conclusiones diversas (sea porque no "aplican" conceptos o porque sean del "bando" contrario), sino debe intentar explicar su razón de ser.

El concepto, "acumulación originaria" de Marx, con toda la violencia que supone, parece ajustarse, parece poder coadyuvar a la comprensión de los patrones endógenos del desarrollo de los países "comunistas". ¿Por qué, entonces, quiere Kofler "aplicar no dogmáticamente" dicho concepto para arrojar "nueva luz" a la situación económica y social de dichos países?, ¿puede haber aplicaciones de teorías a la realidad que no encierren dogmatismo?, ¿a qué refiere su

antidogmatismo. Si parece ser que el uso ortodoxo de la teoría marxiana podría situar este problema de manera muy crítica, pero que Kofler no le plantea ningún problema relacionar "socialización de los medios de producción", esto es autogestión obrera y "coacción técnico objetiva", esto es, represión del trabajador?

Kofler destaca, muy a pesar de su antidogmatismo, la siguiente cita de Marx para "proceder" que a toda "acumulación originaria" le es concomitante una "coacción técnico objetiva" y, por tanto, desgraciadamente, la "acumulación originaria de los países comunistas" también la implicaba. La cita textualmente dice: "el desarrollo de las fuerzas productivas... (es) un supuesto práctico absolutamente necesario, porque sin él solo puede generalizarse la carencia. Así pues, con la necesidad también comienza la lucha por lo necesario..." (en estas frases verdaderas, pero, generales, Kofler deriva su "interpretación no dogmática" de que: "toda forma de acumulación originaria procede naturalmente de tal manera como si una coacción objetiva puramente tecnológica, con fatalidad de ley natural y emanante del nexo causal inmediato objetivo y material (sic), fuera la fuente exclusiva de un desarrollo de acuerdo con la producción, y más tarde técnico en sentido estricto". Así, para Kofler no puede ser de otra manera. De hecho este proceso "forzoso" de "acumulación originaria" que trae consigo una exacerbada "coacción técnico objetiva" ha sido el camino más corto e inevitable para conseguir la mayor maximización del beneficio.."

La historia (que en la visión de Kofler tiene pocas contingencias) del "capitalismo" es dividida "esquemáticamente" por él en tres etapas: "el principio que puede subsumirse bajo el concepto de coacción tecnológica objetiva resulta adecuado para la primera época (desde la revolución industrial, desde comienzos del siglo XIX), para la de la acumulación originaria del moderno capitalismo industrial y es todavía quizá comprensible históricamente por lo que se refiere a la segunda, teniendo en cuenta el hecho de que ésta sociedad no había llegado aun a la plenitud y, en cuanto sociedad de clases, seguía siendo tanto una sociedad explotadora y esclavizadora del hombre en lo individual; por el contrario por lo que se refiere a la tercera época del capitalismo tardío, ha de considerarse como la mera emanación resultante de un sometimiento del hombre a esa maximización del beneficio, que es algo establecido y querido, y por consiguiente en modo alguno inevitable. (93)

(93) Ibid., p.192.

Más que otras contingencias, la historia de Kofler tiene las contingencias adaptadas a su teoría de la historia. Es curioso que mediante la "inevitabilidad" de las "relaciones tecnológicas objetivas" se justifique la misma supuesta "inevitabilidad" de ese proceso en los "países comunistas" durante su "acumulación originaria". Se justifique, porque pese a la violencia contrahumana de su desarrollo, para Kofler tales países no retroceden a la historia capitalista, sino que inauguran historia socialista en sus "países". Esa "inevitable coacción", a decir de Kofler, pierde fuerza en el paso a la "segunda época" y para la tercera ya es una "luz emanación... establecida y querida" por los capitalistas. Por tanto "por ser "algo establecido y querido", "la coacción técnica objetiva" en el "capitalismo tardío" ya no es, para Kofler, "inevitable", sino más bien es una contingencia indeseable o, más precisamente, en términos de él mismo, "resulta ser pura ideología burguesa".(94)

Precisamente por la "manipulación" de ésta "ideología burguesa tardía" o "racionalidad tecnológica" se perpetua "el mantenimiento de los intereses burgueses de clase". Para Kofler esto "demuestra que las convicciones propias de la acumulación originaria siguen dominando todavía la actitud de la clase burguesa".(95) Kofler, para quien el término "dialéctica" es el demiurgo de sus problemas teóricos, concluye su texto señalándonos: "el proceso tecnológico moderno desde la primera fase de la acumulación originaria tecnológica, a la última fase del mismo, completamente socialista", la cual conlleva la inversión del "dominio de una materia tecnológicamente organizada sobre el hombre en dominio del hombre sobre la materia... puede entenderse en sentido pleno", si se "situa cada una de las fases en una relación dialéctica", "Relación dialéctica" que es, a juicio de Kofler, "siempre relativa".(96)

(94) Ibid.

(95) Ibid., p.193.

(96) Ibid., p.194 y 195. En contraposición a Kofler, me interesa subrayar que, la característica básica de la dialéctica materialista reside en su especificidad.

Kofler, pues sus fundamentos son totalmente diversos. Así, en ejemplificación de Kofler, el contenido de concepto (fundamental) de trabajo en Marx, en nada se parece a la "voz" similar que utiliza la filosofía kantiana. Pero, si se puede aceptar esta diferenciación como correcta, también aceptamos ya, que el pensamiento de Marx es síntesis (que no revolución) del pensamiento filosófico alemán. (3) Entonces, cabe preguntarse, ¿por qué Kofler rechaza tan acremente la asimilación de la filosofía kantiana en el saber de Marx? Me parece que el rechazo de Kofler es, ante todo, un rechazo político. Kofler sabe de la herencia kantiana que existió entre los representantes originales de la escuela de Frankfurt y sabe de los ataques del neokantismo a la teoría de Marx. (4) En Kofler parece subyacer la idea de que Habermas cristaliza un neokantismo en el que renace la reacción antimarxista. Así el homologamiento -siguiendo el ejemplo de Kofler- del concepto de trabajo en Kant y en Marx, termina por naturalizar la visión científico-crítica (y antimetafísica) de lo social en Marx. Habiendo con esto, de nuevo, una regresión consistente en valorar a las ciencias sociales desde la perspectiva de la deseada e inalcanzable pureza de las ciencias naturales. Ello redunda, además de la vuelta a la desespecificación de lo científico social, en la inoculación de inofensividad a los planteamientos marxianos.

(3) Jindrich Zeleny (*La estructura lógica de El Capital de Marx*, pp.369-402. Y, *Dialéctica y conocimiento*, pp.36-52) se esfuerza por esclarecer los avances de la crítica hegeliana a Kant e igualmente por señalar sus retrocesos. En éste último renglón plantea la necesidad de reflexionar "la relación entre la idea kantiana de una metafísica científica y la dialéctica materialista", en el caso pensar dicha relación se iluminarían los orígenes de la revolución científica que Marx consume. En tal dirección Zeleny apunta: "En la lógica trascendental lo que está en juego no es tan sólo la investigación de la naturaleza de las categorías. La naturaleza de las categorías no pasa de ser un eslabón en las consideraciones fundamentales sobre las formas de la síntesis en el orden del pensamiento. Consideraciones en cuyo marco las categorías no son principalmente investigadas en orden a sus contenidos, sino con el foco analítico centrado en la cuestión de la naturaleza objetiva o subjetiva de su origen, no se trata sólo de categorías, esto es de conceptos del entendimiento, sino también de su relación con los conceptos de la reflexión y la razón (las Ideas). Kant introduce diferenciaciones allí donde Locke, Hume y los materialistas franceses no supieron diferenciar suficientemente; en el análisis, por ejemplo, de los diferentes niveles de conciencia y de pensamiento como modos diferentes de unidad sintética, Kant sitúa la teoría de la predicación científica en el marco más amplio y profundo de la filosofía de la predicación como tal, dando curso a un espejo en el que hunde sus raíces uno de los intentos más elaborados de que hasta el momento disponemos para dar cuerpo a una teoría de la racionalidad. Y bien puede decirse que Kant aún va más lejos; en cierto modo hasta una teoría lógico-psicológica de la conciencia. En la lógica trascendental kantiana cabe, pues, descifrar el intento de elaborar una teoría científica del pensamiento científico racional basada en una teoría general de la racionalidad y una teoría lógico-psicológica de la conciencia".

El debate cobra auténtico inicio si se considera que Kofler vela la confrontación directa con Habermas pues la traslapa como confrontación con Kant, interponiendo a éste. Efectivamente, Habermas puede errar si revuelve sin más puntos fundamentales de la filosofía kantiana con el discurso de Marx. Y, más aún, si equipara sin más la lógica de la construcción discursiva de ambos. Pero, con esto, Kofler no le discute directamente a Habermas (continuando con el ejemplo) su concepto de trabajo. Cuando Kofler cree discutirlo, lo hace reduciéndolo al de Kant, con lo cual no lo discute. Este escamoteo del argumento contrario simplifica el camino de la crítica kofleriana. Pero, también la lleva a eludir su blanco. Se elude afrontar que Habermas sí comprende al trabajo como una actividad mediada racionalmente en la cual se persigue un fin determinado.(5)

Viendo más lejos, Habermas ha protestado contra aquella visión del mundo que entiende la actividad humana de manera naturalizante. Habermas critica las teorías positivistas que defienden la pureza (neutralidad) del conocimiento respecto de los enjuiciamientos subjetivos (juicios de valor), es decir, critica la visión teórica que separa el conocimiento de los intereses vitales. Censura pues, la persecución objetivista-positivista del conocimiento en la que el mundo aparece como un universo de hechos múltiples cuya conexión puede ser entendida mediante mera descripción y contemplación, cumpliéndose así la captación pura del objeto de estudio. Pureza que busca ser garantizada ideando sistemas preventivos y excluyentes de opiniones o influencias de intereses subjetivos, inmunizándose contra ellos.

(4) Del neokantismo se ha afirmado que fermentó el "revisonismo teórico" y el movimiento reformista de la IIª Internacional. Cfr. Bo Gustaffson, Marxismo y revisionismo, p.428 y ss.

(5) Habermas considera, además, que el concepto de trabajo en Marx, no sólo es "una categoría antropológicamente fundadora, sino también y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica". Cfr. Conocimiento e interés, p.36. Quizás más bien el concepto de trabajo en Habermas sea demasiado teleológico, demasiado racional. Habermas conceptúa al trabajo como, "acción racional con respecto a fines", haciendo doble énfasis en lo racional, pues la primera parte de su definición es repetida en la segunda. Marx, en cambio, define a esa "voz" ora como "actividad orientada a un fin", ora como "voluntad orientada a un fin", en el segundo caso es aún más claro, que en el primero, que Marx se muestra preocupado por "equilibrar" -en su concepto- lo voltivo de una decisión (el apasionamiento que la actividad laboral envuelve), con lo teleológico (lo frío calculado que debe ser para alcanzar su sóvil). En contraposición, en Habermas hay un desequilibrio, pareciera como si la actividad humana, por excelencia, estuviese desapasionada. Si Habermas parece hiperracionalizar al trabajo tenemos que concederle, en cambio, que sobreapasiona el "interés emancipatorio" del conocimiento crítico.

neutralizándolos. En contrario sentido, a Habermas le parece que es justamente el curso de la praxis humana lo que norma la aprehensión del conocimiento (científico o no). Pues, es precisamente al transformar la naturaleza de manera determinada que se cumple el proceso de reproducción social, éste se cumple no como en el caso de los animales naturales, en donde el "fin" está genéticamente preestablecido, sino, en contraposición, planteándose sobre las condiciones existentes fines voluntariamente escogidos. Praxis es la categoría que designa la actividad objetiva ("la actividad humana sensible") mediante la cual el hombre transforma determinadamente su mundo. Esa aprehensión transformativa tiene que ocurrir por fuerza, igualmente, en el pensamiento, como aprehensión del mundo, como conocimiento de él y, precisamente, como conocimiento orientado hacia... como conocimiento interesado por... La apropiación cognoscitiva de la realidad está atravesada por intereses vitales, formando, entonces, el conocimiento y el interés una unidad.(6)

Porque conocimiento e interés conforman una unidad, Habermas ha considerado pertinente hacer énfasis en el interés emancipatorio del conocimiento crítico.(7) Éste busca romper con las condiciones dadas

(6) Señalamos que, Habermas le da tanto peso a la "acción instrumental" como a la "acción comunicativa", en su esfuerzo por diferenciar lo social de lo natural. Habermas tacharía de malentendido el reducir su concepto de trabajo al de "acción instrumental". Pero, no podría hacer lo mismo si señaláramos que una de las dificultades centrales de su postura epistemológica es la de relacionar en términos lógico-históricos a la "acción instrumental" con la "comunicativa". Ambas categorías que dan cuenta de ciertas determinaciones humanas guardan jerarquías sólo sutilmente diferenciables. Por esto, encontramos afirmaciones en sus textos, tales como: "Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje" (cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p.177). Por otra parte, Habermas es de la opinión de que, "Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental" (cfr. *Conocimiento e interés*, p.53). Esto porque, para Habermas, Marx trata a la reflexión tanto como al lenguaje, como excrecencias de la "acción instrumental".

(7) En el caso del conocimiento crítico social, Habermas considera que esa emancipación ocurriría librándonos de las "coerciones de la naturaleza interna" (e.g., la moral), ya que el desarrollo técnico nos libera de las "coerciones de la naturaleza externa". Así, la emancipación "de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación. Y eso no sucede directamente y por causa de la actividad productiva, sino gracias a la actividad revolucionaria de las clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias reflexivas)". Cfr. *Conocimiento e interés*, p.62. Con esto se presentan, al menos dos problemas: 1) ¿Cómo compaginar éstos últimos planteamientos de Habermas con aquellos otros (cfr., p.37-39 de ésta tesis) en los que traslada la lucha de clases, no al enfrentamiento entre el trabajador asalariado y el capitalista, sino a "nuevas zonas de conflicto", al tiempo

del objeto de conocimiento al subrayar la procesualidad interna del objeto, con el fin de potenciar o animar las posibilidades de su transformación. En este énfasis de la aprehensión cognoscitiva crítica piensa Habermas cuando se refiere a la trascendencia de las condiciones que se agitan en el objeto estudiado. (8) Así, el conocimiento de los procesos sociales en la epistemología habermasiana se halla ligado a una "crítica", que busca trascender hacia lo libertario: "la autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio". (9)

Me interesa señalar, para finalizar ésta breve recapitulación, que sin lugar a dudas el ambivalente lenguaje habermasiano, con su simultáneo avance-reevaluación de sus tesis, así como el que éstas se recubran de erudición eclectica, orilla a "tratar con pinzas" sus planteamientos e, igualmente, los de su crítico Kofler, pues éste ha recurrido a contra-argumentos sutiles. Difícil es no estar de acuerdo con las tesis mas generales de la crítica kofleriana a Habermas. No

que las considera en un estado de mora "latencia"? y 2) ¿Qué efectos tiene para la gnoseología habermasiana la desconexión que hace entre "coerciones de naturaleza externa" e "interna"? ¿Acaso la violencia de la relación negativa con la naturaleza no es interiorizada por el hombre, acaso el lenguaje no manifiesta la preocupación del individuo -o del grupo- ante la posible negación que a su existir le plantea el "otro" (Sartre)?

(8) Tanto es así, que cuando utiliza dicha categoría (y sus derivados terminológicos) lo hace separándola en tono crítico, respecto de cualquier misticismo y ligándola, más bien, hacia la autoproducción histórica de la especie humana. En sus análisis epistemológicos no trata de "establecer un contexto lógico trascendental", sino de entender, de conocer el movimiento epirico de la historia humana. En sentido semejante -y más bruñado, como congruente- utiliza el término Kosik, cuando discute con la "filosofía de la cura" (Heidegger), al problematizar la "preocupación" humana y la praxis en el "reino de la escasez". Cfr., *Dialéctica de lo concreto*, p.83-124.

(9) Ciertamente, Habermas critica el pseudoconocimiento que se genera con las pretensiones "objetivistas" del cientificismo positivista e, igualmente, de manera cierta, él reconoce que no se puede quedar en el terreno de la pura denuncia, sino que tiene que avanzar en positivo a la construcción de una gnoseología crítica y justamente en ésta cabecida se ha enfrentado, entre otros problemas, con el de la relación entre la validación de la verdad y la objetividad. Cuestión que Habermas reconoce autocriticamente, en diversos lugares del epílogo a *Conocimiento e interés*, que sus investigaciones "adolecen de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad" (cfr. op.cit. p.333). A lo que se puede agregar que no sólo la indistinción entre ambos términos es problemática dentro de su entramado categorial básico o epistémico, sino que lo es porque ya la misma "definición" de cada uno de dichos conceptos es muy problemática. E. g., su concepción de la verdad, entendida como "consenso -mediado argumentativamente- de la intersubjetividad", ha suscitado todo tipo de críticas, muchas de las cuales se le antojan a Habermas exageradas y apoyadas en malentendidos. Tal es el caso de A. Beckerman, quien le señala: "en una teoría del consenso que defina la verdad como acuerdo en el discurso, la idea de argumentación carece ya de función alguna" (Ibid. p.329). Quizás en "una comunicación

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

obstante. me parece que son insuficientes sus demostraciones e incluso, llegan a ser inconsecuentes con las teorías en que se fundamentan. (10) Kofler, al asociar (correctamente) su crítica a su proyecto político (de corte socialista), se olvida de considerar a éste mismo proyecto, críticamente. No lo hace, cuando se limita a corroborar la existencia objetiva de tal proyecto en la realidad contemporánea de "los países comunistas del este". Para él está consumándose la verdad de la historia y la detención de ésta ley general es mero capricho del burgués decadente. El se interesa por aplicar-corroborar sus tesis a la realidad e incluso, por subrepticamente, justificar (he señalado arriba las causas por las que empleo tal verbo, más abajo será mayormente fundamentada su utilización) la reacción que sufren los individuos de tales países. Al señalar que su horizonte político ya está cumplido y sólo necesita defenderse coloca a su posición teórica como mera contraposición del proyecto político de Habermas (de corte democrático). La coloca como una ideología contra otra. Sus posiciones políticas están ineludiblemente trenzadas con sus posturas cognoscitivas. Desentrañar los horizontes de las unas conduce a desentrañar las orientaciones de las otras. Así Kofler, cuyas teorizaciones ya existen objetivamente, se preocupa poco por demostrar su cientificidad y más, por calificar de subjetivistas e irracionallistas burgueses los postulados de Habermas. En contraposición, Habermas centrado en el interés del individuo, se preocupa más por el consenso-disenso entre los sujetos, que por la consistencia objetiva de la verdad de sus teorizaciones, lo cuál lo lleva a ambigüedades, conducentes -efectivamente- a apuntalar las democracias capitalistas.

exonerada de coerciones de la acción" (ibid.), se podría inclinar el consenso (que en la teoría habermasiana de la verdad, la acredita como tal) hacia un discurso cuya objetividad se vea reafirmada "mediante confirmaciones acumulativas en el contexto de la acción" (ibid. Por mi parte -L.A.-, prefiero decir, -quizas en un tono que el autor que cito reprocharía cuando menos de simplista y cuanto más de falsificador, pero con la buena intención de facilitar la lectura de los 'profanos', mediante los 'hechos' o 'acontecimientos'). Sin embargo, en el caso de que no fuera así y que el discurso teórico no fuese avalado por el movimiento empírico de los hechos, -porque no reflejara teóricamente su movimiento práctico- en la teoría habermasiana por enunciar, que ésta es resultado del "consenso de la intersubjetividad", dicho discurso, pese a no reflejar el movimiento real del objeto que analizó, podría, no obstante, ser acreditado como discurso verdadero. Me parece, por mi parte, que a la realidad, "doncella veladosa", poco le importa si el conocimiento científico, "caballero pretensioso", la logra comprender, y menos aún, claro está -siguiendo la lógica de sus veleidades-, si logra dominarla. Hoy, e.g., al hombre, la realidad capitalista (que él mismo fabricó y fabrica) le es ajena y hostil. Por estos motivos, la noble autocrítica epilogal que se hace Habermas no pueda dejar de recordarnos a "áquel

Refiriéndome ahora, al apuntalamiento de las demostraciones me parece necesario subrayar, la necesidad de continuar investigaciones tales como la de Zeleny tendientes a aclarar las relaciones entre la filosofía crítica kantiana y la teoría científico social de Marx. Igualmente, es pertinente subrayar que, la crítica de Kofler a Habermas para haber sido acertada y suficiente, habría tenido que asociar en un presupuesto que, irónicamente, Kofler comparte con Habermas. A este punto problemático me referiré a continuación.

apartado 2

EL PROBLEMA DE LA PERIODIZACION HISTORICA DE LA ECONOMIA PROPIAMENTE CAPITALISTA. (Dimensión temporal y capitalismo)

Resulta curioso que Kofler comparta con Habermas un presupuesto que ninguno de ambos someten a crítica. Este punto problemático (mutación estructural del capitalismo), conviene señalarlo, se manifiesta en sus teorías como mero corte historiográfico, pero no se limita a él y tiene, además consecuencias diversas en el resultado y exposición de sus investigaciones. Es, me parece, un punto clave por el que a sus teorías pueden plantearse los problemas para mejor delimitar su comprensión de la dinámica capitalista o, igualmente, del efectivo captamiento del discurso marxiano.

Dichos cortes son, por supuesto, necesarios para entender la historia de un proceso y mostrar sus tendencias de ser vigente la lógica de éste. Estos cortes se pueden hacer desde múltiples puntos de vista y pueden aparecer a primera vista como realizados arbitrariamente -cosa que efectivamente llega a suceder-. Se trata -ese es el caso que nos importa-, de instrumentos de análisis que permiten aproximarse con mayor precisión y rigurosidad al objeto de estudio. La periodización histórica de los procesos sociales es de siempre muy difícil delimitación y, no obstante, es crucial para mostrar la especificidad que se ha alcanzado hombre que por la noche condenaba sus opiniones matutinas".

(10) Igualmente, Kofler tampoco se interesa por recuperar críticamente la preocupación básica que recorre a la epistemología habermasiana, esto es, la fusión de conocimiento e interés. Es decir, que el punto de origen de la apropiación

en un punto concreto del proceso analizado en los planos de lo espacial y lo temporal.

El corte que operan Habermas y Kofler, consiste en escindir al "capitalismo" en dos épocas: la "liberal" o de "libre competencia" y la "tardia", "monopolista", o "regulada por el Estado". Veamos por orden y veamos primero lo que subyace en la periodización que hace Habermas del "capitalismo", para después hacer lo propio con Kofler.

Para Habermas es sólo "hasta fines del siglo XIX" que se registra en la historia una "interdependencia" entre ciencia y técnica. Él la llama "cientificación de la técnica".(11) Dicha "interdependencia" es una de las dos tendencias, para él, que "destruyen esa constelación del marco institucional y subsistemas de acción racional con respecto a fines que caracteriza al capitalismo de tipo liberal".(12) La 2ª tendencia es la "incrementación de la actividad intervencionista del Estado", que procura la estabilización del sistema capitalista. Ambas tendencias se entrelazan, pues, el Estado fomenta la "investigación industrial a gran escala", sobretodo en "la producción de armamentos", lo que suministra información para "la producción de bienes civiles".

Por la aparición de éstas "tendencias", para Habermas, "ya no se cumplen determinadas condiciones para la aplicación de la economía política en la versión que Marx le había dado, no sin razón al centrar su análisis en el capitalismo liberal".(13) O lo que es lo mismo, con éstas tendencias "se desmorona la época liberal del capitalismo". Este desmoronamiento lo hace acompañar, Habermas, de una mutación mental, ya que señala: "la ideología básica del intercambio justo que Marx había desenmascarado teóricamente también se hundió en la práctica".(14)

cognoscitiva de un objeto sea el interés (y, por consiguiente, este asociada a "juicios de valor") por transformarlo.

(11) Esta "alimentación mutua" promueve una capacidad de innovación tecnológica virtualmente ininterrumpida. A pesar de no afirmarlo explícitamente es plausible derivar de los planteamientos habermasianos tal conclusión. Para ello nos asiste la idea, constantemente remachada en Habermas, del "progreso incontenible" como fuente novísima de legitimación de la sociedad "capitalista tardía". Así como el que también insiste en que: "en el capitalismo liberal las innovaciones dependían de inventos esporádicos". Con lo que simplifica el conflictivo desarrollo de las fuerzas productivas en el proceso de la producción-acumulación de capital (cf.: El Capital, Tomo I, sección VII).

(12) Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p.81.

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*, p.82. Habermas, a renglón seguido, estima que la valorización del capital sólo se puede lograr, en la situación "capitalista tardía", mediante la intervención estatal. A lo que sigue: "El marco institucional de la sociedad se repolitizó. Hoy ya no coincide de forma inmediata con las relaciones de producción, es

Analizemos con mayor detalle los argumentos en los que funda Habermas ese brusco desmoronamiento del "capitalismo liberal", el desfase en el desarrollo capitalista. El punto clave del análisis nos lo ofrece la "cientificación de la técnica" y el "intervencionismo estatal" puestos como "tendencias evolutivas", pues por ellas es que se dejan de cumplir "determinadas condiciones" que sostenían al "capitalismo liberal".(15)

Intentaré en este apartado ocuparme de la primera "tendencia evolutiva" para facilitar mi exposición, aunque Habermas alterne, ora la explicación de una "tendencia" aparte de la otra, ora las fusione a ambas. Dejo para el siguiente apartado el ocuparme de la segunda.

Una vez realizada la fusión de ambas, Habermas concluye, abocándose al ahondamiento de lo que para él está contenido en la "cientificación de la técnica": "De este modo, la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las inversiones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de la plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia".(16)

Es instructivo para el análisis de la obra de Habermas hacer

decir, con un orden de derecho privado que asegura el tráfico económico capitalista y con las correspondientes garantías generales del orden del Estado burgués. Pero con eso se ha transformado la relación del sistema económico con el sistema de dominio. La política ya no es solamente un fenómeno superestructural. Y si la sociedad ya no es autónoma, es decir, ya no se mantiene, autorregulándose, como una esfera que precede y subyace al Estado -que era lo específicamente nuevo del modo de producción capitalista-, entonces el Estado y la sociedad ya no se encuentran en la relación que la teoría de Marx había definido como una relación entre base y superestructura. Y si esto es así tampoco es posible desarrollar ya una teoría crítica de la sociedad en la forma exclusiva de una crítica de la economía política". Para mi desacuerdo con esto, cfr., nota 88 del capítulo precedente.

(15) El "argumento" de Habermas es circular, ya que esas "determinadas condiciones" son las aclamadas "tendencias evolutivas". Así, cuando éstas últimas "se hacen notar... destruyen esa constelación de marco institucional y subsistemas de acción racional con respecto a fines que caracteriza al capitalismo de tipo liberal". Es decir, después de su acción corrosiva "ya no se cumplen determinadas condiciones..."

(16) Ibid. p.87.

algunas observaciones a su pasada cita.

1ª Resulta curioso que, para demostrar un cambio en el desenvolvimiento histórico del capitalismo no estudie su movimiento empírico (17) (estudiar, no quiero decir, ni mucho menos recurrir a pseudo-argumentos de certeza sensible, en los que no media reflexión alguna), sino que recurra a la refutación sofisticada del entramado categorial 'económico' de Marx, el cual por lo demás no alcanza a comprender. Pues,

2ª Habermas no sólo reduce (y, en consecuencia, falsifica) en primer término, la teoría marxiana del valor, imposibilitándose, en lógica consecuencia, a no poder hacer ningún tipo de afirmación seria con respecto al plusvalor, sino que, además, no se percata de que en el caso de que realmente ocurriera el "desmoronamiento" de la ley del valor (18), sería porque el "capitalismo" como totalidad (y no como mera "época liberal") habría dejado de existir. Razón por la cual no podría sobrevivirle un "capitalismo tardío", sino que le sobrevendría otra formación social cualitativamente distinta, si se quiere, una sociedad post-capitalista. (19)

Más aún, si el plusvalor habermasiano brota de la técnica es porque en ella se ha objetivado la ciencia. Y, ¿de donde procede ésta ciencia? O la ciencia procede del pensamiento científico, es decir, es un producto de los hombres, o, caso contrario, procede de sí misma,

(17) Como lo demuestra su afirmación de que: "sólo hasta fines del s. XIX se da una interdependencia entre ciencia y técnica". Poco importa que quiera enmendarlas señalando: "las ciencias experimentales modernas vienen desarrollándose desde los días de Galileo." Puesto que el desarrollo de la argumentación de su texto tiene como eje la primera afirmación. En la obra de Marx (e.g., cfr. El Capital, Tomo I, cap.13), históricamente se demuestra que dicha "interdependencia" ocurre con antelación a la fecha en que Habermas quiere situarla. Historiadores como Fernand Braudel, han develado el mito de la presunta inocencia científica de los autores de la revolución industrial inglesa, a quienes se los consideraba tan sólo buenos técnicos.

(18) Habermas atiende de manera simplista los rasgos que caracterizan a la producción capitalista. Marx, todavía al final de El Capital (cfr., Tomo III, cap.51), insiste en dos rasgos característicos que están a la base de dicho modo de producción: 1) la ley del valor asentada en los fenómenos reales de la cosificación y personificación, que abonan el suelo de la metafísica "occidental". 2) "El deseo acuciante de reducir el precio de costo (de las mercancías) a su mínimo se convierte en la más fuerte palanca para la intensificación de la fuerza productiva social del trabajo, que aquí, empero, sólo se presenta como intensificación constante de la fuerza productiva del capital". Insiste, pues, en la enajenación de lo político y en la potencialidad contradictoria (por un lado, favorecedora de lo social humano y, por otro, como potencia antisocial) de la técnica bajo la producción capitalista.

(19) Cfr., Jorge Veraza, Para la crítica de las teorías del imperialismo. Sin embargo Habermas, quién no se atiene al movimiento histórico del modo de producción

existía como "proyecto" a priori (¿Marcuse?)* del cual los hombres son mero vehículo. Si este último fuera el caso que afirma Habermas, entonces, estaría haciendo metafísica. Pero, éste no es el caso. El caso es el primero, el conocimiento científico es un producto peculiar de la actuación práctica del hombre que, de manera recíproca, modifica a la técnica (esto es, cuando se llega a objetivar en la "herramienta") volviéndola más eficiente, más racional. Lo que Habermas nos anuncia como descubrimiento propio es que ésta "cientificación de la técnica" se convierte en "fuente independiente de plusvalía" y que, ahora, ella es la "primera fuerza productiva". Habermas tiene el cuidado de no señalar que la técnica ahora "cientificada" sea la única fuente de plusvalía, sino que, de manera cuidadosa, señala que es "fuente independiente". ¿Independiente de que otra "fuente"? La respuesta sólo puede ser, de la "fuente" fuerza de trabajo. A esto hay que preguntarle. ¿Por qué la técnica no científizada del "capitalismo liberal", e.g., la inglesa de inicios del siglo XIX, no produce plusvalía independientemente? ¿Acaso porque en ese momento ésta era segunda, tercera, cuarta, etc., fuerza productiva y lo que cuenta para Habermas es el lugar en la jerarquía? (20)

Habermas (y defensores) tendría(n) que responder a éstas interrogantes si quiere(n) sostener su "novísima" teoría del plusvalor, amén, por supuesto, de aclararnos cómo puede entregar la técnica ahora científizada" más valor que, áquel que proporcionalmente imprime su desgaste a cada objeto producido? Y hemos de prevenirlo(les) que, es claro que la maquinaria moderna entrega muchos productos más respecto del trabajo humano, pero con igualar producto (esto es, valor de uso) con valor, no aclara la pregunta, sino la enturbia. La pregunta se sostiene. ¿de donde le brota ese valor extra (plus-valor) a las máquinas?

capitalista, ni se preocupa por la lógica de su desarrollo, contradiciéndose de manera antinómica -pero no percatándose de ello- afirma la existencia del capitalismo, solamente que lo hace afirmándolo otro tipo de legalidad que se distancia de lo social-humano y que se inclina al lado de lo maquinamente racional de la "ley del valor ciencia técnica". Pues, si la teoría marxiana del valor denuncia crítica y radicalmente lo conflictivo que para la reproducción de la sociedad burguesa resulta el que hombres y mercancías tengan distintos proyectos sociales. En contraste, en la moderna ley habermasiana del valor, el conflicto aparece resuelto a favor de las cosas.

* Cfr., el capítulo 2 de este ensayo.

(20) Marx, sin duda, no cae en el productivismo jerarquizante de Habermas. Pues mientras éste designa la importancia de objetos o sujetos dependiendo de su grado de productividad, Marx, en cambio, califica la dimensión de las fuerzas productivas en

Así, mientras en Marx el desarrollo de la producción capitalista que tiene como finalidad perenne, como *purprium mobile*, la producción de plusvalor contraviene con el desarrollo de ésta, su "tendencia interna" su fundamento mismo; ya que "el supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de riqueza".(21) Y lo contraviene porque el desarrollo de la riqueza social ya no depende del "tiempo de trabajo inmediato" (del desgaste directo del trabajador), sino del "estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de ésta ciencia a la producción".(22) Esta nueva situación posible a la que enajenadamente apunta el desarrollo capitalista vuelve innecesario que el trabajador sea el "agente principal" del proceso productivo. Pudiendo, de estar sometido por éste, pasar a regulario ~~independiente~~. Pero, mientras en Marx esta contradicción fundamental y total de la sociedad burguesa la orilla a su explosión interna y a su empalmeamiento con los orígenes de una formación social superior, en cambio, en Habermas, la estructura social capitalista es prolongada hacia su eternización. Pues en Habermas el desarrollo técnico y científico no contraviene el fundamento de la producción burguesa, sino que lo apunta; pues en sus planteamientos (aún indomstrados) la ciencia y la técnica son "fuente independiente de plusvalía", a lo que concluye Habermas que la ley que rige la sociedad "capitalista tardía" ya no es la ley del valor fundada en el trabajo, sino que ahora ella se funda en la ciencia y en la técnica. Con lo que en Habermas, las computadoras, los talleres automatizados, etc., son meros "órganos" de la inteligencia artificial creados por el brazo del robot. Y ahora es la "vida" de los robots, el tiempo de "trabajo" impago que, a estos trabajadores que nada cobran a ellos se les usurpa, el mismo mezuquino criterio de la producción de riqueza capitalista. El tiempo, ahora, robotico de trabajo es la nueva medida de la riqueza. Pues, para Habermas -que perpetua la ley del valor-, el valor (que no el valor de uso) continuaría siendo la miserable medida que rige la relación a su capacidad de transformación social. Por esto, lejano del productivismo que se le imputa, puede señalar: "De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria". Cfr., Miseria de la filosofía, p.159.

(21) Cfr., Marx, Grundrisse, p.592.

(22) Ibid.

producción ahora totalmente automatizada. Habermas expresa acriticamente en su movimiento la contradicción fundamental de la producción capitalista, pues, por un lado, sabe de la "menor importancia" de la fuente de trabajo y de su tendencia a continuar disminuyendo como productora de riqueza social, en tanto que, por otro, preserva la continuidad de la ley del valor como medida de la riqueza. Sólo que ahora siendo su fuente la "cientificación de la técnica".

Las tesis habermasianas expuestas en su cita precedente, efectivamente, buscan analizar el movimiento concreto de la economía capitalista. Pero, en ellas y en general a lo largo de todo su análisis, lejos de atenderse la procesualidad de su desarrollo se lo desapercibe hasta el grado de naturalizarlo mecanicistamente. (23) Razones por las cuales sus tesis económicas se colapsan en choque irresoluble con sus planteamientos epistemológicos, ciertamente, de índole más abstracta. (24)

Particularmente conflictiva es la posición teórica que guarda Habermas frente al problema de la 'esencia' de la técnica capitalista. La determinación de ésta (su esencia), aparece, una y otra vez, puesta (estabilizada) como neutral. Kofler ha visto y criticado esto. Pero, sobretodo, haciendo énfasis por el lado de la vinculación que hace Habermas entre naturalismo-biológico y técnica, al proclamar "entre otras cosas" que ésta suaviza sucesivamente a los órganos humanos y por aquí declarar la irrenunciabilidad de la técnica capitalista (la cual habría obedecido un desarrollo natural), la imposibilidad de substituir "nuestra técnica en favor de otra cualitativa".

Para criticar esto, Kofler ha recurrido más a subrayar la utilización dada a la técnica capitalista, que a su 'substancialidad'. Recalca: aquélla determinación y atenue ésta es comprensible por el contexto en que Kofler escribe. Él quiere impugnar el "hilo" que sutura a la "teoría crítica" respecto al problema de la racionalidad

(23) Como se demuestra en sus antinomias, de desechar la ley del valor y no desechar al "capitalismo" en su totalidad. De desechar "el intercambio justo" (frase con la que se refiere al intercambio de equivalentes) y a pesar de esto querer erigir una "ley del valor ciencia-técnica". En desapercibir que no es el trabajo líquido, sino objetivado en circunstancias sociales de asocialidad, al que se le atribuye un valor mercantil, por entero distinto de su valor para el uso o consumo.

(24) Pues se presenta una incongruencia entre su postura epistemológica y su análisis de la ciencia y la técnica bajo el capital. Por esto también hay una inconsistencia, en él, entre el desarrollo del conocimiento científico y la capacidad de conocer críticamente. Esto es aún más problemático si consideramos, junto con Hugo Zemelman (cfr., Uso crítico de la teoría, p.62 y 63), que si bien en el conocimiento

tecnológica, según la cual, el dominio de una clase sobre otra se trueca en un dominio anónimo de cuño tecnológico. En donde el progreso técnico "se convierte en símbolo de dominio del hombre sobre el hombre y del incoercible progreso de sometimiento que se expresa con él" y en donde, simultáneamente, "razón y dominio" alcanzan mutua identidad. Produciendo aquella a éste y a él integrándose subyugadamente. Pero, Kofler quiere, además, testimoniar la existencia del socialismo. Así, en su argumentación de desacuerdo, Kofler certifica en primer término el progreso cierto y positivo que acompaña al progreso capitalista. (25) En segundo lugar, se preocupa por diferenciar la razón humana del dominio de clase. Y en tercero, justifica como necesaria al proceso de "acumulación originaria" socialista la "concepción técnico-objetiva" de las masas de trabajadores sobre cuyos hombros recaería la construcción de tal sociedad. (26)

Kofler censura, sin duda, la destrucción natural y humana que implica la "técnica de hoy". Sin embargo, éste gigantesco problema aparece referido casi con exclusividad a la orientación codiciosa que se le da a la técnica capitalista y no a ella en cuanto tal. El contexto de la contienda contribuye a aclarar ésta postura de Kofler. Él está preocupado por hostilizar la tesis marcusiana que señala la presencia en la técnica de un "proyecto existencial y ya establecido en la Antigüedad, de una racionalidad lógico-científica" (27), esto es, de un "proyecto" predeterminado (apriorístico) que se grava inexorablemente en el devenir de la ciencia y que termina por substancializarse o "encarnarse" en la técnica. Aceptar ésta mistificación, acentuadamente propia del período capitalista, es justificadamente, para Kofler, aceptar un "principio idealista". Ante este contexto la tesis de que en la "técnica de hoy" se encarna el modo de producción capitalista, se le aparece en inmediata vecindad

científico natural el desarrollo de "la ciencia y de la autoconciencia no son simultáneos forzosamente", pues se ha llegado a "alcanzar conocimiento científico sin conciencia". En contraposición, "en la ciencia social eso no es posible".

(25) Kofler afirma a costa de disminuir -al grado de casi borrarla- su denuncia crítica en contra de la materialidad de la técnica capitalista. Esto, incluso, lo conduce a la situación -indescada por él- de tergiversar la argumentación marxiana al respecto. Así pone Kofler, en boca de Marx, su visión del desarrollo tecnológico capitalista: "Marx no se vuelve en ningún caso contra la técnica (sic) a la que le atribuye fuerza suficiente (sic) para hacer saltar el modo de producción capitalista y para posibilitar otro más humano; se vuelve sólo contra los fundamentos limitados de su aplicación, esos fundamentos vinculados unilateralmente al beneficio" (cfr., R.T., p.126). En Marx es claro que la relación social capitalista altera el sentido de las fuerzas productivas o, igualmente -como mejor veremos adelante-, le permite

frente a la tesis marcusiana. Lo mejor es la reserva, el silencio. Aprobar aquella es rozar con ésta. Es introducir un principio que se combate, es colocarse en territorio enemigo. Por ello es irónico que Kofler caiga en el argumento contrario. Y que no pueda criticar, sino que tenga que callar (e incluso, como veremos más adelante, solidarizarse) ante proposiciones tales como: "una calculadora electrónica puede servir lo mismo a un régimen socialista que a un régimen capitalista; un ciclotrón puede ser un buen instrumento, lo mismo para un guerra que para un partido pacifista.." (28) Proposiciones que si bien son hechas por Marcuse, Habermas las trata como propias. Proposiciones que reducen el problema de la técnica a su mera aplicación y en donde se considera que, pese a estar diseñada para la máxima extracción de plusvalor, no es imprescindible alterarla. ¿Qué puede oponer Kofler a éstas proposiciones si coinciden con aquellas en las que él asienta su crítica? (29) ¿O acaso no tiene objeto refutarlas, pues, son precisas y suficientes, siendo lo mejor el aprobarlas junto con Kofler, callando? ¿En caso de que fueran imprecisas por insuficientes, como impugnarlas?

La debilidad de la contra-argumentación de Kofler se muestra con mayor nitidez cuando intenta probar artificiosamente que la "coacción técnica objetiva" sufrida por las "masas de los países comunistas" funda un proceso de "acumulación originaria" distinto del vivido en los países capitalistas, el cual representaría una fase de estructuración

voluntaria contra la técnica capitalista, a la cual, por lo demás, no "le atribuye fuerza suficiente" para negar "el modo de producción capitalista", sino que más bien, al tiempo que la considera baluarte de dicho modo de producción, la considera, también, condición de posibilidad (o, necesaria) para su superación. El núcleo a partir del cual germinan las confusiones koflerianas es el desaparecer a la técnica capitalista como objeto en el que se han impuesto de manera peculiar las relaciones sociales de producción capitalistas.

(26) Ibid., cap.5.

(27) Ibid., p.150.

(28) Marcuse continua (cfr. El hombre unidimensional, p.173): "Esta neutralidad es refutada por Marx en la controvertida declaración de que "un molino de mano te hace socio de un señor feudal; un molino de vapor te hace socio de un industrial capitalista". Y ésta declaración es modificada más aún en la misma teoría marxista: la forma social de la producción y no la técnica es el factor histórico básico. Sin embargo, cuando la técnica llega a ser la forma de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un mundo". Sin lugar a dudas existen diferencias entre Marcuse y Habermas. Este último corta la cita de Marcuse en donde arriba hago lo propio. Para los fines del debate entre Habermas y Kofler se sostiene en pie la posición ambigua que guarda Habermas frente al problema de la neutralidad de la técnica capitalista, éste problema lo remite a la mera aplicación de ésta. No deja de resultar curioso que tanto Habermas como Kofler se

al socialismo.(30) Con su teorización sobre la "coacción técnico-objetiva", conviene señalarlo, Kofler intenta substituir la teoría marxiana de la subsunción. No se puede alegar que Kofler no tiene noticia de ella, si se puede alegar que la desconoce.(31) Además, su teorización es inconsistente pues no presenta una exposición lógica rigurosa que parta de una investigación, igualmente rigurosa, de los muchos datos ofrecidos por el movimiento de la historia.

En contraste, la teoría marxiana de la subsunción capitalista supone una exposición histórica y otra lógica, en unidad.(32) Tal y como acontece en la teoría marxiana del valor, Bolívar Echeverría aludiendo a los usos críticos de la teoría marxiana de la subsunción argumenta que uno de ellos es servir a la resolución del problema de "la esencia de la tecnología moderna y al sentido y las posibilidades de una

resistencia a apoyar la tesis marcuseana de que la técnica "proyecta una totalidad histórica". Marcuse debió precisar que la técnica "proyecta... un mundo", porque en ella se fue proyectando y materializando la forma social de la producción capitalista. Porque ésta proyecta todos los días su automatismo en la técnica que engendra y de ninguna manera porque un "proyecto" predeterminado de racionalidad lógico-científica - ¿quién sabe por quién? - se venga encarnando en la técnica desde la "Antigüedad" hasta nuestros días.

(29) A Kofler, e.g., no le parece problemático hablar simultáneamente de la "socialización de los medios de producción" en los "países comunistas" y de la "inevitable coacción tecnológica objetiva" que en éstos países es "necesario" se de durante un periodo de "acumulación originaria".

(30) "Fase que ya se está abandonando en la Unión soviética, pero en la que se hallan, sin embargo otros países del este"(cfr., R.T., p.188). Afirma esto Kofler (en 1971), quién quiere utilizar de manera "no dogmática" el concepto marxiano de acumulación originaria. Este uso -el cual no explica, ni funda, sino solo anuncia- le parece, explicaría: "ese grado de semejanza, destacado a menudo por los críticos burgueses, en el fenómeno de una coacción tecnológica que se impone presuntamente del mismo modo aquí que allí pues en una consideración a conciencia de este fenómeno se ve pronto que nos encontramos ante fases fundamentalmente distintas de desarrollo económico"(ibid., p.187). Nos es claro que el "aquí" hace referencia al "capitalismo tardío" y que con el "allí" se alude a los "países comunistas". Nos es, en cambio, absolutamente oscuro que entienda Kofler por "consideración a conciencia" y por "ver pronto". Pronto, hemos visto lo contrario de lo que él vio. La presunta "acumulación originaria socialista" que vio Kofler ha mostrado su auténtica cara. Porque Kofler no quiere comprender, sino de hecho justificar (e incluso confirmar sus teorizaciones previas en los hechos y no derivar aquéllas de éstos. Lo cual es impropcedente con sus planteamientos epistemológicos -cfr., *Historia y dialéctica*-) la dictadura del proletariado "en un sólo país", tiene que pronunciarse a favor de la "forzosidad" de la "coacción técnico-objetiva". Muchos intelectuales no denigradores del movimiento comunista han criticado la crueldad que se implicó con los métodos de la construcción del "socialismo realmente existente", su crítica no puede ser descalificada por el recurso de denostarla adjetivándola y generalizándola de "burguesa". Por supuesto, la crítica al modelo socialista soviético puede confundirse (y por muchas causas más se agrava la confusión) con el anticomunismo y con el antimarxismo. Georges Bataille, autor que difícilmente puede ser emparentado con el "marxismo", hizo una crítica, muy acabadada y temprana, a la industrialización soviética (cfr., *La parte maldita*, parte 5)

(31) Cfr., cap.1, de este ensayo.

(32) Cfr. Zeleny, *La estructura lógica de El Capital de Marx*, p.71-73, o *Dialéctica*

alternativa tecnológica postcapitalista". Ahí, comenta: "La teoría de la subsuncción concibe al desarrollo aparentemente natural de la tecnología moderna. Junto con lo que sería por un lado, su efecto etencial -el 'perfeccionamiento' de la productividad del trabajo- y, por otro, su efecto 'accesorio' -la destrucción tanto del sujeto productor como de la naturaleza-, como un proceso que, lejos de provenir de la necesidad espontáneamente progresista de aplicar los avances de la ciencia a la producción, se dosata más bien de una necesidad social regresiva, la de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo. La tecnología moderna no es un hecho caído del cielo para imponer su marca, benéfica o maléfica, a la cooperación productiva del sujeto social: por su contrario, es el resultado de la imposición de una forma peculiar de cooperación productiva -la que consiste en la cooptación de múltiples sujetos trabajadores a un sólo capital- a los medios de producción, a sus potencialidades técnicas y a su capacidad de reacción sobre el sujeto que los emplea".(33)

En la técnica capitalista se resume encarnada la imposición de las relaciones sociales de producción capitalista. O, a decir de Marx, la técnica capitalista es "el modo material de existencia del capital".(34)

Pero, Kofler tampoco se percató del uso crítico de ésta teoría "para la discusión de metodología historiográfica en torno a la llamada 'formación económica social' o 'articulación de distintos modos de producción' sobretudo en lo que respecta a la época capitalista". Tanto en Kofler como en Habermas es a partir de tener una serie de representaciones vagas en torno a la 'esencia' de la técnica capitalista que se desprenden sus titubeos alrededor de la periodización histórica de la estructura capitalista (35), así como su superficialidad ante algunos problemas particulares (algunos ya apuntados, otros apenas indicados y otros aún por apuntar o tan sólo indicarse) y de su efectivo captamiento del discurso marxiano.(36)

Echeverría señala sintéticamente la cuestión de la metodología historiográfica: "La teoría de la subsunción concibe el modo de ser capitalista como un modo que tiene necesariamente dos versiones o

Y conocimiento, p.52-81., para el problema de la relación dialéctica entre la exposición de la teoría y el de la historia real.

(33) Bolívar Echeverría, Introducción, a "Cuadernos políticos", N° 37.

(34) Cfr., El Capital, Tomo 1, cap.13, apdo.5º, p.521.

(35) Ambos, como se recordará, coinciden en dividir la historia capitalista en una época de libre competencia y otra monopolística o tardía.

figuras básicas no siempre sucesivas en el tiempo, sino también complementarias en una misma época: el modo formal y el modo real de la subsunción del proceso productivo consuntivo de la sociedad en la marcha de la acumulación capitalista. Así pues, tres tipos elementales, específicamente capitalistas, de articulación contradictoria entre modos de producción se encontrarían, combinados, en la base de los conflictos sociales de nuestra época: la articulación de la forma capitalista con una realidad técnica procapitalista, la articulación de la forma capitalista con la realidad técnica puesta en pie por ella misma y la articulación de formas nuevas, postcapitalistas, de socialidad y tecnología con la totalidad social-técnica construida por el capitalismo".(37)

Así, el primer tipo de articulación supone el modo formal (35) de subsunción del proceso de trabajo al capital, es decir, su subsunción en exterioridad. Señaleros con lo cual se vuelve más problemático el punto, que no se trata del dominio del comerciante sobre la producción, aunque el capital comercial sea un supuesto histórico y lógico de la producción capitalista. Marx ha demostrado suficientemente que, "el desarrollo independiente y predominante del capital como capital comercial equivale a la no sumisión de la producción al capital y, por tanto al desarrollo del capital a base de una forma social de producción ajena a él".(39) La transición entre el dominio del comerciante y el del capitalista sobre la producción es, pues, en la teoría marxiana de la subsunción, delicado. Así históricamente, Marx observa que el capital formado desde tiempos remotos en la esfera de la circulación se conduce con autonomía respecto de los procesos productivos que interconecta y que su predominancia implica el retraso de los pueblos de los cuales él es vehículo de comunicación. Sin embargo, en su búsqueda aventurera de ganancias el capital comercial va

(36) Echeverría señala un tercer uso crítico de la antedicha teoría, aparentemente ligado con exclusividad al estudio filológico del corpus marxiano. Pues, la teoría de la subsunción representa "el intento más avanzado hecho por Marx de mostrar la manera en que se articulan" contradictoriamente "el proceso social-natural de producción consumo y el proceso social-capitalista de valorización del valor". Ibid.

(37) Ibid.

(38) Para los conceptos de forma, estructura, generación, proceso y ley, cfr. Ernst Bloch, "Proceso y estructura".

(39) Cfr., El Capital, Tomo III, cap.20. A renglón seguido Marx concluye: "El desarrollo independiente del capital comercial se halla pues en razón inversa al desarrollo económico general de la sociedad".

disolviendo las enormes variaciones equivalenciales que explota de los polos que media. (40)

El propio capital comercial coadyuva a la resolución -pasajera- de esta contradicción. El capital comercial se auna al progreso económico de los pueblos que explota "y cuyo atraso económico constituye su base de existencia", contribuyendo a su propia negación, a su conversión en una "función específica" y dependiente del capital industrial. (41) Este es una salida posible -históricamente ocurrida en Europa- a los colapsos entre 'virtudes y defectos' del desarrollo económico que trae aquel. Se puede documentar históricamente que capitalistas comerciales se introducen en la esfera productiva, esto es claro, sin embargo, tal paso en la historia real demostró no ser "revolucionario". Demostró ser un paso formal. O si se prefiere, revolucionario en el plano formal. "Así, por ejemplo, en su mayor parte y aún hasta mediados de esta centuria -escribe Marx-, el fabricante de la industria francesa de la seda o en la industria inglesa de medias y puntillas, era sólo nominalmente (subrayado, L.A.) un fabricante, pues en realidad era un mero comerciante que hacía que los tejedores prosiguieran trabajando a su antigua manera fragmentaria, ejerciendo solamente el dominio del comerciante, para el cual de hecho trabajaban ellos". (42) En cambio, el paso realmente revolucionario ocurre cuando "el productor se convierte en comerciante y capitalista por oposición a la economía natural agrícola y al artesanado gremialmente vinculado de la industria urbana de la Edad Media". (43) ¿Por qué califica Marx de revolucionario

(40) El comerciante que gana por el sólo cumplimiento de las funciones que 'en sí' (en forma pura) le corresponden, es casi una abstracción histórica. Sus funciones puras, calificadas por el cristiano de usurarias, son, en realidad, 'juegos crediticios'. El comercio en grande obtiene sus ganancias, además de éste tipo de 'especulaciones' (que procura inflar, aún más, deliberadamente), de las diferencias equivalenciales de los pueblos que explota, así como de su infiltración en esferas que no corresponden a sus funciones puras, e.g., su infiltración en la industria de la transportación.

(11) Aumenta el comercio, incrementa la circulación del dinero, "su movimiento se encarga de implantar la equivalencia", inaugura la creación de un mercado de corte auténticamente mundial. Así, aunque, "el mercado mundial constituye de por sí la base de este régimen de producción. Por otra parte, la necesidad inmanente a él de producir en escala cada vez mayor contribuye a la expansión constante del mercado mundial de tal modo que no es el comercio el que revoluciona aquí a la industria, sino a la inversa, ésta la que revoluciona al comercio" (ibid). El despliegue del capital comercial -porque implica la implantación equivalencial- conlleva la negación de su fuente principal de ganancias. El capital se encuentra, entonces, orillado a descubrir o crear nuevas fuentes de ingresos. Mientras, por un lado, el mercado mundial es resultado de las redes creadas por el comercio, es, por otro, condición para el apareamiento de la producción capitalista. Condición a la que ésta producción le confiere sentido y dinámica distintos a los anteriores a su existencia.

o no, un tipo de transición respecto del otro? A este cuestionamiento se le dan respuestas diversas, tal como la adornoiana y heideggeriana, según las cuales Marx es un apologeta del desarrollo industrial capitalista. Esta respuesta muestra su fragilidad al confrontarse con la posición de Marx frente a la subsunción capitalista. Resulta más fecundo a la clarificación de dicho cuestionamiento el pensarlo paralela y complementariamente a otro cuestionamiento que nos permite un "distanciamiento crítico" de nuestro objeto de interés. Este último sería: ¿qué necesidad histórica satisface el surgimiento y el desarrollo del modo de producción capitalista y en consecuencia la alteración substancial de las relaciones técnicas tradicionales? Para Marx, la necesidad histórica satisfecha ~~enajenadamente~~ por la producción capitalista es la erradicación de la escasez de la "historia humana". Representa, pues, la posibilidad de superar el desgarramiento, hoy ya no necesario, que hace el hombre de la naturaleza, así como el cuestionamiento vital que ésta le plantea al hombre. El modo de producción capitalista es valiosamente revolucionario porque funge como puente posible entre la "prehistoria" del hombre y el inicio de la historia humana.

Pero tal posibilidad sólo se hizo tangible, después del resquebrajamiento de las relaciones técnicas concretas desplegado con la subsunción formal. La cooperación y la división del trabajo comandadas por el capitalista implica -histórica y lógicamente- el destazamiento paulatino de la "concreción tecnológica" de la cooperación y división del trabajo precapitalistas.

Su desestructuración representó el comienzo de la estructuración capitalista. Esta premisa histórica representa en su inicio el surgimiento de la época capitalista, una vez surgida ésta y ya desarrollándose conforme a su propia lógica, aquéllas premisas por las que históricamente surge dejan de ser condiciones de su surgimiento, convirtiéndose ahora, en resultado de su propio movimiento productivo (re-producción) y condición, ahora, de su existencia histórica. (44)

Si la producción ya va enlucida por el comando del capitalista también va así su repetición. Esto es, la continuidad de la producción

(42) Ibid. Este tipo de transición (que supone la subsunción formal) al modo de producción capitalista observa complejidades que provocan el empanamiento del entramado teórico de muchos historiadores, Marx da como ejemplo a Wilhelm Krieselbach y a Mommsen. Este problema también lo presenta la obra de Braudel (cfr., Norbert Brenner, "Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano")

(43) Ibid.

(44) Cfr., Kosik, Dialéctica de lo concreto, p.71 y ss.

capitalista es ya reproducción en términos capitalistas. El capital ~~secreta~~ entonces a los supuestos sobre los que se erigió, los transforma en elementos de su propio desarrollo orgánico, dotándolos de un friccionamiento distinto al que tenían. Su transformación implica la creación de una nueva totalidad histórica.

"Con la subsumción formal, la necesidad capitalista de crear tiempo de plusvalor se hallaba encerrada dentro de fronteras infranqueables. No podía cumplirse más allá de lo que permitía la elasticidad extensiva e intensiva de la magnitud del tiempo de trabajo, elasticidad que se hallaba siempre limitada en términos tanto físicos como culturales. Sin embargo, la subsumción formal planteó también claramente las posibilidades del cumplimiento libre de esa necesidad de crear tiempo de plusvalor; indicó el lugar y la dirección en que debía iniciarse la subsumción real. La ventaja que tenía en la competencia el capitalista cuyo proceso productivo estaba favorecido por una productividad extraordinariamente alta debida a causas naturales podía ser reducida e incluso eliminada por otro capitalista si hacía intervenir dos causas artificiales: 1) la racionalización abstracta del proceso de trabajo y 2) la introducción de fuerzas de trabajo más baratas que las espontáneamente disponibles". (45)

Por consiguiente, el capitalista que dirige y vigila su proceso productivo sólo puede reproducirse como tal, en la medida en que se radicaliza en la competencia por las ganancias. (46) Para lograr tal fin no sólo efficientiza las técnicas ya utilizadas, sino desarrolla las suyas propias: la maquinaria integrada en un sistema de máquinas, el taller automático. (47) Eleva así la productividad del obrero sobre los medios de producción, esto es, verifica fríamente que el consumo de su capital invertido sea el óptimo, es decir, racionaliza la producción, también dentro de su horizonte racionalizador está el hacer desaparecer todo aquel gasto que no le reporte ganancias: el primero en este género que se le aparece al capitalista es el gasto en salarios. Esto es

(45) Cfr., Bolívar Echeverría, "Clasificación del plusvalor".

(46) Este "fin coyuntural" individual enmascara "una meta general". Esta, en la que se resumen las susodichas "causas artificiales", consiste en la tendencia "de abatir periódicamente el valor de la fuerza de trabajo y reducir de esta manera la parte del valor producido por el trabajador que, destinada a pagar el salario, no puede convertirse en ganancia" (ibid). Aquí no hay escatologías. Es en el choque de múltiples acciones individuales, es de la fusión de ese contacto que resulta ese sentido. Pero, no sólo es en el friccionamiento del conjunto de los capitalistas que resulta éste vector histórico, es también de su enfrentamiento con la clase obrera.

(47) Karl Marx, "Subsumción formal y subsumción real del proceso de trabajo al

progreso capitalista y ya en su lema: "mayor producción a menor costo", se manifiesta la racionalización capitalista, así como su visión del mundo. El progreso de la economía capitalista es progreso en la racionalización del proceso de trabajo teniendo como único móvil la mayor obtención de ganancias, la compulsiva conquista de ganancias. Pero el cumplimiento, en lo individual, de esta meta acarrea la "oculta" conformación de una "ley general": la continua reducción del valor de la fuerza de trabajo. La desvalorización del trabajador es resultado de la necesidad que tiene el capitalista de generar en el proceso productivo más valor del que invirtió. Esto sólo ocurre si crea mayor tiempo de plusvalor. Ya sea por el método de explotación de la plusvalía absoluta o ya sea por el del plusvalor relativo y, claro está, con éste último, la tendencial meta antedicha se expresa más nitidamente. (48)

Con el sometimiento en interioridad del proceso de trabajo al capital (subsunción real), es decir, con el trastocamiento de la relación técnico-productiva en relación plenamente capitalista (porque el medio de trabajo - la maquinaria involucrada es un sistema de máquinas- como condición del proceso de trabajo resta es, como trabajo pasado- se le aparece en ajenidad e independencia al trabajo vivo que se subordina a él), "la contraposición entre capital y trabajo asalariado se desarrolla...nos dice Marx... hasta convertirse en una contradicción completa porque el capital se presenta como medio no sólo despreciar la capacidad viva de trabajo, sino de hacerla superflua: de eliminarla, para determinados procesos, y en general de reducirla a un mínimo. El trabajo necesario es tratado aquí como superfluo -sobrepoblación- en la medida en que no es requerido para dar plusvalor". (49)

La contraposición alcanzada, con la subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización, no solo es directa, sino que es total. El capital refuncionaliza las "fuerzas sociales generales del

proceso de valorización". En "Cuadernos políticos", Nº 37.

(48) Es menester referir, también, al plusvalor extraordinario. Enlazándolo no solamente a una capacidad productiva excepcional (generalmente debida, en el caso de producción capitalista, a innovaciones técnicas), sino al empleo de fuerza de trabajo más barata que la utilizada por el procaído de los capitalistas. Cfr. Echeverría, "Clasificación del plusvalor".

(49) "Contraposición que constituye la esencia de la producción capitalista". Y que, a decir de Marx, viene caracterizada por el hecho de que las condiciones del trabajo se presentan ante el trabajo vivo de manera independiente, personificada; por el hecho de que no es el trabajador el que emplea las condiciones de trabajo, sino éstas condiciones las que emplean al trabajador. En virtud de esto es precisamente

trabajo incluidas las fuerzas naturales y la ciencia" (50), como instrumentos bélicos para el sometimiento del obrero, ya "para echar a la calle al trabajador", ya "para ponerlo como sujeto excéntrico, sea para romper su especialización y las pretensiones basadas en ella, sea para someterlo a la disciplina militar del capital organizada en el mundo fabril". (51) Aquí la producción capitalista se levanta sobre sus propias bases: ya está impreso su sello en el medio de producción y la población crece de acuerdo a sus necesidades y adecuándose a ellas. Ya el "trabajo pasado" aparece como dotado de vida propia y subordinando al trabajo vivo, éste pasa a ser un mero agregado de aquél. "El trabajo muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano suyo conciente". (52)

El revolucionamiento social y tecnológico que supone la subsunción real viene acompañado de un efecto positivo: disminuye el tiempo de trabajo que es necesario para producir mayores cantidades de riqueza. (53)

Pero, de hecho, el capital se abstrae de dicho resultado positivo y continua limitándose a atender sus necesidades de valorización que transcurren en el tiempo de su época. El capital crea su propia temporalidad, homogénea -como el valor- y vacía en su "infinitud". (54) Es claro que el hombre no está en el tiempo, como "los peces están en el agua", sino -como dice Sartre- "que el tiempo, como carácter concreto de la historia, esta hecho por los hombres sobre la base de su temporalización original". (55) A esto surge la pregunta por cómo saltar la temporalidad capitalista, como se puede lograr el sobresalto de esta época? ¿cómo se puede saltar esta temporalidad de progreso vaciado, a una época de progreso humano auténtico? Una tarea primordial es rescatar el carácter concreto del tiempo, al tiempo como cualidad de lo real. Rescatar "su dialéctica" y aquí, la acción que tiene el futuro sobre el presente y el pasado. Al pasado como campo que determina al presente y que, por tanto, condiciona el "campo de los posibles". Los

que, frente al trabajador, éstas condiciones se vuelven capital y el propietario mercantil que se apropia de ellas se vuelve capitalista. Por supuesto que esta independencia no continua en el proceso de trabajo real; pero es el conjunto del proceso de trabajo el que es proceso del capital, el que está integrado en él. En la medida en que el trabajador aparece en el como trabajo, es, él mismo, un elemento constituido del capital" (cfr. Marx, op. cit.). Pasa a ser una fuerza mecánica más que, además, puede ser superflua, según los requerimientos de la producción capitalista. Marx estudió más detenidamente las tendencias demográficas en El Capital, Tomo I, cap. 23.

(50) Marx, "Subsunción formal y ..."

(51) Ibid.

PROYECCION, las elecciones humanas no se levantan sobre una base abstracta, sino sobre condiciones históricas concretas, no siendo, pues, el "campo de los posibles", indeterminado. Pero, sobretudo, rescatar al tiempo presente, por existir permanentemente, por ser el tiempo donde la historia se constituye siempre. Rescatar el carácter concreto del tiempo significa comprenderlo -para construirlo- como momento de concreción, como momento lleno y no vacío.(56) "La conciencia de hacer saltar el continuum de la Historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción".(57) Es con la acción revolucionaria consciente, realizándose "a través" del tiempo actual, que se trasciende la temporalización de la época capitalista.

Es necesario tocar este punto pues, la relación entre el fetichismo de la técnica y la temporalidad capitalista es planteada por Kofler en términos endebles. A pesar que él declara, una y otra vez, la complejidad que plantea el fetichismo de la técnica a los análisis de la "teoría de la sociedad", en los suyos se sigue considerando a la "herramienta capitalista, como herramienta" que utiliza el capital y no como "herramienta" en la que existe materialmente el capital. La maquinaria capitalista, ésta herramienta altamente racionalizada, resume las fuerzas genéricas del hombre, aunque las conserva limitadas. El trabajo pasado, objetivado en la "herramienta" tiene, por otra parte, la peculiaridad de indicar su "modo de empleo".(58) La maquinaria capitalista se caracteriza por imponer la violencia de un trabajo continuo, en un tiempo que se mide por el regreso de un minuto igual a

(52) Ibid.

(53) Ibid. Marx continúa su reflexión así: éste resultado positivo "se alcanza en virtud del carácter social del trabajo (por esto, L.A.) la propiedad individual no sólo se manifiesta como no necesaria, sino como incompatible con esta producción a gran escala". La producción capitalista posee al enorme poder que ante la naturaleza desartolla sigue siendo una formación social limitada, escasa.

(54) "El tiempo del racionalismo cartesiano", lo llama Sartre, cfr. *Cuestiones de método*, p.55 y 73.

(55) Ibid.

(56) "Construir la vida cotidiana, realizar la historia, son dos consignas que, en lo sucesivo se juntan" (cfr. Raoul Vaneigem, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, p.222).

(57) Cfr., Walter Benjamin, "Tesis de la filosofía de la Historia".

(58) Cfr., Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p.296. "En una teoría general de las significaciones, diremos que la herramienta es una significación y que el hombre es aquí un significado. De hecho, la significación le viene a la herramienta por el trabajo del hombre, y el hombre sólo puede significar lo que sabe. En un sentido, parece, pues, que la herramienta sólo refleja a los individuos su propio saber. Es lo que puede verse en la rutina artesanal en la que el trabajador capta, a través de la herramienta que él mismo ha fabricado, el eterno retorno de los mismos

otro -pasado o futuro- en el cronómetro del taller automático. ¿Hasta cuándo durará esto? Es, sin duda, una pregunta necia. Hay, más bien, que preguntarse cómo articular esta temporalidad con una temporalidad humana. Esta pregunta lleva su resolución en la idea que reclama el deber político-revolucionario de construir un tiempo presente concreto. En Kofler, sin embargo, la construcción de tal tiempo no es necesaria, porque ya existe otra temporalización, distinta a la capitalista, la de "los países comunistas del este".

Ciertamente, la historia con su complejidad ofrece ejemplos de procesos increíblemente analógicos y de resultados totalmente dispares. Sin embargo, la lógica del desarrollo de "los países comunistas" no se ha erigido sobre una dinámica distinta a la capitalista, sino semejante a esta y con resultados aún no completamente distintos de ella. Pues, en esos países existe escasez, hay desgarramiento de productores y naturaleza, hay mercado de mercancías y de fuerza de trabajo, existen proyectos explícitos de integración al mercado mundial capitalista y, además, dichos países se continúan manejando como empresas estatales.

Pero, precisamente, pasemos a hablar del Estado como empresa.

apartado 3

LEGITIMACION Y ESTADO "TARDOBURGUÉS"

Tampoco entre la teoría kofleriana del "Estado tardoburgués" y las teorizaciones habermasianas sobre la legitimación en el "Estado técnico" se puede afirmar que existan diferencias substanciales. Existe, por supuesto, la diferencia de que mientras la primera reviste un planteamiento general, en cambio, en las segundas se buscan ofrecer lineamientos sobre los modos de alcanzarse legitimidad (59) en los Estados capitalistas tardíos. La teoría kofleriana es, entonces, más gestos que definen un estatuto permanente en el seno de la corporación, de la ciudad, en relación con una clientela invariable.

Pero la significación entra en una relación con el universo entero precisamente por haber tomado el carácter de materialidad. Lo que significa que, por intermedio de la práctica social, se estableció una infinidad de relaciones imprevisibles entre la materia que absorbe a la praxis y las otras significaciones materializadas".

(59) Sirven bien las palabras de Habermas para definir éste concepto: "Legitimidad significa el hecho del ejercicio de reconocimiento por parte de un orden político".

ambiciosa que las proposiciones habermasianas y, como veremos, de resultados más parcos que éstas.

Kofler se aboca a construir, más bien, una teoría de la figura que adopta el Estado en la época del "capitalismo tardío". Esto es, de un Estado, según Kofler, determinado en "cuanto a contenido y dirección" por las "clases dominantes y sus fuerzas estatalizadoras". Estas "fuerzas" (como ya fue indicado más arriba) son: "la inteligencia, la burocracia tecnocrática y la minoría selecta" y su naturaleza no es la de ser meros instrumentos de la reproducción capitalista, sino que condensan "de una manera particular la totalidad de la sociedad. Con la "condensación" de tal "totalidad", en dichas "fuerzas", el Estado (en el cual se encarnan) se racionaliza burguesamente.(60) Habermas -alineándose con Weber-, cuando se refiere a la peculiar burocratización implicada en la racionalización de los Estados "capitalistas tardíos", señala éste mismo punto con mayor claridad, sosteniendo que hay una "tendencia" en estos Estados a la "cientificación de la política": se trata aquí, en sus rasgos más generales, del creciente peso que tienen las decisiones "racionales" -aportadas por el asesoramiento de los "especialistas" y los "científicos" a los "políticos"- sobre las decisiones antaño "puramente" políticas.(61) Habermas no desprende de esto una teoría del Estado, Kofler, por el contrario, si lo hace.

En primer término, Kofler descuida que las figuras adoptadas por un Estado (en tanto Estado de una ciudad, de una nación, o de una meganación) varían con los cambios que registra el espacio cultural del cual son Estado.(62) Que el Estado cobre la figura, ora de un Estado tecnocrático, ora de uno oligárquico, ora de uno democrático, ora de uno fascista, etc., y que, por lo tanto, adquieran mayor o menor peso

Cfr., "Problemas de legitimación en el Estado moderno". Tal artículo presenta el esfuerzo "menos tenue" de Habermas (durante el periodo 1964-75) por construir una teoría del Estado nacional a partir del problema de la legitimación.

(60) Kofler indica que el Estado es condensación de la totalidad social, sin embargo, tan sólo lo indica, pues no explica cómo llega a serlo. Faltan las mediaciones por las que llega a tal conclusión.

(61) Cfr., "Política científizada y opinión pública".

(62) Kofler se preocupa por "adaptar" las "teorías marxistas tradicionales del Estado" a la "nueva situación social" y, sin embargo se olvida de darle cuerpo a su teoría, "más adaptada a la situación actual". Olvida referir su concepción del Estado "tardoburgués" a una Nación "tardoburguesa". Su Estado es un Estado sin Nación o, en su defecto, lo que no es menos equivoco, la Nación no es referida por Kofler porque considera que ésta pertenece al Estado (Nación del Estado; con lo que perdería de vista que, una función básica del Estado capitalista es la de refuncionalizar el tipo

los instrumentos: "burocracia tecnocrática, inteligencia, burguesía reaccionaria", ejército, partidos políticos, burocracia, policía, etc., es algo totalmente accesorio para una teoría general del Estado "tardoburgués", tal y como quiere hacerla Kofler. El estudio de la figura específica que cobre un Estado -de una ciudad, territorio, nación, etc.- en un espacio y momento definidos es, desde luego, crucial para un estudio histórico (o político, etc.). Pero, para un estudio teórico general sobre el Estado, tal estudio representa un momento del proceso de investigación, pues sus resultados son particulares (falta, además, decir que Kofler no entrega ningún estudio sobre algún caso específico) y, en consecuencia, no se pueden exponer como resultados generales.

A diferencia de Kofler, Habermas tiene el mérito de relacionar el problema de la formación de los Estados modernos con la formación de las naciones, al tiempo que directamente critica a Wilhelm Hennis -e indirectamente a Kofler- señalándole que los problemas de legitimación del Estado moderno no se pueden agotar refiriéndose a "las escasas perspectivas de la lucha de clases". La relación que Habermas intenta plantear es crucial para la comprensión del Estado moderno, tanto como lo es la crítica al simplismo de Hennis. Pero, a Habermas se le puede objetar no haber profundizado en ésta relación, a pesar de que remita el problema de la nación a una "estructura de la conciencia" y ésta a un problema de "lenguaje común". (63)

Efectivamente, la formación de las naciones se liga con la formación de los Estados. La "nación natural" reclama y forja centros de poder político, tanto como un 'Estado' se establece y afianza su poder sobre un "espacio cultural" concreto. Es, justamente, en la relación de ésta relación que Habermas no profundiza. Sobre ésta, me parece, por otra parte, ya se ha dicho lo fundamental.

concreto de convivencia de un espacio cultural en beneficio de la acumulación capitalista. Al margen de esto, dos obstáculos dificultan, de entrada, la buena marcha de la teoría kofleriana del Estado "tardoburgués", 1º Kofler olvida decirnos qué entiende (y, además ¿cuáles son?) por "teorías marxistas tradicionales del Estado" y, por consiguiente, olvida señalar y rescatar los avances positivos de éstas (pues, es totalmente ingenuo, como parece insinuarse en él, "partir de cero" para analizarlos cambios de las figuras estatales y nacionales) así como aprender de sus errores. 2º La "nueva situación social" (como ya quedo demostrado en el apartado anterior) no significa una ruptura con la 'antigua situación social', sino que significa su perfeccionamiento. Perfeccionamiento en la subsunción del proceso de producción/consumo al capital. Por tanto, la "nueva situación social", sustrato o fundamento que reclama un 'nuevo' Estado queda inexplicado y por esto, las teorizaciones koflerianas sobre el Estado "tardoburgués" quedan en el aire.

(63) La "tenue" aportación de Habermas se evidencia cuando señala: "El Estado

Ante lo ingenuo que resultan aquéllas posiciones que explícita o implícitamente intentan recomenzar sus teorizaciones sobre el Estado moderno "desde cero", me parece mas provechoso teóricamente y más aún en un estudio como el que aquí emprendo, que tan sólo toza el puntotomar acotaciones marginales a las teorizaciones que fundada y rigurosamente han tratado este problema. En ese tono y siguiendo críticamente la proposición lukácsiana según la cual "todos los problemas de la estructura capitalista remiten a la estructura de la mercancía", Bolívar Echeverría se ha ocupado muy fecundamente de "el problema de la Nación".(64)

La nación "material" o substancia de la nación (como gusta llamarla Echeverría) es un término paciente (podríamos decir a nuestro modo, para facilitar esta exposición) de los términos "civilización material" (Braudel) y "espacio cultural" (Herskovits). En cualquiera de los casos -con la distinta posición que ocupan dentro de su andamiaje conceptual y con su distinta fuerza explicativa-, tales conceptos ayudan a la formación y reproducción social de una CULTURA CONCRETA. Y, por tanto, al conflictivo proceso de acrisolamiento de una identidad étnica cultivada mediante bienes materiales (valores de uso) concretos. Se trata, pues, de una constelación peculiar de riqueza subjetiva y objetiva que escenifica sobre un espacio geográfico la vida de una

moderno no podía confiarse en exclusiva a la fuerza integradora de la conciencia social (que se erige en L.A. sobre una lengua común), sino que tenía que tratar de hacerse con los conflictos insitos en el sistema económico y atraerlos hacia el sistema político en cuanto lucha institucionalizada por la distribución. Allí donde se ha logrado, el Estado moderno ha adoptado una de las formas de la democracia de masas del Estado social" (cfr. "Problemas de legitimación en el Estado moderno", p.260). Pues afirmaciones de este tipo no permiten comprender al Estado más allá de ser una institución encargada de redistribuir la riqueza económica, esto es, a afirmar que "el Estado no desarrolla por sí mismo una actividad económica capitalista" (ibid.), sino que se limita a ser el "arbitro" de los conflictos interclasistas. Esto expresa de manera clásica la versión estatista sobre las funciones del Estado capitalista.

(64) Cfr., El discurso crítico de Marx, p.179 y ss., e, igualmente, del mismo autor dentro de ésta temática: "Cuestionario sobre lo político" y "El concepto de cosificación en Lukács".

La centralización de la intercambiabilidad de las mercancías en el dinero, tanto como la centralización del poder político de las Naciones en el Estado pueden inteligirse a partir de percibir (posibles) mecanismos análogos en el ordenamiento relacional (conjuntos de nexos) de la construcción de esas totalidades sociales. La tesis del isomorfismo y la isonomía es propuesta por Jean Joseph Goux (cfr., Los equivalentes generales del psicoanálisis y el marxismo) a partir de las indicaciones marxistas de la teoría del valor. Andrés Barreda (cfr., Tesis de licenciatura) invita a tomar en cuenta "la teoría de la forma del valor" (pues, ahí se exponen las formas históricas de manifestación de la "substancia social", en tanto "representación básica de la soberanía y la gregariedad de los individuos" a partir de "y simultáneamente a su "síntesisbásica efectuada por las mercancías, el dinero, el capital...") para reflexionar otodoxamente al Estado capitalista.

historia cultural específica. La reproducción civilizatoria, en estos términos, implica, por supuesto, un guile peculiar de ajetreo (temporalización de la existencia), una actividad de expansión y contracción de sus límites espaciales (relacionada a las 'herramientas' con las que esa cultura efectiviza la energía para dominar la naturaleza, a su ley poblacional, etc.), una interiorización peculiar de sus conflictos con la naturaleza (con el "otro") y, claro está, la conformación de una "mentalidad colectiva".

Esta substancia social natural es refuncionalizada al imponersele la forma social capitalista. Aquélla, en ésta historia, es parasitada por el proceso de acumulación de capital. Caracterizándose la historia global del capitalismo como una historia del sometimiento de los múltiples procesos concretos de "trabajo/disfrute" al proceso abstracto de valorización del valor, esto es, a "la relación social de explotación y acumulación de plusvalor". Con lo cual, la substancia de lo nacional queda invertida y enfrentada al poder erosionante (progresivo-regresivo) de una forma social de tendencia ecuménica. No es ya un proceso de reproducción social concreto el que gobierna los múltiples procesos productivos particulares, sino que es una reproducción abstracta guiada por el ciego desenvolvimiento y choque de los múltiples procesos productivos privados que, en ajonidad, se enfrentan entre sí. 'Ganándose' pues una cultura universal, pero despojándose de concreción al tiempo que se excacerban sus contradicciones. (64)

Dicha inversión o "enajenación de lo nacional" repercute en la lucha revolucionaria. (65) Pues, si el obrero ya mantiene -en términos generales- una relación de oculta "complicidad" (66) con el capitalista, al considerarse otro propietario privado más, igual al capitalista (pese a que él solamente es propietario de su pellejo, pues está desposeído de medios de producción). Mas correctamente aún; "al aceptar como posible y válido el intercambio que ellos (los obreros), en tanto que propietarios privados, hacen de su mercancía fuerza de trabajo con la mercancía medios de subsistencia de los propietarios privados

(64) Cuando Habermas señala que lo nacional es una "estructura de la conciencia" refiere una determinación cierta. Pero su verdad está incompleta, pues ésta "estructura" forjada por una "lengua común" es perturbada por el lenguaje de las mercancías. Habermas olvida señalar que en la sociedad burguesa (y por tanto en las naciones), "las mercancías no sólo constituyen un lenguaje hablado, el del intercambio específicamente capitalista entre los seres humanos socialmente activos (productivos). Poseyendo como poseen, una realidad material, las mercancías tienen algo de común con la escritura. Las relaciones sociales se vuelven oscuras, porque son contraídas ciegamente a través de la ilusoria transparencia de las cosas y de la

capitalistas".(67) Esta "complicidad" oculta se ve afianzada y recrudecida (es contra de os intereses obreros) por una alianza de segundo orden, más específica y subterránea, "por una solidaridad supraclásista: la que mantienen con los intereses comunes del conjunto nacional-estatal de propietarios privados en el que están incluidos".(68) Por un acuerdo tácito localizado, incluso, en el subsuelo profano de la identidad cultural.

Es posible un paralelismo en el desarrollo de la subsunción capitalista y el desarrollo de las naciones en el sentido burgués del término. Pero el desarrollo de estas es, sin embargo, menos silencioso que el de aquélla. La constitución de las naciones burguesas se da en y con el enfrentamiento político de las fuerzas civiles. Mediante la institucionalización de los grupos vencedores se instituye el Estado y su fundación persigue el establecimiento de una unidad nacional específica.

Pero, en la medida en que el Estado moderno se levanta sobre una situación de descomposición social (privatización burguesa de los intereses individuales), se levanta, igualmente, sobre una situación cuya politicidad se caracteriza por el automatismo. Si en "lo político" (69) se juega la capacidad que tiene el sujeto social de definir (localizar) su proceso reproductivo y la politicidad es un término con el que se desea caracterizar a dicha capacidad desplegándose, entonces, la politicidad "natural" de lo individuos en la situación social burguesa (este es, en la situación mercantil simple y, con mayor fuerza, en la mercantil capitalista) se encuentra disimulada, medida por la "politicidad automática o inerte del mundo de los fetiches modernos" (70), del mundo de las mercancías capitalistas, de las cuales,

forma que toman estas: cada producto del trabajo se convierte en un jeroglífico" (cfr. Henri Lefebvre, "Forma función y estructura en El Capital".

(65) Cfr. Echeverría, "El problema de la nación".

(66) *Ibid.*

(67) *Ibid.*

(68) *Ibid.*

(69) Cfr. Echeverría, "Cuestionario sobre lo político". "En lo político radica -por parte del sujeto social- la facultad de proyectarse y autorrealizarse reflexiva o conscientemente -es decir, mediante un proceso de comunicación realmente discursivo y político".

(70) "Como los fetiches arcaicos de la técnica mágica -objetos a un tiempo comunes y milagrosos, profanos y sagrados-, las mercancías capitalistas tienen también un doble estrato de vigencia en el proceso de reproducción social. Están ahí, en su forma natural, como productos con valor de uso, como objetivaciones de una capacidad técnica específica de transformación de la naturaleza -capacidad singular diferencial dentro del sistema global de las capacidades de trabajo social- y como satisfactores de una

obrero y capitalista son insignos representantes.

El Estado surge de esta realidad histórica y responde a ella replanteando el ordenamiento social. Pero, no en favor de un proyecto de ordenamiento social concreto, sino de un proyecto inclinado hacia la acumulación de riqueza capitalista. (71) De hecho, el Estado se constituye como una empresa. (72) Dicha empresa, como señala Echeverría, se levanta en medio de una realidad hostil que atenta contra ella desde el exterior y desde su interior. Empresa, además, en la que se logran ordenar y conciliar ("coordinar") sobre un "territorio común" un conjunto de propietarios privados que se organizan para competir con el resto de los Estados nacionales en pos de una presencia predominante en

necesidad igualmente específica de consumo improductivo o productivo. Pero están ahí también en una forma puramente institucional, como valores que se muestran en valores de cambio; como objetivaciones de una cantidad de energía social indiferenciada de trabajo, cantidad que se determina al revelarse o actualizarse como capacidad efectiva de intercambio.

Estas dos formas de objetividad, presencia o vigencia de la mercancía la constituyen en fetiche debido a la peculiar relación que ellas guardan entre sí.

La forma natural de vigencia de la mercancía es la que -"común", "profanamente"- debería hacer de la mercancía un objeto social, un vínculo socializador entre los individuos como productores y como consumidores; es en virtud de ella que el productor de una cosa tendría que socializarse cuando, en la circulación global de la riqueza social, los demás la consumen como bien, y cuando él hace lo mismo con las cosas producidas por ellos. Pero en el caso de la mercancía, esta forma natural de vigencia se encuentra imposibilitada; está rota: su unidad está escindida en sus dos aspectos, el de producto y el de bien. Las cosas mercantiles se producen y se consumen privadamente, en situación de atomización o descomposición de la totalidad orgánica del sujeto social y su proceso de reproducción. Pese a ser "naturalmente" sociales, la producción y el consumo de cada una de ellas tiene lugar como un hecho aparte. Independiente del de la producción y el del consumo de las demás. Necesitadas de la circulación, del "cambio de manos" -en el que, al dejar de ser productos y llegar a ser bienes, se efectúa su constitución y función socializadoras- están sin embargo impedidas de circular "naturalmente": no existe un acuerdo político que las interconecte en interioridad mediante un proyecto de distribución de la riqueza de toda la sociedad entre sus miembros. Es por ello que la cosa producida por uno de los propietarios privados no puede completar su vigencia social-natural -unidad de producto y de valor de uso- mediante su conversión en cosa consumida por los otros.

Pero la mediación socializadora que la mercancía no puede cumplir de manera "común" o "profana", en su forma natural, la cumple en cambio -y con exageración, en su modalidad capitalista- de modo "alagroso" o "sagrado", en su forma puramente institucional. La cosa producida llega a ser consumida gracias a que, a cambio de ella, su consumidor le entrega a su productor otra cosa equivalente. El intercambio de las mercancías, la presencia de éstas como valores que se manifiestan en valores de cambio, permite que los elementos de la riqueza circulen o "cambien de manos" entre los miembros del sujeto social; permite que la forma natural de las cosas supere la escisión, que el producto se convierta en bien, en cosa con valor de uso. El movimiento del "mundo de las mercancías", la circulación mercantil, la "vida social de las cosas" es la que posibilita así una peculiar re-socialización de los propietarios privados o individuos sociales en situación de a-socialidad. La vida de los "fetiches" decide sobre la vida de los hombres". Cfr. "El problema de la nación".

(71) En la relación guardada entre el método para alcanzar dicha acumulación, esto

la escena del mercado mundial. Desde esta perspectiva una mejor posición del Estado dentro del escenario mundial (garantizada fundamentalmente por su mejor capacidad para producir y acumular capital) favorece a todo el conjunto de los propietarios privados que se emprenden en su sostenimiento; así el proletariado de un Estado puede salir beneficiado porque éste se erija en un sitio estelar de la competencia internacional. Existe pues una segunda alianza interclásista que habilita o legitima de principio las acciones del Estado moderno. El forjamiento de este segundo enredo de las voluntades, esencialmente contrapuestas, del obrero y el capitalista se ve, sin embargo, refutado, contradicho por la misma competencia internacional, pues los puestos importantes de la escena internacional sólo son unos cuantos. Así, los proletariados "beneficiados" no son todos, ni lo son siempre.

Hemos visto que en Habermas y en Kofler se halla polarizada la visión que de la lucha revolucionaria se puede tener en una sociedad capitalista desarrollada. Por un lado, Kofler considera que el peso fuerte de la acción revolucionaria descansa en el proletariado como ejército obrero activo, mientras que Habermas desconfía de la radicalidad de éste sector y apuesta a favor de las luchas marginales, se podría decir, del ejército obrero inactivo (aunque, no lo comprenda en su totalidad). El desmembramiento de ambos expresa, por lo demás, un desmembramiento real.(73) Así como en ninguno de ellos se plantea la necesidad de una lucha en unidad de dichos sectores contra su clase adversaria, tampoco se cuestionan por cómo se pueden convertir las luchas nacionalistas en internacionalistas? Y, puesto que es idealista plantear que se puedan arrancar de un tajo las raíces de los pueblos, también conviene preguntarnos, de nuevo y junto a B. Echeverría, cómo puede aprovechar la "insurgencia" anticapitalista la resistencia que ofrecen los sectores que conservan más arraigada su dimensión nacional-natural o precapitalista?

es, en el método de la explotación de las diferencias equivalenciales de los mercados de varias "naciones", en la explotación desmesurada del patrimonio nacional -población y territorio-, en la explotación por la vía de la automatización de la producción, y en las crisis globales que suponen la superación de un método a otro emerge una figura Estado-nacional diversa. En la primera lo nacional está aún muy cargado por lo regional y lo estatal es demasiado ciudadano; en la segunda lo nacional (entendido como unificación conflictiva de las naciones naturales) se establece por la mediación de la empresa-estatal; la tercera, cuyo desarrollo supone la mundialización del capital y la mayor centralización de éste (es decir, la tras-nacionalización de los capitales y su mayor capacidad de fundirse productivamente, para lograr incrementar la explotación del plusvalor), ve aparecer la tendencia a la formación de naciones gigantescas (meganaciones) que surgen de la conjunción "plurinacional" de naciones burguesas. Esta

UNA RELACION POSIBLE ENTRE NIHILISMO Y RAZON TECNICA

"Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y concita así la 'noche mundial' del 'olvido del ser', el nihilismo predicho por Nietzsche, ¿está uno todavía autorizado a seguir mirando los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno?

Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas, sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora y el que filosofa me parece que es justamente el que debiera ser conciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en que se encuentra".

Hans-Georg Gadamer

Un defecto central de Kofler en su crítica a Habermas es su postura frente al problema del nihilismo. Por nihilismo más que entender un concepto que refleja un proceso histórico (acentuado durante la época del modo de producción capitalista) parece entender un despectivo para áquel a quién se lo adjudica. Para él, digámoslo así, reflexionar sobre el "dominio anónimo" y su "maldición de regresión incontenible" conduce a "precipitarse en la nada y significa originar la dictadura de la nada".(74)

Se puede indicar, con Kofler, la existencia de un nexo entre irracionalismo, nihilismo y apuntalamiento de la ideología dominante, pero se tiene que señalar que el nihilismo envuelve, también, otras relaciones con la racionalidad predominante.

(72) Cfr. Echeverría, "El problema de la nación".

(73) Así como no se puede subestimar la separación de los proletariados nacionales, tampoco se puede menospreciar la división, igualmente crucial, entre un proletariado activo y otro inactivo. Pues en esta escisión se resuelven anudadamente las contradicciones derivadas del proceso de reproducción dual y antagónico de la sociedad capitalista. Esta neutralización es expuesta por A.Barreda en, "La subsumción formal y real de la acumulación al capital".

(74) Cfr. Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto". Heidegger considera que, "el intento por aclarar la frase 'Dios ha muerto' significa lo mismo que la tarea de exponer que entiendo Nietzsche por nihilismo y mostrar así como se pronuncia el propio Nietzsche respecto del nihilismo. Sin embargo como esta palabra se emplea a menudo sólo como consigna para escandalizar, y a menudo también como

El problema no sólo radica en que el nihilismo quede "situado" en el contexto de las tradiciones ideológicas (como intenta Kofler en su capítulo sobre "la imagen ideológica de conjunto de la sociedad burguesa"), sino en que el nihilismo sea entendido como proceso de deconstrucción-construcción de valores, así como de la necesidad de un nuevo principio de valoración de la vida.

El problema no radica en situar ese movimiento ideático, sino en entenderlo justamente como eso, como movimiento. Y lo que es más específico, como contramovimiento. Nietzsche lo señala con razón como movimiento de "subversión de los valores". Pero, el hombre no puede manejarse sin valores, ya su mero suspenso -insistiría Nietzsche- es su degradación.

Justamente la historia capitalista se caracteriza, con su avance científico y técnico mercantilizados, en corroer los bienes culturales precapitalistas, en desestructurar las mentalidades colectivas arcaicas refuncionalizándolas en beneficio de sus fines abstractos. Reune los elementos necesarios para disolver la antigua metafísica, fuente de certezas del hombre antiguo, pero reinstala velada y misticamente una nueva metafísica, la fe en el progreso incontenible. El hombre moderno está impedido a creer en los dioses antiguos, pero también está impedido de confiar en su mundo. El desarrollo capitalista se caracteriza por disolver los valores vitales pasados, por contener los futuros y por reducir los de su época a valores económicos. En el horizonte de Kofler a esta disolución-contención-reducción de los valores no se le ve enlace o empalme con su propia negación. Esto es, la visión que tiene Kofler del nihilismo es unívoca, pues tan sólo considera que apuntala a la ideología dominante y deja intocada su capacidad de contribuir a negarla. Porque desapercibe ésta función posible del nihilismo su crítica a Habermas se queda por debajo de la obra de este; pues, Habermas no se interesa deliberadamente por la promoción del movimiento nihilista (como movimiento de la desesperanza), al margen de que finalmente lo haga o no, sino que persigue, por su vía, dogmatizar al "marxismo", al margen de que logre esto o no lo logre. Kofler se abstrae de apreciar ésta intención. La postura crítica de Kofler contra Habermas termina en mero desacuerdo. Pero, si la crítica es sustancialmente autointerrogación, no puede limitarse a ser mera desaveniencia. (75)

Impropio, es preciso saber que significa. No todos los que invocan su fe cristiana y cualquier convicción metafísica, se hallan ya por eso fuera del nihilismo. Y, viceversa, tampoco todos los que se encaprichan con la nada y su esencia son nihilistas".

Más allá de intentar presentar una taxonomía clasificatoria de los tipos y autores del nihilismo, así como de los contextos histórico-culturales en que se desarrolla, me parece pertinente vincularlo con el desquebrajamiento posible de modos de pensar anquilosados. Con el nihilismo, "el más inquietante de todos los huéspedes" (Nietzsche), la pregunta por el sentido de la vida alcanza una tensión extrema. Esta pregunta manifiesta cierta temeridad de quien la asume. Al margen de su respuesta, si ella es realmente asumida, termina por impactar la comprensión con la que normalmente son organizadas las ideas, pues introduce turbulencia al pensar. La organización interna del pensamiento es agitada y tensada a un cambio. Esto es plausible porque la pregunta que se hace el nihilismo tiene como base la interrogación por el todo en su conjunto; pues, la pregunta por el sentido de la vida es la pregunta por el sentido de lo real, o si se quiere, por si lo real es racional.

En esta relación lo que finalmente se plantea es la posibilidad que tiene el pensamiento de conocer la realidad. Implica, entonces, un "ejercicio" retrospectivo del pensamiento sobre sí mismo, una autointerrogación. En la dialéctica crítica,* este reflexionar sobre las posibilidades de la reflexión no se limita a mero ejercicio epistemológico, sino que se tensa a la potenciación de "lo racional de manera que se rompa con los límites de lo dado (subry, L.A.) empírica y teóricamente, y, en consecuencia, se avance en dirección a una mayor autonomía en la capacidad reactiva de la razón".(75)

(75) Insisto, me parece que una clave para mejor comprender sus horizontes teóricos está en comprender sus horizontes políticos. Ciertamente el de Kofler es el más complicado. Habermas no defiende ningún proyecto de corte extremista, él aspira a la construcción de Estados nacionales democráticos, asentados en una comunidad ideal de lenguaje, en una "comunicación libre de coerción". Por su parte, Kofler sostiene que existen Estados nacionales "comunistas". Ambos pues, uno directa y otro indirectamente, avalan una tendencia de la sociedad burguesa, la fragmentación competitiva del mundo en Estados nacionales. Sin embargo, el desarrollo capitalista guarda simultánea y contradictoriamente una tendencia a unificar las naciones (que se manifiesta, e.g., en la uniformización cultural). Esta tendencia no es desarrollada ni por Habermas, ni por Kofler, así como tampoco consideran necesario humanizar la técnica. Así, sus enfoques de la objetividad son dos frentes de un mismo marco político. En Habermas se defiende la posición individualista de la sociedad civil, en donde el interés puede hacer abstracción de lo objetivo, en donde la voluntad de los sujetos decide por la verdad de la objetividad. En cambio, Kofler situado en la posición de lo social en su grado "civeto" subraya la verdad de la objetividad establecida por encima de la "coacción técnico-objetiva" de los individuos.

* Este ensayo, o intento de aclaración ha tenido a la base un supuesto y una pregunta. Si suponemos que el método dialéctico sea el más indicado para conocer, vale preguntar cómo se llega a "pervertir" el conocimiento de lo real a pesar de tener tal

método de conocimiento? Quizas pueda contribuir a aclarar esta pregunta un esfuerzo de distinción preciso entre método de pensamiento y congruencia interna del pensamiento. Distinción, por supuesto, de difícil desentrañamiento. Al parecer, la coherencia interna de las diversas "regiones", "claves", o "bloques" del pensamiento (que pueden oscilar en una misma cabeza, del religioso, al artístico, al científico, al práctico, al filosófico, etc., aunque uno de ellos pueda predominar sobre los otros) tendrían que supeditarse al método de conocimiento. Esto es, la forma de traducir lo real a real-pensado debería obedecer prioritariamente a la relación de aprehensión cognoscitiva entablada con el objeto. Lo contrario -supeditar el método de conocimiento a la congruencia establecida del pensamiento- no ha provocado un cambio autentico de la racionalidad predominante, sino la detención de la razón, es decir, su menor capacidad de reaccionar sobre si misma y de incidir en la potenciación libertaria de lo razonable

(76) Cfr. Hugo Zemelman, *Uso clínico de la psolía*, p.73.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor: Dialéctica negativa. Ed. Taurus. Madrid 1975.
- Adorno, Theodor: Tres estudios sobre Herel. Ed. Taurus. Madrid 1981.
- Adorno, Theodor: Consignas. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: Sociológica. Ed. Taurus. Madrid 1979.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: Dialéctica de la Ilustración. Ed. Sudamericana. Argentina 1979.
- Arato, Andrew y Breines, Paul: El Joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental. Ed. F.C.E. México 1986.
- Axelos, Kostas: Male pensador de la técnica. Ed. Fontanella. Barcelona 1969.
- Barreda, Andrés: En torno a la estructura argumental y la fundamentación en la Crítica de la Economía Política: El Capital. Tomo I. Capítulo 13. Tesis de licenciatura. F.E., UNAM 1984.
- Barreda, Andrés: "La subsunción formal y real de la acumulación al capital (interpretación de la ley general de la acumulación capitalista)". Artículo inédito.
- Barreda, Andrés: "La sociología de Durkheim contra el materialismo histórico". Revista Itaca N°2. Invierno 1984/85.
- Barreda, Andrés: "La transformación de los valores en precios". Inédito.
- Bataille, Georges: La parte maldita. Ed. EDHASA. Barcelona 1974.
- Bataille, Georges: Sobre Nietzsche. Ed. Taurus. Madrid 1979.
- Bloch, Ernst: Subjetivo-Objeto. El pensamiento de Hegel. Ed. F.C.E. México 1985.
- Bloch, Ernst: "Proceso y Estructura", en Noiones de Génesis, proceso y evolución. V.V.A.A. Ed. Nueva visión. Buenos Aires 1975.
- Braudel, Fernand: Civilización material, economía y capitalismo. 3 Tomos. Ed. Alianza. Madrid 1979.
- Braudel, Fernand: La historia y las ciencias sociales. Ed. Alianza N°139 Madrid 1986.
- Braudel, Fernand: Las civilizaciones actuales. Ed. Tecnos. Madrid 1986.
- Benjamin, Walter: "Tesis de filosofía de la historia", en Para una crítica de la violencia. Ed. Premia. México 1982.

- Brenner, Robert: "Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neoescolástico". Revista. En Teoría N.º 4. Madrid.
- Covarrubias, Francisco: La construcción de conocimiento para la potenciación intencional de lo real. Tesis doctoral. F.C.P y S. UNAM 1989
- Covarrubias, Francisco: "El conocimiento potenciador de los procesos sociales". Ibdito.
- Duby, Georges: Historia social e ideologías de las sociedades. Ed. Anagrama. Serie Documentos N.º 136. Barcelona 1976.
- Echeverría, Bolívar: "Introducción" a Cuadernos Políticos N.º 37. Ed. Era. México 1983.
- Echeverría, Bolívar: "La forma 'natural' de la reproducción social", en Cuadernos Políticos N.º 41. Ed. Era. México 1984.
- Echeverría, Bolívar: "El concepto de cosificación en Lukács", en Geórgy Lukács y su época. Ed. UAM. México 1988.
- Echeverría, Bolívar: El discurso crítico de Marx. Ed. Era. México 1986.
- Friedman, George: La filosofía política de la escuela de Frankfurt. Ed. F.C.E. México 1986.
- Gadamer, Hans-Georg: Verdad y método. Ed. Sígueme. Salamanca 1986.
- Goux, Jean Joseph: Los equivalentes generales del psicoanálisis y el marxismo. Ed. Calden. Argentina 1973.
- Greimas, A.J. y Courtés, J.: Semiótica. Ed. Gredós. Madrid 1982.
- Habermas, Jürgen: "La reconstrucción del materialismo histórico", en La reconstrucción del materialismo histórico. Ed. Taurus Madrid 1986.
- Habermas, Jürgen: "Problemas de legitimación del Estado moderno". Ibdito.
- Habermas, Jürgen: Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Ed. Amorrortu. Argentina 1981.
- Habermas, Jürgen: Ciencia y técnica como ideología. Ed. Tecnos. Madrid 1984.
- Habermas, Jürgen: Conocimiento e interés. Ed. Taurus. Madrid 1986.
- Heidegger, Martin: "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", en Sendas perdidas. Ed. Aguilar.
- Jay, Martin: La imaginación dialéctica. Ed. Taurus. Madrid 1974.
- Kofler, Leo: Historia y dialéctica. Ed. Amorrortu. Argentina 1974.

- Kofler, Leo y otros: Conversaciones con Lukács. Ed. Alianza N°190. Madrid 1971.
- Kofler, Leo: La racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío. Ed. Arguilar. Madrid 1971.
- Kofler, Leo: Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Ed. Amorrortu. Argentina 1971.
- Kofler, Leo: Arte abstracto y literatura del absurdo. Barral editores. Barcelona 1972.
- Kofler, Leo y otros: La sociedad tecnológica. Ed. Monteavila.
- Kosik, Karel: Dialéctica de lo concreto. Ed. Grijalbo. México 1976.
- Lefévre, Henri: "Forma, función y estructura en El Capital", en Estructuralismo y marxismo. Ed. Grijalbo. Colección 70 México 1970.
- Le Goff, Jacques: "Las mentalidades una historia ambigua", en Hacer la historia. Ed. Laia. Volumen III. Barcelona 1978.
- Lukács, Georg: El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Ed. Grijalbo. México 1985.
- Lukács, Georg: El asalto a la razón. Ed. Grijalbo. México 1983.
- Lukács, Georg: Historia y conciencia de clase. Ed. Grijalbo. México 1967.
- Lukács, Georg: La crisis de la filosofía burguesa. Ed. La Pleyade. Buenos Aires 1975.
- Lukács, Georg y otros: El joven Lukács. Ed. Siglo XXI. Cuadernos de Pasado y Presente N°16. México 1978.
- Marcuse, Herbert: El hombre unidimensional. Ed. Joaquín Mortiz. México 1969.
- Marcuse, Herbert: Eros y civilización. Ed. Joaquín Mortiz. México 1984.
- Marcuse, Herbert: Un ensayo para la liberación. Ed. Joaquín Mortiz. México 1975.
- Marcuse, Herbert: Al final de la utopía. Ed. Ariel. Barcelona 1981.
- Marcuse, Herbert: Razón y revolución. Ed. Alianza N°292. México 1983.
- Marcuse, Herbert: Para una teoría crítica de la sociedad. Ed. Tiempo nuevo. Caracas 1971.
- Marcuse, Herbert y otros: La nueva imagen del hombre. Rodolfo Alonso editor. Buenos Aires 1971.

- Marcuse, Herbert: "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber". en Elica de la revolución. Ed. Taurus. Madrid 1969.
- Marx, Karl: El Capital. 3 Tomos. Ed. Siglo XXI. México 1981.
- Marx, Karl: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 3 Tomos. Ed. Siglo XXI. Méx. 1984.
- Marx, Karl: La enajenada familia. Ed. Claridad. Buenos Aires 1973.
- Marx, Karl: Miseria de la filosofía. Ed. Siglo XXI. México 1981.
- Marx, Karl: Notas marginales al "tratado de economía política" de Adolph Wagner. Ed. Siglo XXI. Cuadernos de Pasado y Presente N°93. México 1982.
- Marx, Karl: Jl. El porvenir de la comuna rural rusa. Ed. Siglo XXI. Cuadernos de Pasado y Presente N°90. México 1980.
- Marx, Karl: Progreso técnico y desarrollo capitalista. Ed. Siglo XXI. Cuadernos de Pasado y Presente N°93. México 1982.
- Marx, Karl: Capítulo VI (inédito). Ed. Siglo XXI. México 1980.
- Marx, Karl: Capital y tecnología (Manuscritos 1861-1862). Ed. Terra Nova. México 1980.
- Marx, Karl: Cuaderno tecnológico-histórico. Ediciones especiales UAP. México 1984.
- Marx, Karl: "La subsumción formal y real del proceso de trabajo al proceso de valorización". Cuadernos Políticos N°37. Ed. Era.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich: La ideología alemana. Ed. Pueblo y educación. La Habana 1982.
- Mauss, Marcel: "Técnicas y movimientos corporales", en Sociología y antropología. Ed. Tecnos. Madrid 1979.
- Nietzsche, Friedrich: La voluntad de poderío. Ed. EDAF. Madrid 1981.
- Rossi Landi, Ferruccio: Las ideologías de la relatividad lingüística. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires 1974.
- Rossi Landi, Ferruccio: Semiótica y estética. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires 1976.
- Rossi Landi, Ferruccio: El lenguaje como mercado y como trabajo. Ed. Monteavila. Caracas 1973.
- Sartre, Jean Paul: Crítica de la razón dialéctica. Ed. Losada. Buenos Aires 1979.

- Vaneigem, Raoul: Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones. Ed. Anagrama. Barcelona
- Vargas Lozano, Gabriel: "Perfil filosófico político de J. Habermas". Revista. Investigación humanística. Ed. UAM. Año IV. Núm. 4. otoño de 1988. México.
- Veraza, Jorge: "Carlos Marx. La técnica desde la perspectiva de la vida", en Cuadernos de Crítica de la Economía Política edición latinoamericana N° 21-22. Ed. El Caballito. México 1984.
- Veraza, Jorge: Para una crítica de las teorías del imperialismo. Ed. Itaca. México 1987.
- Wachtel, Nathan: "La aculturación", en Hacer la Historia. vol. I. Ed. Laia. Barcelona 1978.
- Zelény, Jindrich: La estructura lógica de El Capital de Marx. Ed. Grijalbo. México 1978.
- Zelény, Jindrich: Dialéctica y conocimiento. Ed. Cátedra. Madrid 1982.
- Zemelman, Hugo: Uso crítico de la teoría. Ed. Colmex. México 1987.