



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

01058

9

2ej-

«MARX Y HABERMAS»

(EL «GIRO LINGÜÍSTICO» DE LA ESCUELA DE FRANKFURT
Y SU CRÍTICA A MARX)

TESIS QUE PRESENTA LUIS MANUEL SANCHEZ MARTINEZ PARA OBTENER
EL GRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA.

Unidad de estudios de Posgrado
de la
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional
Autónoma de México

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Mayo de 1992.



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.

«MARX Y HABERMAS»

(EL «GIRO LINGÜÍSTICO» DE LA ESCUELA DE FRANKFURT
Y SU CRÍTICA A MARX)

PROLOGO, I-V

1. INADECUACIONES Y READECUACIONES DE LA TEORÍA MARXISTA SEGUN HABERMAS PARA DAR CUENTA DE LAS ESPECIFICIDADES DEL CAPITALISMO TARDIO Y DE LA EVOLUCIÓN SOCIAL EN GENERAL 1

1.1. INADECUACIONES DE LAS CATEGORÍAS DE "LUCHA DE CLASES" E "IDEOLOGÍA" ASÍ COMO DE LA "LEY DEL VALOR" PARA DAR CUENTA DE LOS PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN DEL CAPITALISMO "TARDIO", 1

1.2. CRÍTICA METODOLÓGICA DE HABERMAS A LA TEORÍA MARXISTA DE LA SOCIEDAD Y DE SU EVOLUCIÓN EN GENERAL, 10

1.3. READECUACIÓN HABERMASIANA DE LA TEORÍA MARXISTA DE LA COSIFICACIÓN [VERDINGLICHTUNG], 26

2. INTERLUDIO: LA DISPUTA DEL POSITIVISMO Y LA CRÍTICA A LA IDEOLOGÍA TECNOCRÁTICA 33

2.1. «LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES» DE POPPER, 34

2.1.1. RECHAZO DEL INDUCCIONISMO, 35

2.1.2. EL CARÁCTER CRÍTICO DEL FALSACIONISMO COMO CRITERIO DE DEMARCAÇÃO, 36

2.1.3. CRÍTICA A LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: TEORÍA DE LA VERDAD POR CONSENSO, 38

2.2. «SOBRE LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES» DE ADORNO, 41

2.2.1. LA PREEMINENCIA DEL MÉTODO SOBRE EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN Y LA CATEGORÍA DIALECTICA DE «TOTALIDAD», 43

2.2.2. CONSENSUALISMO E IDEOLOGÍA, 46

2.2.3. «TEORÍA CRÍTICA» Y «CRITICISMO FALIBILISTA», 49

2.3. LA «TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA» DE APEL Y LA CRÍTICA DE HABERMAS A LA «SOCIEDAD ABIERTA» DE POPPER, 60

2.3.1. «TEORÍA ANALÍTICA Y DIALECTICA»: LA «TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA» COMO CRÍTICA AL MÉTODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, 62

2.3.1.1. EL USO OPERACIONAL DEL CONCEPTO DE «SISTEMA» Y EL CONCEPTO DIALECTICO DE «TOTALIDAD», 64

2.3.1.2. CRÍTICA DE APEL AL «MÉTODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO» EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA «TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA», 72

2.3.1.2.1. CRÍTICA HERMENEUTICO-FENOMENOLÓGICA AL MÉTODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, 75

2.3.1.2.2. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA: CONVERGENCIA DE LA PRAGMÁTICA CON LA HERMENEUTICA, 82

2.3.2. CRÍTICA A LA «SOCIEDAD ABIERTA» COMO IDEOLOGÍA TECNOCRÁTICA, 92

2.3.2.1. «HOLISMO HISTORICISTA» Y «SOCIEDAD CERRADA», 92

2.3.2.2. «RACIONALISMO CRITICO» Y «SOCIEDAD ABIERTA», 97

2.3.2.3. CRITICA PRAGMATICO-HERMENEUTICA DE HABERMAS A LA PRETENSION DE NEUTRALIDAD AXIOLÓGICA DE LA CIENCIA EN TANTO QUE FUNDAMENTO «RACIONAL-CRITICO» DE LA «SOCIEDAD ABIERTA»: «SOCIEDAD ABIERTA» Y «TECNOCRACIA», 106.

3. HACIA UN MARXISMO ETICO NO CIENTIFICISTA 116

3.1. LOS DOS MOMENTOS DEL DESARROLLO HISTORICO-CONCEPTUAL DE LA «TEORIA CRITICA» Y SU RESPECTIVA CRITICA A MARX, 116

3.1.1. LA «TEORIA CRITICA» PRE-LINGÜISTICA Y SU CRITICA AL MARXISMO POSITIVISTA, 118

3.1.2. CRITICA DESDE MARX A LA CRITICA HABERMASIANA FUNDADA EN LA CRITICA DE LA RAZON INSTRUMENTAL: «CIENCIA Y TÉCNICA» COMO "DOMINACION" DEL CAPITAL, 124

3.1.3. EL RECHAZO A LA CATEGORIA HEGELIANA DE «TOTALIDAD» Y LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA «TEORIA CRITICA»: EL «GIRO LINGÜISTICO» DE LA ESCUELA DE FRANKFURT, 137

3.2. DOS ESTUDIOS ETICOS SOBRE MARX, 148

3.2.1. LA FUNCION CRITICO-NORMATIVA ILUSTRADA DE LA OPINION PUBLICA [ÖFFENTLICHKEIT] EN EL JOVEN MARX Y SU CONVERSION DE "LIBERAL" A "COMUNISTA", 151

3.2.1.1. EL JOVEN MARX COMO "ILUSTRADO LIBERAL": EL CARACTER CRITICO ETICO-RACIONAL DE LA ESFERA PUBLICA COMO MEDIACION ENTRE SOCIEDAD Y ESTADO, 151

3.2.1.2. LA FRUSTRACION DEL PROYECTO ILUSTRADO LIBERAL EN TERMINOS ESTRICAMENTE POLITICOS Y LA CONVERSION DE MARX AL COMUNISMO CON VISTAS A LA "REALIZACION TERRENAL" DEL ESTADO RACIONAL ETICO, 164

3.2.2. EL FETICHISMO EN LOS «GRUNDRISSE»: LAS MISTERIOSAS RELACIONES ENTRE LA DIMENSION TEORICO-ECONOMICA Y LA METAFORICO-ETICA, 185

3.2.2.1. GRUNDRISSE; MITOLOGIA Y FILOSOFIA, 185

3.2.2.2. CAPITAL, ALIENACION Y FETICHISMO, 188

3.2.2.3. EL PROCESO DE CIRCULACION Y EL CULTO A MOLOCH, 191

3.2.2.4. EL PROCESO DE PRODUCCION CAPITALISTA Y EL SACRIFICIO, 205

3.2.2.4.1. PRIMER MOMENTO DE LA ALIENACION: COMPRA Y VENTA DE LA CAPACIDAD DE TRABAJO O SUBSUNCION DEL TRABAJO VIVO BAJO CAPITAL, 205

3.2.2.4.2. SEGUNDO MOMENTO DE LA ALIENACION: "CONSUMO" DE LA CAPACIDAD DE TRABAJO POR EL CAPITAL Y LA "TRANSUBSTANCIACION", 209

3.3. CONCLUSIONES: EN TORNTO A LA READECUACION HABERMASIANA DE LA TEORIA MARXISTA DE LA COSIFICACION [VERDINGLICHUNG], 216

APENDICE: HACIA UNA FILOSOFIA ETICA NO ETNOCENTRICA, 225

BIBLIOGRAFIA GENERAL, 243-248

PROLOGO.

La investigación que aquí presentamos se trata de un estudio histórico-conceptual de los fundamentos teóricos que subyacen a la crítica de Habermas a Marx. Si tuviera que expresar la intuición hermenéutico-filosófica que me llevó a este tipo de investigación, diría lo siguiente: creo que para comprender cabalmente argumentos filosóficos es preciso comprender antes que nada la pregunta inicial a la que "pretende" dar respuesta el filósofo, una vez planteada ésta podemos criticar o estar de acuerdo con su propuesta dada. De otra manera, podemos caer en falsos reduccionismos que propician críticas superficiales. En el caso del tema aquí tratado, creo poder demostrar que la crítica de Habermas a Marx resulta incomprensible si no se toma en cuenta el motivo que llevó a Habermas a efectuar el «giro lingüístico» de la «Teoría Crítica», y éste a su vez, sólo resulta comprensible a la luz de los problemas (sobre todo éticos) suscitados en torno a la disputa del positivismo de los años sesentas. Por otra parte, en lo que respecta a dicha crítica, he distinguido dos diversas posiciones filosóficas de Habermas con respecto a Marx; una pre-lingüística y otra posterior al «giro-lingüístico». En la primera fase, Habermas coincide aparentemente en ciertos aspectos con la crítica de Popper a la «sociedad cerrada» pero en realidad va más allá de ésta, pues llega a criticar en los mismos términos también a la «sociedad abierta». Esta crítica, que es la crítica a la ideología tecnocrática, traerá consigo nuevos problemas -sobre todo en el plano ético- que tendrán que ser afrontados por Habermas so pena de perder la «Teoría crítica» su carácter "crítico-emancipativo". Ante la amenaza de caer en el "irracionalismo", Habermas efectúa el «giro lingüístico» de la «Teoría Crítica» con el fin de salvar el proyecto de la Ilustración en términos racionalistas. Un

«giro» factible únicamente a la luz de la «transformación de la filosofía» en la que converge la crítica hermenéutico-fenomenológica al reduccionismo óntico con la pragmática tal como lo fue propuesta por Apel. Es, pues, a la luz de esta renovada «Teoría Crítica» como Habermas vuelve a Marx reformulando su teoría de la cosificación pero ahora en términos de la «Teoría de la Acción Comunicativa». A esta segunda asimilación crítica de Marx está dedicado el resto de la investigación. La manera como aquí he planteado la relación Marx-Habermas se restringe a un primer momento en el que busco ante todo "puntos en común" entre ambos o, dicho en otras palabras, busco "lo marxista" que hay en Habermas. Para ello dedico dos estudios sobre Marx, el primero sobre el Marx "joven" y el segundo sobre el Marx "maduro". En el primero hay un punto de convergencia fundamental explícito entre Marx y Habermas y que consiste en el papel ilustrado de la opinión pública como potencial de crítica ético-racional ante poderes sistémicos autorregulados sean políticos o económicos. Al respecto, expongo además las razones que obligan a Marx a abandonar ese proyecto ilustrado en términos estrictamente políticos y enfocar su atención en la crítica de la Economía Política. Aquí el punto central es que Marx no cambia de paradigma (de la política a la economía) por motivos economicistas (o intentar fundamentar el desarrollo evolutivo de las sociedades en general desde una relación teleológico-instrumental o de dominio sobre la naturaleza) sino que este cambio obedece a que las "nuevas relaciones" de dominio bajo el capitalismo, en cuyo ámbito fenoménico (y por lo tanto como mera "apariencia") se pregona la libertad y la igualdad mientras que en su ámbito "esencial" subyace una relación de dominio "oculta" por tratarse de relaciones de poder ya no puramente políticas (como en sociedades tradicionales) sino "económicas" o más exactamente "económico-políticas". Justo a partir de este punto, expongo un segundo estudio sobre

Marx, en él trato de "decantar" dos diversos discursos; uno exclusivamente económico-político y otro moral, que si bien se encuentran íntimamente ligados (a tal grado que sin el económico el moral resulta incomprendible), procuro distinguirlos lo suficientemente como para descubrir una dimensión ética de la cual poco o nada se ha sabido de Marx hasta el momento. El capitalista tiene una moral pero ni humana ni racional, sino que con ella cae de manera inconciente precisamente en el "encantamiento" irracional - propio de sociedades tradicionales- de cual pretendía escapar a partir de la Ilustración. Marx critica la "falsa modernidad" de la sociedad burguesa, la cual se pretende emancipada del dominio moral de la superstición y de la idolatría al proclamarse para sí una moral racional centrada en el hombre y basada en los principio de libertad e igualdad. Esta contradicción de la modernidad, sólo puede plantearse en términos éticos y creo demostrar que Marx lo hace. Y en este sentido es como, a mi juicio, Marx va más allá de Habermas, pues este último no logra concebir el tema del fetichismo en Marx, sino como mera apelación "nostálgica" a sistemas político-económicos premodernos cuyo grado de desarrollo y complejidad es tan pobre que su funcionamiento autonomizado al margen de la voluntad del ser humano apenas se manifiesta. El problema grave que aquí apenas logro vislumbrar, pues su crítica bien merece una investigación que he de desarrollar en otra parte, es que todo desarrollo evolutivo de los sistemas (y para ello Habermas apela a Luhman) trae consigo, de manera "naturalmente inherente", efectos cosificantes inevitables y que con respecto a estos, la renovada «Teoría Crítica» se encargaría de discernir los efectos cosificantes "patológicos" de los -por decirlo de alguna manera- "normales". Se trataría, en otras palabras, de "pagar" el ineludible "precio" de la "modernidad", un precio "naturalmente inherente" al alto grado de diferenciación

estructural que ésta implica. Es precisamente desde esta perspectiva como creo pertinente "volver a Marx" más este punto no será tratado aquí ya que creo que es precisamente a partir de lo que aquí hemos investigado como resulta factible tratar con la seriedad y profundidad que se merece este último punto posteriormente.

En lo que respecta a la vigencia o caducidad del marxismo, aquí me he limitado a aportar argumentos a partir de los cuales dejo al lector que por sí mismo fundamente su propio juicio al respecto. Lamentablemente he tenido que posponer algunos temas importantes a tratar, tanto porque un tratamiento adecuado de ellos rebasa el objetivo central que aquí perseguimos, como porque su importancia y grado de complejidad bien merecen una investigación aparte. Se trata de la crítica a la -así llamada por Dussel- «falacia desarrollista» en la que cae Habermas y que apenas logro llegar a entrever un poco en las conclusiones de este trabajo. El punto fundamental es que el concepto de «capitalismo tardío» supone un momento de desarrollo "linealmente" superior con respecto al «capitalismo liberal» o «salvaje» o «subdesarrollado» como es el caso de la mayoría del capitalismo actual. Visto el capitalismo «tardío» desde esta perspectiva, hace abstracción completa de su carácter «central» y con ello hace caso omiso de las relaciones que éste guarda con respecto al «capitalismo dependiente o periférico». De esta manera, la concepción de capitalismo «tardío» es una noción teórica con un grado de abstracción excesivamente elevado que, por lo mismo, deja fuera de su comprensión, ni más ni menos, que a la mayoría de la humanidad. Pero eso ya será otro tema para futuras investigaciones.

Antes de concluir esta brevísima introducción, quisiera agradecer al Centro de Educación Continúa y Proyectos Académicos la beca de Maestría otorgada para la realización de la presente investigación. Asimismo quiero agradecer de

la manera más profunda al Dr. Enrique Dussel (asesor de este trabajo) y a la Dra. María Herrera, en cuyos seminarios de maestría tuve la oportunidad de aprender y profundizar sobre el pensamiento de Marx y Habermas, así como de las diversas problemáticas filosóficas contemporáneas. También quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. García de la Sienra, por su constante apoyo en lo que concierne a mi formación académica y, finalmente, agradezco los comentarios del Dr. Apel al apéndice que aquí presento y que en cierta medida ya muestra el camino futuro por recorrer.

Luis Manuel Sánchez Martínez.

1. INADECUACIONES Y READECUACIONES DE LA TEORIA MARXISTA
SEGUN HABERMAS PARA DAR CUENTA DE LAS ESPECIFICIDADES DEL
CAPITALISMO TARDIO Y DE LA EVOLUCION SOCIAL EN GENERAL.

Un modelo teórico crítico del capitalismo tardío que dé cuenta tanto de sus contradicciones como de sus posibles crisis, exige, a juicio de Habermas, de nuevos marcos categoriales que rebasan la capacidad explicativa del modelo tradicional de capitalismo liberal formulado por Marx. A continuación expondremos algunos de los fenómenos propios del capitalismo tardío de los que un modelo teórico basado en el capitalismo liberal como es el de Marx, no podría dar cuenta de manera crítica (1.1), así como el marco teórico que Habermas propone para criticar las posturas metodológicas marxistas con el fin de explicar de manera más completa y acabada las tendencias a las crisis del capitalismo tardío (1.2) y finalmente, cómo Habermas "vuelve" a Marx readecuando críticamente su teoría de la cosificación (1.3).

1.1. INADECUACIONES DE LAS CATEGORIAS DE "LUCHA DE CLASES" E "IDEOLOGIA" ASI COMO DE LA "LEY DEL VALOR" PARA DAR CUENTA DE LOS PROBLEMAS DE LEGITIMACION DEL CAPITALISMO "TARDIO".

Por «capitalismo tardío», Habermas entiende en su obra de 1973 titulada «Problemas de legitimación en el capitalismo tardío»¹ expresiones tales como "capitalismo de organización" o "capitalismo regulado por el Estado" que remiten a un "estadio avanzado del proceso de acumulación"² que se caracteriza tanto por un "proceso de concentración de empresas (el nacimiento de las corporaciones nacionales y también multinacionales) y la organización de los mercados

¹ Habermas J., Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío, 1986, Amorrortu Editores, Argentina [Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1977 (1973), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].
² *Ibid.*, p.49;p.50

de bienes, de capitales y de trabajo"³ así como por el "hecho de que el Estado interviene en las crecientes fallas de funcionamiento del mercado"⁴. El proceso oligopólico de concentración de empresas⁵ y la intervención estatal⁶ lograrían ejercer un relativo control premeditado sobre el libre juego de las fuerzas del mercado, lo que traería consigo el fin del capitalismo liberal de ciega competencia criticado por Marx. Ahora bien, ¿en qué medida que el modelo teórico del capitalismo "liberal" formulado por Marx no daría más cuenta críticamente de estas especificidades del capitalismo "tardío"? En la medida en que las categorías de lucha de clases e ideología ya no son vigentes tal y como Marx las concibió. A partir del ensayo publicado en 1968 titulado «Ciencia y técnica como ideología»⁷, Habermas sostiene la tesis de que en oposición al papel pasivo del Estado que en el capitalismo liberal tenía como función la de ser una mera expresión ideológica (o función "superestructural") de la "infraestructura", en el capitalismo tardío, el Estado se asigna una función "infraestructural" al intervenir benéficamente en la economía capitalista con el fin de poner "bajo control" sus crisis periódicas y, de esa manera, mantener "latentes" sus contradicciones inmanentes (como por ejemp. la de capital-

3 Ibid., p.49;p.50

4 Ibid., p.49;p.50-51

5 Al respecto nos dice Habermas: "La difusión de estructuras oligopólicas de mercado, significa, sin duda el fin del capitalismo de competencia; pero por más que los empresarios amplíen su perspectiva temporal y extiendan los controles sobre el mercado que los rodea, el mercado sigue siendo el mecanismo de regulación puesto que las decisiones de invertir se toman aún según criterios de rentabilidad empresarial." Ibid., p.48-49.

6 Ya que según Habermas: "De igual modo, el complemento y la parcial sustitución del mecanismo del mercado por obra de las intervenciones del Estado significa el fin del capitalismo liberal; pero por más que el ámbito del intercambio entre los poseedores de mercancías, en cuanto particulares autónomos se restrinja administrativamente, no podrá hablarse de planificación política de los recursos escasos mientras las prioridades de la sociedad global se establezcan de manera espontánea, es decir, como efecto secundario de las estrategias adoptadas por las empresas privadas." Ibid., p.50;p.51.

7 Habermas J., Ciencia y Técnica como «Ideología», 1986, Editorial Tecnos, Madrid [Technik und Wissenschaft als «Ideologie», 1969 (1968), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

trabajo). Asimismo, el papel a-político de la ciencia y la tecnología propio del capitalismo liberal pasa a convertir a éstos de meros catalizadores del estado de las fuerzas productivas (y por lo tanto con funciones infraestructurales) a verdaderos elementos legitimadores de las decisiones cruciales del sistema político del capitalismo tardío. Esto sucede cuando la función del sistema político se concentra en la regulación y reducción de conflictos del sistema económico (intrínsecamente contradictorio, pues es incapaz de legitimar por sí mismo la apropiación privada de la producción social) y por lo tanto, los criterios y decisiones sobre el "cómo" mantener el funcionamiento del sistema económico (con fines dados: la constante revalorización del capital) corresponde a especialistas de la rama (tecnócratas). De esta manera, la ciencia y la técnica constituyen el elemento ideológico (luego entonces superestructural) legitimador del sistema, en la medida en que la no intervención de la opinión pública en materia de gobierno -es decir, su apolitización-, es "justificada" debido a su ignorancia:

"La progresiva «racionalización» de la sociedad [en el sentido weberiano del término] depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones. La secularización y el «desencantamiento» de las cosmovisiones, con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente «racionalidad» de la acción social." 8

En este sentido, la supuesta hipótesis marxista de que el desarrollo de las fuerzas productivas conllevaría a la transformación de las relaciones de producción capitalistas (esto es, el papel de la ciencia como crítica social y la técnica como instrumento liberador del trabajo) resulta inconcebible a la luz del capitalismo tardío:

"En la etapa el desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan a favor de la ilustración [politische Aufklärung] como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas en base de la legitimación." 9

Una vez que las formas tradicionales de dominación fundamentadas en "cosmovisiones de carácter mítico, religioso o metafísico" son puestas en crisis por "un estado evolutivo de las fuerzas productivas" 10 que expanden, a su vez, los sistemas subordinados a la razón instrumental-teleológica, el capitalismo tardío ha de buscar su legitimación en la ciencia y a tecnología bajo la forma de la racionalidad tecnocrática, ocasionando con ello un problema de legitimación del dominio en la sociedad moderna. Legitimación que ya sustentada en la metafísica sino "que puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo" 11, a saber, la garantía de igualdad según la cual el mercado de trabajo "promete la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio" 12. El dominio político resulta así "legitimado «desde abajo» en vez de «desde arriba»" 13, de modo tal que:

"Sólo con la forma de propiedad capitalista, puede la legitimación del marco institucional quedar ligada de forma inmediata con el sistema del trabajo social. Pues sólo entonces puede el orden de propiedad trocarse de una relación política en una relación de producción [aus einem politischen Verhältnis zu einem Produktions Verhältnis], 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". 14

La ciencia interviene aquí no sólo en el desarrollo tecnológico y, por ende, ampliando los subsistemas propios de la racionalidad intrumental teleológica (o "subsistemas

9 Ibid., p. 57; p. 52

10 Ibid., p. 75; p. 68

11 Ibid., p. 76; p. 69

12 Ibid., p. 76; p. 69

13 Ibid., p. 76; p. 69

14 Ibid., p. 76-77; p. 70

de acción racional con respecto a fines" 15), sino también en el desquebrajamiento ("crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo" 16) y sustitución de las legitimaciones tradicionales, resguardando, así, a las relaciones de poder hegemónicas "tanto del análisis como de la conciencia pública" 17. Por ello, nos dice Habermas, las ideologías...

"sustituyen a las legitimaciones tradicionales [die traditionellen Herrschaftslegitimationen] al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica de las ideologías. Las ideologías son costáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías preburguesas." 18

Este tipo de ideologías fueron propias del derecho natural clásico, el cual Marx se encargó de criticar en forma de economía política, ya que...

"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 del trabajo asalariado." 19

No obstante nos dice Habermas, "el análisis marxiano no puede aplicarse ya sin más a la sociedad del capitalismo tardío" 20, en la medida en que, como ya hemos dicho, el Estado interviene activamente en la economía para asegurar estabilidad al sistema y controlar sus disfuncionalidades:

"La forma de revalorización del capital en términos de economía privada sólo pudo mantenerse gracias a los correctivos estatales que supuso una política social y económica estabilizadora del ciclo económico." 21

De esta manera, dado que "la política ya no es solamente un fenómeno superestructural" 22 entonces la relación que Marx estableció entre el Estado y la sociedad

15 Ibid., p. 77; p. 70

16 Ibid., p. 79; p. 72

17 Ibid., p. 79; p. 72

18 Ibid., p. 79; p. 72

19 Ibid., p. 80; p. 73-74

20 Ibid., p. 81; p. 74

21 Ibid., p. 82; p. 75

22 Ibid., p. 82; p. 75

ya no puede ser más concebida como "una relación entre base y superestructura"²³ como si fueran ámbitos autónomos (en el sentido de que el Estado se limita a asegurar "el tráfico económico capitalista"²⁴ y el orden). De modo que el planteamiento de una teoría crítica de la sociedad exige ahora mucho más que una mera "crítica a la economía política"²⁵, pues..

"un tipo de análisis que aísla metódicamente las leyes del movimiento económico de la sociedad, sólo puede pretender captar en sus categorías esenciales el contexto de la base de la vida social cuando la política depende de la base económica y no al revés, cuando esa base hay que considerarla ya no como función de la actividad del Estado y de conflictos que se dirimen en la esfera de lo político." ²⁶

La sociedad capitalista se repolitiza. Cuando la ideología del "intercambio justo" criticada por Marx resulta hundida en la práctica, entonces el sistema de dominio ya no puede ser criticado "de forma inmediata en las relaciones de producción"²⁷. El dominio político requiere, de esta manera, una nueva legitimación y dado que el Estado controla la economía, esa legitimación "no puede ser deducida ya de un orden apolítico como son las relaciones de producción"²⁸. No obstante un dominio inmediatamente político (como el de organizaciones precapitalistas) tampoco es ya posible, es decir...

"que la dominación en términos de democracia formal, se ve ante una necesidad de legitimación, que ya no puede ser resuelta recurriendo a la forma de legitimaciones preburguesas." ²⁹

Por esta razón, la así llamada "ideología del libre cambio"³⁰, es desplazada por un programa cuyo objetivo principal es centrarse en una actividad estatal capaz de

23 ibid., p.82;p.75

24 ibid., p.82;p.75

25 ibid., p.82;p.75

26 ibid., p.82-83;p.75-76

27 ibid., p.83;p.76

28 ibid., p.83;p.76

29 ibid., p.83;p.76

30 ibid., p.84;p.77

compensar las disfuncionalidades del libre mercado. Las actividades de semejante sistema obligaría al "sistema de dominio" a mantener las condiciones de estabilidad del sistema económico y político para que éste sea capaz de garantizar "la seguridad social y las oportunidades de promoción personal y a prevenir los riesgos del crecimiento"³¹, neutralizando con ello los conflictos de clases y perdiendo así vigencia la categoría misma de "lucha de clases" en el capitalismo tardío. Pero ¿qué consecuencias negativas trae consigo esta política? que en la medida en que la actividad estatal está confinada de antemano a la estabilidad (prevención de disfuncionalidades y riesgos que pongan en peligro el sistema) y al crecimiento del sistema político "la política no se orienta a la realización de fines prácticos [praktischer Ziele], sino a la resolución de cuestiones técnicas [technischer Fragen] ^{32.}" Es decir...

"la actividad estatal se restringe a tareas técnicas resolubles administrativamente, de forma que las cuestiones prácticas quedan fuera. Los contenidos prácticos quedan eliminados." ³³

Y por ende, la discusión pública y democrática de la solución de las tareas técnicas pasa a un segundo plano, de ahí que la nueva política del intervencionismo estatal necesariamente exija "una despolitización de la masa de la población"³⁴. Pero ¿cómo es, a su vez, esa despolitización de las masas a su vez legitimada? Mediante el papel de la ciencia y la técnica como ideología. Esto es, tan pronto y las decisiones que afectan el curso de la intervención estatal son tomadas sin tener en cuenta la voluntad pública en cuestiones prácticas y en su lugar es sustituida por una conciencia tecnocrática que no discute fines sino que se limita a proponer los medios técnicamente más eficientes, con ello queda escindida...

31 *Ibid.*, p.84;p.77
 32 *Ibid.*, p.84;p.77
 33 *Ibid.*, p.85;p.78
 34 *Ibid.*, p.85;p.78

"la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa [des kommunikativen Handelns] y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico. En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida [einer sozialen Lebenswelt] queda sustituida por la cosificación [Selbstverdinglichung] de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo." 35

¿Cuáles son las conclusiones de todo esto? Que en vista de que las contradicciones económicas immanentes que prevalecían en el capitalismo liberal pasan a un estado de "latencia" y "control" bajo la intervención del Estado en el capitalismo tardío (y por lo tanto la lucha de clases como categoría característica resulta obsoleta), ahora las amenazas de crisis de éste se levantan en el ámbito político, esto es, en un dominio que se legitima a sí mismo por medio de la racionalidad tecnocrática (es decir teleológica - instrumental) y no en la racionalidad práctica propia de la esfera de la acción comunicativa. De esta manera, la racionalidad de la acción comunicativa debe reconquistar aquellos espacios ganados a favor de la racionalidad sistémica en el ámbito político -so pena de ser cosificada por ésta- vía intromisión de la opinión pública en la toma de decisiones fundamentales por parte del Estado, lo que traería consigo, a su vez, cambios fundamentales en el sistema económico dónde -como ya hemos visto- la intervención estatal o a la politización de la economía se encarga de minimizar el antagonismo entre capital y trabajo, de modo que -tal y como afirma Habermas en «Teoría y Praxis» (1963)-:

"Una democratización de la sociedad que deseara competir con esta contradicción, en lugar de dejarse envolver en la falsa consciencia de una mala infinitud del progreso material, no evitaría al final establecer relaciones bajo las cuales las decisiones de inversión y las decisiones de aban-

donar inversiones podrían desligarse del motivo de la maximalización del beneficio."³⁶

De esta manera, el "«factor democrático» quedaría englobado en la misma crítica de la Economía Política"³⁷. Sin embargo, bien se podría objetar aquí -haciendo alusión a la teoría de la crisis sistémica del capitalismo genialmente concebida por Marx- que la mera "intervención regulativa" del Estado en los procesos económicos no es suficiente para evitar las tendencias a las crisis periódicas del sistema económico. Al respecto, Habermas critica desde dos perspectivas la "Ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia" desarrollada por Marx (según la cual todo aumento en la composición orgánica del capital tiende a reducir progresivamente la tasa de ganancia debido a la disminución de la cuota de plusvalor causada por la creciente proporción del capital constante por encima del variable) ya que, por una parte, nos dice Habermas...

"la ley a la que debe servir de apoyo no es suficiente para explicar el hecho de que en los países capitalistas avanzados la cuota media de beneficio [ganancia] no haya mostrado a lo largo de los últimos 80 años ninguna tendencia unívoca de modificación a largo plazo, a pesar del creciente nivel de los salarios." ³⁸

Pero por otro lado, y éste es lo más importante desde el punto de vista teórico:

"Si, por el contrario, se parte de la suposición de que a partir del incremento de la productividad brota valor per se [per se (per se entspringt)], entonces cabe mostrar que en el marco de un sistema expansivo la plusvalía alimentada a partir de una doble fuente [aus doppelter Quelle] puede ser suficiente, bajo determinadas circunstancias, para asegurar al mismo tiempo simultáneamente una cuota de beneficio adecuada y un nivel creciente de los salarios reales. Ciertamente, el sistema reproduce a partir de sí la tendencia a limitar, sobre la base de relaciones de producción antagónicas, la fuerza de consumo de la gran masa de la población; sin embargo, bajo el presupuesto de una teoría revisada del valor-trabajo, una regulación política

³⁶ Habermas J., Teoría y Praxis, 1990 (2a.ed.), Editorial Tecnos, Madrid, p.250-251 [Theorie und Praxis, 1963, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt-Neuwied, p.199].

³⁷ *Ibid.*, p.249;p.197

³⁸ *Ibid.*, p.245;p.193

de las relaciones de producción no sería incompatible con las condiciones de una producción orientada a la maximización del beneficio."³⁹

¿A qué "doble fuente del valor" se refiere aquí Habermas, cuya riqueza es más que suficiente para mantener "una cuota de ganancia adecuada y un nivel creciente de los salarios reales" de modo que el antagonismo de clases pueda ser minimizado por medio de "una regulación política de las relaciones de producción? A la concepción de "una doble fuente de valor", según la cual el mismo estadio avanzado del desarrollo tecnológico traería consigo consecuencias per se que implicarían una crítica radical a la teoría del valor de Marx, la cual afirma que la única fuente de valor la constituiría el trabajo humano:

"«La comprensión de la naturaleza y el dominio de la misma» ganan en importancia en la medida en que son un ulterior «factor de producción burguesa», en la medida en que acrecientan técnicamente la productividad del trabajo inmediato. En tal caso, la ley del valor en su forma clásica sólo sería válida para un estado dado de las fuerzas técnicas de producción."⁴⁰

De esta manera, para comprender adecuadamente desde el punto de vista económico el capitalismo tardío -donde prevalece un estadio tecnológico desarrollado- necesariamente tendríamos que tomar en cuenta...

"la complementación por medio de la conexión funcional de plusvalía y cuota de beneficio con ayuda de una expresión de valor que covaría con el grado de productividad del trabajo".⁴¹

Todos estos fenómenos propios del capitalismo tardío analizados implican, pues, una nueva concepción crítica de la sociedad que no comparte los mismos supuestos filosóficos que Marx y cuyo estudio será objeto del siguiente apartado.

1.2. CRITICA METODOLOGICA DE HABERMAS A LA TEORIA MARXISTA DE LA SOCIEDAD Y DE SU EVOLUCION EN GENERAL.

³⁹ Ibid., p.248;p.196-197

⁴⁰ Ibid., p.246;p.194

⁴¹ Ibid., p.246;p.194

En el apartado anterior (1.1), vimos cómo es que ciertas categorías marxistas propias del capitalismo liberal -tales como "ideología" y "lucha de clases"- resultaban históricamente "caducas" o "inadecuadas" en su "sentido tradicional" para criticar la compleja realidad del capitalismo tardío. Ciertos elementos considerados como "ideológicos" por el marxismo tradicional y por lo tanto "supraestructurales" -tales como el Estado-, cumplen en el capitalismo tardío funciones "económicas" o "infraestructurales" de primer orden. Mientras que, por otra parte, elementos supuestamente "infraestructurales" -tales como la aplicación de la ciencia y técnica al progreso de las fuerzas productivas- cumplen hoy en día una función ideológica legitimadora del dominio político cuasi-absoluto ejercido por la tecnocracia en la toma de decisiones que afectan a toda la sociedad y que sin embargo son tomadas al margen de la esfera pública. Por otro lado, el papel activo del Estado en el capitalismo tardío "regula" y "compensa" las posibles contradicciones del libre mercado, contribuyendo tanto a su estabilidad como a una distribución social más equitativa de la riqueza producida, manteniendo en "estado latente" las contradicciones entre el capital y el trabajo. Además hemos visto, en lo que respecta a la teoría económica de Marx, que es preciso replantear su teoría del valor, de tal manera que logre incorporar el verdadero papel que hoy en día juega la aplicación de alta tecnología tanto en el proceso de valorización del capital como en la superproducción de valores de uso (y su respectivo incremento en el consumo). De esta manera, la amenaza de crisis del capitalismo tardío no provendría del ámbito económico sino, más bien, del ámbito político, en la medida en que el sistema de dominación resulte cuestionado desde el punto de vista de su legitimación. Es así, pues, como a la luz de todos estos nuevos factores, Habermas propone "reformular el marco categorial en que Marx

desarrollo los supuestos fundamentales del materialismo histórico" 42;

"Tengo la sospecha de que un sistema de referencia desarrollado en términos de la relación análoga la de las relaciones de producción y fuerzas productivas, pero más general, de marco institucional («interacción») y subsistemas de la acción racional con respecto a fines («trabajo») en el sentido amplio de acción instrumental y estratégica) resulta más adecuado para reconstruir el umbral sociocultural de la especie." 43

A partir de esta sospecha, ocho años más tarde en «La reconstrucción del materialismo histórico»⁴⁴ publicado en 1976, Habermas desarrolla la tesis de que el desarrollo de las estructuras normativas no acompañan ni obedecen simplemente el desarrollo de la actividad productiva, sino que dicha evolución posee en sí misma una "historia interna" [interne Geschichte] de tal modo que...

"la racionalización de la acción no repercute tan sólo sobre las fuerzas productivas, sino también, de forma independiente, sobre las estructuras normativas." 45

Consiguientemente la evolución social estaría condicionada por dos procesos de racionalización que Habermas deriva en los conceptos fundamentales de acción comunicativa y acción instrumental - teleológica respectivamente. Según Habermas, Marx constriñó la pauta de la evolución social de la humanidad al predominio del desarrollo de la acción instrumental teleológica dado que contempló exclusivamente al "incremento de las fuerzas productivas" como el motor del desarrollo social en general, lo que a su vez ocasionó que éste redujera la racionalidad específica de los movimientos sociales -mediante "un nexo confuso"- a la de una fuerza productiva más. En

42 Habermas J., Ciencia y Técnica como «Ideología» [Technik und Wissenschaft als «Ideologie»], op.cit., p.100;p.92.

43 Ibid., p.101;p.92

44 Habermas J., La Reconstrucción del Materialismo Histórico, 1986, Taurus Ediciones, Madrid [Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 1976, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.]

45 Ibid., p.32;p.32

contraposición, Habermas distingue otro ámbito que al parecer pasó desapercibido por Marx, a saber, el ámbito de la acción comunicativa que se orienta por el "acatamiento de normas de validez intersubjetiva que conectan expectativas recíprocas de comportamiento"⁴⁶ y que constituyen el presupuesto irrenunciable de la acción comunicativa con miras al consenso en el obrar común. En la acción instrumental-teleológica, por el contrario, tal consenso no tiene cabida alguna ya que aquí:

"Lo que se presupone (...) es simplemente que todos los sujetos actuantes siguen preferencias y máximas decisorias determinadas (en monólogo) para sí mismos, tanto si coinciden en ellas con otros sujetos como si no se da esa coincidencia."⁴⁷

La racionalidad de la acción comunicativa es posible desde una perspectiva práctico-moral por parte del sujeto que actúa a partir de una norma susceptible de ser justificada racionalmente. Por lo que dicha racionalidad no depende de la verdad proposicional (como es el caso de la racionalidad instrumental que requiere de conocimientos empíricos utilizables técnicamente) pero sí requiere de la veracidad con que el sujeto expresa sus intenciones así como de la justificación racional de la pretensión de validez con la que las normas de acción son asumidas. La racionalidad de la acción comunicativa busca, pues, un entendimiento que regule racional y consensualmente la resolución de conflictos. Por otra parte, en lo que respecta al desarrollo evolutivo del proceso de racionalización la acción comunicativa, éste va de la mano con el desarrollo histórico de la misma sociedad, es decir, se trata de un proceso de racionalización de la acción comunicativa bajo el cual procesos evolutivos análogos entre el desarrollo de las estructuras de la conciencia moral del individuo y el de la sociedad (esto es, estructuras encarnadas en las instituciones del derecho y de la moral, así como

⁴⁶ Ibid., p.33;p.32-33

⁴⁷ Ibid., p.33;p.33

interiorizadas en los juicios y acciones morales de los individuos) recorren ciertas fases o etapas (etapas del desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg) cuya evolución a niveles superiores es susceptible de ser identificada por el espacio ganado, bajo situaciones de conflicto, a favor de una acción consensual vía intersubjetividad del entendimiento en lugar del uso de la violencia⁴⁸. Un proceso evolutivo per se de las estructuras normativas que, a juicio de Habermas, bien podría marcar la pauta de la evolución social en relación a la misma racionalidad teleológico-instrumental, ya que es precisamente en el ámbito de la evolución de la acción comunicativa donde se resuelven nuevos principios de organización social y, con ello, formas de integración social cada vez más complejas que permiten, a su vez, tanto la innovación como la implementación de nuevas formas productivas. De esta manera, todo avance social es factible de ser reconocido en el desarrollo de las instituciones que encarnan tal proceso evolutivo a niveles superiores de estructuras de racionalidad comunicativa.

Pero esta "reconstrucción del materialismo histórico" de 1976, supone tan sólo una de las dos versiones del marxismo que Habermas ya había desarrollado en otro lugar varios años antes y que, a decir verdad, es la más fácil de criticar (pero también la más urgente ya que se trataba de la versión stalinista). Veamos ahora cómo Habermas ya distinguía desde el punto de vista filosófico la versión que critica en su "reconstrucción del materialismo histórico" pero además reconoce con precisión otra versión que será de gran importancia para el presente estudio de su crítica a Marx.

⁴⁸ Véase 3.1.3. o consulte: «Conciencia moral y acción comunicativa» en: J. Habermas, Conciencia moral y acción comunicativa, 1985, Ediciones Península, Barcelona, pp.135-219 [Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, 1983, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., pp.127-206].

En «Conocimiento e Interés»⁴⁹ obra de 1968 en la que Habermas realiza un ejercicio filosófico-histórico reconstructivo de la relación entre filosofía y ciencia - esto es, la degradación de la filosofía de teoría del conocimiento a teoría de la ciencia -, éste afirma que Marx contribuyó, de alguna manera junto con Hegel, a dar el toque de gracia al proceso de disolución de la teoría del conocimiento. ¿Cómo puede afirmar esto? Porque según Habermas "después de Kant la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica"⁵⁰, en la medida en que no se indaga más por sus condiciones de posibilidad. Por el contrario, la teoría de la ciencia, que sustituye a la teoría del conocimiento a mediados del siglo XIX:

"(...) es una metodología ejercitada desde la auto-comprensión cientifista de las ciencias. El «cientifismo» significa la fe de la ciencia en sí misma, o [...] el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia."⁵¹

En esta obra, Habermas critica tanto a Hegel como a Marx, en la medida en que su manera de concebir la relación entre ciencia y filosofía sirvió de tránsito para que la filosofía como filosofía crítica fuera subordinada a mera teoría de la ciencia bajo el positivismo. Examinemos brevemente su argumentación en el caso de Marx y la de Hegel en la medida en que se relacione con aquella.

Habermas critica a Hegel el haber identificado la ciencia con la filosofía y -lo que es peor- haber hecho del saber un "saber absoluto" que no cuestiona sus límites. ya que con ello..

"desaparece la dimensión en la que puede formarse un concepto epistemológico de la ciencia y en la que, en consecuencia, la ciencia pueda convertirse

49 Habermas J., Conocimiento e Interés, 1966, Taurus Ediciones, Madrid, [Erkenntnis und Interesse, 1970 (1966), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.].
 50 *ibid.*, p.12;p.12
 51 *ibid.*, p.13;p.13

en comprensible y legítima desde el horizonte del conocimiento posible."⁵²

El problema con Hegel, a juicio de Habermas, es que éste al haber partido del supuesto de un saber absoluto, no distingue a nivel epistemológico (o en función de la posibilidad de su saber) entre la especificidad del conocimiento teórico con respecto al práctico:

"la negación determinada (...) apunta (...) al mecanismo del progreso de una reflexión en el que la razón teórica y la razón práctica son una sola cosa. El momento afirmativo que se esconde precisamente en la negación de una constitución existente de la conciencia, se convierte en algo que tiene plausibilidad si consideramos que en esta conciencia se entrejuntan categorías de la concepción del mundo y normas de la acción práctica."⁵³

El saber absoluto hegeliano, comprende a lo largo de su despliegue dialéctico las determinaciones tanto de carácter teórico como práctico reduciendo ambas, de manera indistinta y acrítica, como meros momentos de un mismo saber:

"Esta identidad del espíritu, que llega a la conciencia dialécticamente, contiene en sí misma la diferencia presupuesta de forma segura por la teoría del conocimiento entre razón teórica y práctica, pero no puede ser definida en relación con esta diferencia."⁵⁴

En otras palabras, Hegel no sólo no parte del presupuesto de la teoría del conocimiento de un prototipo de ciencia absoluta, sino que además no concibe como Kant...

"la separación entre razón teórica y razón práctica. La crítica de la razón pura supone un concepto del yo diferente del de la crítica de la razón práctica: el yo como unidad de la autoconciencia frente al yo como voluntad libre. Se considera como evidente que la crítica del conocimiento es diferente de la crítica de la acción racional."⁵⁵

A partir de una filosofía de la identidad, como la filosofía hegeliana -en la que todo conocer no es sino un

⁵² Ibid., p. 12; p. 12

⁵³ Ibid., p. 26; p. 28

⁵⁴ Ibid., p. 26; p. 29

⁵⁵ Ibid., p. 25; p. 28

acto de autoconciencia del saber absoluto-, esa "separación evidente" entre la crítica del conocimiento y la crítica de la acción racional resultaba imposible de ser concebida. Ya que para poder concebir tal "separación evidente" como punto de partida y no como resultado de un proceso dialéctico como en Hegel, habría que partir de una filosofía dualista como la kantiana (donde constantemente se contraponen dualidades últimas: el yo como unidad de la conciencia frente al yo como voluntad libre, la crítica del conocimiento frente a la crítica de la acción racional, etc.). De ahí que para Habermas, en la medida en que Marx rompe con la filosofía de la identidad de Hegel al proponer una filosofía dualista de carácter materialista (hombre - naturaleza) estuvo muy cerca de concebir tales distinciones (entre razón teórica y práctica). Sin embargo, el haber absolutizado un marco categorial meramente económico para querer dar cuenta de toda la complejidad implicada en la evolución social, le impidió ver con claridad la especificidad y relativa autonomía del desarrollo de la acción comunicativa con respecto de la acción instrumental-teleológica, lo cual criticaría posteriormente en la "reconstrucción del materialismo histórico" que ya hemos examinado. Sin embargo, en «Conocimiento e Interés», nos encontramos con que Habermas examina desde el punto de vista metodológico dos versiones del discurso marxista: La primera versión -que ya conocemos- descansa sobre una interpretación meramente instrumental-teleológica de la teoría marxista fundamentada en la categoría de síntesis mediante el trabajo social⁵⁶. Una segunda versión examina más a profundidad la fallida ubicación del ámbito de la acción comunicativa en el discurso marxista (teoría del conocimiento como teoría de la sociedad) así como la razón de su infructuosidad a partir de un marco categorial predominantemente instrumental-

⁵⁶ Aquí es preciso señalar que para Habermas tal tesis no es desarrollada por Marx mismo, aunque si es posible encontrar elementos que la apoyen, fundamentalmente en los manuscritos de 1844.

teleológico. Profundicemos un poco más en la primera versión para concluir con la segunda.

Según habíamos dicho, Marx rompe con la filosofía de la identidad de Hegel al concebir a la naturaleza y el espíritu como distintos:

"Para Marx (...) la naturaleza es frente al espíritu lo absoluto primero. La naturaleza no puede ser concebida como lo otro del espíritu, un otro en que está tan en su propio elemento como en sí misma." 57

Según Habermas..

"porque la naturaleza circundante se constituye en naturaleza objetiva para nosotros, tan sólo gracias a la intervención de la naturaleza subjetiva del hombre, mediante los procesos del trabajo social, es por lo que el trabajo representa no sólo una categoría antropológicamente fundamentadora, sino también, y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción de la vida social y simultáneamente las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Si nosotros concebimos al hombre desde la categoría de un animal que fabrica instrumentos, estamos significando con ello un esquema conjunto del obrar y de comprender el mundo." 58

Veamos con más calma la cita anterior, de acuerdo con Habermas la categoría de trabajo tendría dentro del discurso marxista dos sentidos:

a) Un sentido antropológico, es decir, la humanización de la naturaleza externa (u objetivación de la subjetividad humana) y;

b) Un sentido cognoscitivo, ya que en la medida en que el hombre trabaja la naturaleza, éste experimenta objetivamente el mundo pero de manera instrumental - teleológica determinada históricamente.

A partir del sentido antropológico de la categoría trabajo se desprenderían los presupuestos del así llamado "materialismo histórico" que dicen así:

"El animal que fabrica instrumentos se distingue de todas las otras especies animales mediante la forma de reproducción del trabajo social, y por

57 Ibid., p.33;p.36
58 Ibid., p.35-36;p.39

consiguiente la especie humana no se caracteriza por ninguna estructura invariante natural o trascendental, sino tan sólo por el mecanismo de devenir hombre."⁵⁹

En consecuencia:

"El trabajo social es fundamental sólo como categoría de la mediación entre la naturaleza objetiva y la subjetiva. Señala simplemente el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana."⁶⁰

En lo que respecta al sentido cognoscitivo de la categoría trabajo, Habermas efectúa una interesante analogía entre el dualismo trabajo-naturaleza que la categoría de trabajo presupone y la dualidad intuición-concepto kantiana, en términos de una concepción trascendental del trabajo social entendida como "síntesis" del hombre y la naturaleza:

"la síntesis a través del trabajo social ni establece un contexto lógico ni funda una unidad absoluta entre hombre y naturaleza. Al igual que sucedía en la apercepción originaria de Kant, en el concepto materialista de síntesis se conserva la diferencia entre materia y forma. Claro está que las formas no son primariamente categorías del entendimiento, sino de la actividad objetiva; y que la unidad de la objetividad de los objetos posibles no se constituye en la conciencia trascendental, sino en la esfera funcional de la acción instrumental."⁶¹

Un "momento kantiano"⁶² consistiría en la trascendentalidad instrumental-teleológica del trabajo, en

⁵⁹ Ibid., p.37;p.41

⁶⁰ Ibid., p.37;p.41

⁶¹ Ibid., p.42-43;p.47-48

⁶² Ya que según Habermas: "si comparamos los elementos del proceso de trabajo con los del proceso cognoscitivo, es decir, si comparamos el material, los instrumentos y la fuerza viva del trabajo con el material de la sensibilidad, las categorías del entendimiento y la imaginación se ponen de relieve con toda claridad las características diferencias entre Kant y Marx. La síntesis del material de la intuición mediante la imaginación cobra su necesaria unidad sólo a través de las categorías del entendimiento. Estas reglas trascendentales de la síntesis, como conceptos puros del entendimiento, son un inventario interno e inalterable de la conciencia en general. La síntesis de la materia del trabajo a través de la fuerza de trabajo adquiere su unidad, de hecho, a través de las categorías del hombre que opera. Estas reglas técnicas de la síntesis suponen, como instrumentos en el más amplio sentido, existencia sensible y pertenecen al inventario históricamente cambiante de las sociedades" [Ibid., p.43;p.48]/ "lo kantiano en la comprensión marxista del conocimiento es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza, que es su entorno y que ha sido establecida mediante la esfera funcional de la acción instru-

el sentido de que el trabajo constituiría no sólo la condición de posibilidad de la experiencia objetiva del mundo sino también de la existencia del ser humano como tal. Un momento no kantiano residiría en que los elementos que constituirían semejante marco trascendental instrumental teleológico serían históricos, esto es, se encuentran sujetos a un continuo desarrollo de las fuerzas productivas:

"Las condiciones de la acción instrumental han surgido de forma contingente en la evolución natural de la especie humana; pero al mismo tiempo vinculan, sin embargo, con una necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales."⁶³

En otras palabras, el carácter trascendental del trabajo residiría en su carácter instrumental-teleológico con miras a la reproducción de la especie, mientras que su carácter histórico consistiría en el desarrollo que los elementos objetivos y subjetivos del trabajo sufren a lo largo de la evolución social. A partir de dicha historicidad, Habermas desarrolla el carácter no kantiano o fichteano de la síntesis materialista, según el cual, la conciencia para llegar a concebirse como tal tiene que autoconstituirse y no partir como ya dada (como en Kant), es decir, se trata de un proceso de autoconstitución de la conciencia que en el caso de Marx sería efectuada por medio del dominio de la naturaleza:

"La identidad de la conciencia, que Kant comprendió como unidad de la conciencia trascendental, es una identidad producida por el trabajo. La conciencia no es una facultad inmediata de síntesis, una pura apercepción, sino un acto de la conciencia en sentido fichteano. Por esta razón un sujeto social, en sentido estricto, no llega a la

mental -pues los procesos de trabajo son la «necesidad humana de la vida» [Ibid., p.43-44;p.49]/ "El momento kantiano en el concepto de una síntesis mediante el trabajo social puede desarrollarse en una teoría instrumentalista del conocimiento. Esta última debería elevar al plano de lo consciente el contexto trascendental de los procesos del trabajo, en cuyo seno se hace tan sólo posible la organización de la experiencia y la objetividad del conocimiento, bajo el punto de vista del control técnico de la naturaleza" [Ibid., p.45;p.50].
63 Ibid., p.44;p.49

autoconciencia más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de reproducción de toda la especie humana y se sabe el mismo producido por el «trabajo de toda la historia universal anterior».⁶⁴

Así, pues, Marx ha historizado el sujeto trascendental kantiano, pero entendido éste como la necesaria síntesis histórica que el hombre tiene que realizar con la naturaleza mediante el trabajo (esto es, como acción instrumental-teleológica) para reproducirse como especie. Pero por otro lado, el "yo" fichteano -que no parte de sí como "puro" o "dado" como en Kant sino que se conforma a sí mismo a lo largo del proceso de autoconciencia de modo que el "yo" fichteano es un punto de llegada y no de partida- es transformado por Marx para dar cuenta de un yo que se realiza como tal en la medida en que se objetiva históricamente reconociéndose a sí mismo en su objetivación como acto y conciencia histórica, y no de manera meramente abstracta o formal como es la autoconciencia fichteana, esto es:

"Marx relaciona desde luego la producción inconciente del no-yo y del yo solamente con el mundo histórico de la especie humana."⁶⁵

De esta manera:

"El concepto materialista de síntesis permite que el desarrollo histórico del sistema del trabajo social pueda al mismo tiempo ser plausible como una historia de la conciencia trascendental."⁶⁶

El que Marx haya tenido la posibilidad de entrever un desarrollo fenomenológico de la conciencia, sin presuponer una filosofía de la identidad de trasfondo como Hegel, bien pudo, según Habermas, haberlo aproximado a una crítica del conocimiento bajo la forma de una autorreflexión fenomenológica del mismo. Ya que, por una parte, Marx distingue la conciencia del mundo natural de manera tal que

⁶⁴ Ibid., p.49;p.55-56

⁶⁵ Ibid., p.49;p.56

⁶⁶ Ibid., p.51;p.58

la naturaleza no constituiría una determinación más de la autoconciencia como en Hegel sino que a partir de su interacción con ella (el trabajo como síntesis) tanto la naturaleza como la conciencia resultan mutuamente determinadas: la naturaleza se humaniza y el humano desarrolla su conciencia de ella y de sí. La ciencia resulta, así, una mera conciencia fenoménica histórica y no un saber absoluto; el saber constituiría, pues, "una de las categorías del conocimiento posible"⁶⁷ y en la medida en que el conocimiento no es absolutizado, la crítica del conocimiento -a consecuencia del desarrollo de una conciencia fenoménica- resultaría plausible. De este modo, la crítica hegeliana de Kant -según la cual la crítica del conocimiento es ya un saber- sería concebible desde la postura marxista pero sin tener que suponer ningún saber absoluto, sino meramente histórico. Sin embargo, nos dice Habermas...

"el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la reducción del acto de autoreproducción de la especie humana al trabajo. La teoría marxiana de la sociedad hace que en su punto de partida, junto a las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, aparezca también el marco institucional, las relaciones de producción, por lo que se refiere a la práctica, ni elimina el contexto de interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología. Pero este aspecto de la práctica no entra en el sistema filosófico de referencia. Precisamente esta dimensión, que no coincide con el de la acción instrumental, se mueve, sin embargo, en la experiencia fenomenológica; en ella aparecen las configuraciones de la experiencia fenomenológica, que Marx llama ideologías, y en ella se disuelven las reificaciones gracias al poder silencioso de un reflexión a la que Marx restituyó el nombre kantiano de crítica."⁶⁸

Esto es, el desarrollo de la experiencia de la conciencia excede los alcances de una teoría materialista basada en fundamentos instrumental-teleológicos. La

⁶⁷ Ibid., p.12;p.12

⁶⁸ Ibid., p.51-52;p.58

evolución histórica del trabajo no es suficiente para dar cuenta del grado de desarrollo de la conciencia sino tan sólo de un aspecto de ella: a saber, el grado de dominio y control sobre la naturaleza. El reducir la evolución del desarrollo de la conciencia al desarrollo de la acción instrumental - teleológica, hace implausible una crítica de los límites de esa conciencia cognoscitiva cuando el desarrollo de tal conciencia es determinada de manera unilateral por el grado de control de los procesos naturales. En otras palabras, la experiencia objetiva fundada por el trabajo es incapaz de criticar la racionalidad a la que se debe:

"Así surge en la obra de Marx una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma. En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana bajo las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo. El concepto materialista de síntesis no ha sido elaborada de forma suficientemente amplia para explicar desde qué perspectiva puede Marx contribuir a una crítica del conocimiento radicalizada, en el sentido adecuado del término. Más bien ha impedido que el mismo Marx comprendiera, desde este punto de vista, su comportamiento."⁶⁹

Sin embargo, Habermas es cuidadoso y cauteloso con su crítica. Por una parte, sabe bien que esta concepción de síntesis no fue explícitamente formulada por Marx mismo, sino que es susceptible de ser desarrollada a partir de la dualidad sujeto-objeto de los Manuscritos de 1844 y de una parte muy reducida de «El Capital», aquella que se refiere al proceso de trabajo simple (Capítulo V del tomo I). Por otro lado, Habermas no entiende cómo es que Marx pudo relacionar de manera tan intrínseca una crítica a la ideología y una concepción materialista de la historia, cuando ambas nociones deberían estar basadas en diferentes esferas de racionalidad irreductibles entre sí. Si bien, la

⁶⁹ Ibid., p.52;p.59

filosofía dualista (hombre-naturaleza) implícita en el marco instrumental-teleológico del materialismo histórico, llevó a Marx a superar la filosofía de la identidad hegeliana y llegar a concebir cierto desarrollo fenomenológico de la conciencia, tal fenomenología no tuvo repercusiones críticas en su concepción de la ciencia, pues la reducción del desarrollo de la experiencia en términos conceptuales meramente instrumentalistas de la naturaleza se lo impedían. No obstante, Habermas no abandona a Marx ahí, sino que examina una segunda versión del materialismo histórico mucho más interesante, dado que aunque Marx padece de "economicista" no se puede negar su labor en cuestiones políticas, por lo que Habermas se interna en el discurso fenomenológico de la conciencia de Marx:

"Según esta otra versión, la autoconstitución de la especie humana no se realiza, sólo en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Marx distingue con mucha precisión, un control autoconciente del proceso social de la vida, a través de los productores unidos, de una regulación automática del proceso de producción que se ha independizado de estos individuos. En un caso, los trabajadores se relacionan unos con otros como combinándose, en el otro simplemente como combinados."⁷⁰

Aquí existe un problema fundamental de fondo para Habermas, y es, nada más ni nada menos, que la categoría hegeliana de "totalidad": Marx no concibe como realmente autónomas el desarrollo de la razón instrumental de la acción comunicativa, pues en su categoría de "trabajo social" figuran las relaciones tanto del hombre frente a la naturaleza como las de organización social que prevalecen entre los hombres. En una de sus últimas obras más importantes: la «Teoría de la acción comunicativa»⁷¹ publicada en 1981, Habermas -en base a las investigaciones

⁷⁰ ibíd., p.60;p.69

⁷¹ Habermas J., Teoría de la Acción comunicativa, t. II, 1987, Taurus Ediciones, Madrid [Theorie des kommunikativen Handels, v.2, 1981, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main].

de Langue- propone un modelo dualista en la teoría del valor de Marx en el cual categorías como trabajo abstracto corresponderían a las acciones sistémicas de realización del capital, mientras que categorías como trabajo concreto corresponderían a otro nivel, esto es, a los sucesos del mundo de vida de los trabajadores y capitalistas. Habría pues, en la teoría del valor de Marx una "conexión" entre "categorías de teoría de sistemas y categorías de teoría de la acción"⁷² así como reglas de correspondencia entre expresiones o reglas de traducción de enunciados entre ambos ámbitos. Una "conexión" que obligó a Habermas seguramente a utilizar la "teoría de sistemas" para dar cuenta del capitalismo tardío junto con la concepción fenomenológica de "mundo de vida", desechando con ello la teoría económica de Marx porque en ésta, la distinción entre categorías propias del mundo de la vida y del sistema económico resultaba demasiado ambigua y, al mismo tiempo, no podía ser reducida a un cúmulo de categorías sistémicas. Sin embargo, no obstante que Marx hubiera utilizado categorías de teorías de sistemas y categorías del mundo de vida y haberlas conectado entre sí a manera de "totalidad" en el sentido hegeliano del término, el marco categorial es, a juicio de Habermas, fundamentalmente económico y todo ello, porque Marx no distinguió con suficiente precisión entre la razón de la acción comunicativa y la razón de la acción instrumental - teleológica. Pero además en la «Teoría de la acción comunicativa» Habermas también crítica esta categoría de totalidad implícita en los trabajos de la Escuela de Frankfurt así como el hecho de que ambos han totalizado en sus discursos teóricos un sólo tipo de racionalidad, a saber, el de la razón instrumental. En el siguiente apartado profundizaremos en todo ello e investigaremos también cómo Habermas vuelve a retomar a Marx pero esta vez "readecuando"

⁷² Ibid., p.473 y ss.; p.493 y ss.

teóricamente su "crítica" al capitalismo tardío a la luz de las críticas que recién hemos examinado.

1.3. READECUACION HABERMASIANA DE LA TEORIA MARXISTA DE LA COSIFICACION [VERDINGLICHUNG].

Curiosamente y no obstante que esté en desacuerdo con la categoría de totalidad que conecta dialécticamente el ámbito de la acción instrumental-teleológica y el de la acción comunicativa en el discurso teórico de Marx, Habermas vuelve a éste con el objetivo de recuperar precisamente esa "conexión" explícita en la categoría de "cosificación" pero "desdialectizándola" e incorporando, a su vez, "la dinámica inmanente a la burocratización [die der Bürokratisierung innewohnende Eigendynamik]"⁷³ de Max Weber con el propósito de poder explicar...

"ese crecimiento hipertrófico de los subsistemas regidos por medios que tiene como consecuencia una penetración de los mecanismos de control monetarios y administrativos en el mundo de la vida."⁷⁴

Pero para ello, es preciso poner bien claro que, a diferencia de lo que pensaba Marx...

"la cosificación [Verdinglichung] de ámbitos de acción comunicativamente estructurados no genera primariamente efectos que puedan considerarse específicos de clase."⁷⁵

Esto es, la cosificación del mundo de vida por parte del sistema administrativo no competen a ciertas clases "sino a las sociedades modernas en su conjunto"⁷⁶. De igual manera que en el ámbito económico "la subsunción de las esferas de la vida bajo la forma mercancía [die Subsumption von Lebenszusammenhängen unter die Warenform]"⁷⁷ cosifica el mundo de la vida tanto del burgués como del obrero. La

⁷³ Habermas J, Teoría de la Acción Comunicativa, v. II, op. cit., p.469 [Theorie des kommunikativen Handelns, v.2, 1981, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., p.489]

⁷⁴ Ibid., p.489;p.489

⁷⁵ Ibid., p.470;p.489

⁷⁶ Ibid., p.470;p.489

⁷⁷ Ibid., p.470;p.489

"confusión" entre racionalidad sistémica y racionalidad de la acción llevó a Adorno y Horkheimer a encontrar "la espontaneidad todavía no inficionada por el poder cosificante de la racionalización sistémica" en "fuerzas irracionales -en la fuerza carismática de los líderes o en la fuerza mimética del arte y del amor"⁷⁸. Confusión que ocurre, según Habermas, ya que:

"El concepto de acción instrumental sugiere que la racionalidad de los sujetos agentes y cognoscentes se amplía sistemáticamente constituyendo una «racionalidad con arreglo a fines» de orden superior. De este modo, la racionalidad de los sistemas, que se impone con sus imperativos por encima de la conciencia de los miembros que los integran, aparece en forma de una racionalidad con arreglo a fines totalizada [einer totalisierten Zweckrationalität]."⁷⁹

De esta manera:

"Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que pudieran formarse ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esta racionalidad comunicativa que queda reflejada en la autocomprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna -y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esta dinámica."⁸⁰

Pero lo que más nos interesa por el momento es lo que a juicio de Habermas "puede aportar la teoría marxista del valor a una teoría de la cosificación [Verdinglichung], traducida a las categorías sistema/mundo de vida y en qué radican sus debilidades"⁸¹. Para ello, Habermas enfoca su atención en la categoría de "fuerza de trabajo" ya que en ella resulta posible encontrar cierta conexión entre las esferas de sistema y mundo de vida, pues...

"la fuerza de trabajo que los productores alienan [die vom Produzenten veräußerte Arbeitskraft] constituye una categoría en que los imperativos de

78 Ibid., p.471;p.491

79 Ibid., p.471;p.490

80 Ibid., p.471-472;p.491

81 Ibid., p.472;p.491

la integración sistémica se encuentran con los de la integración social: como acción [Handlung] pertenece al mundo de la vida de los productores, como rendimiento [Leistung] al plexo funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en su conjunto."⁸²

Ese punto será de importancia capital para todo el desarrollo posterior de nuestra investigación. Según Habermas, lo que a Marx aquí le importa es "desenmascarar la ilusión [die Illusion aufzudecken] de que la fuerza de trabajo sea una mercancía como cualquier otra"⁸³. Ya que, nos dice Habermas citando textualmente a Lohmann⁸⁴:

"«La institución del mercado de trabajo y del "trabajo asalariado libre" es ficticia en la medida en que de la "mercancía" fuerza de trabajo lo que interesa siempre -tanto positiva como negativamente- es lo que distingue de otras mercancías, a saber: que es una fuerza de trabajo "viva" [lebendig] que 1) no surge con la finalidad de ser vendida, 2) que no puede separarse de sus propietarios y 3) que sólo puede ser puesta en movimiento por sus propietarios. Esta irrebasable inherencia de la fuerza de trabajo al sujeto implica que en el trabajo asalariado están indisolublemente mezcladas las categorías de "acción" y "función", de integración social y de integración sistémica»."⁸⁵

Siguiendo esta interpretación de Lohmann, para Marx la peculiaridad fundamental de la "mercancía" fuerza de trabajo reside en que "es una fuerza de trabajo viva" y, por lo tanto, "inseparable" de su propietario de modo que no surge con el objeto de ser "intercambiada" y es dependiente de la voluntad de éste para ponerse en movimiento. Dicha "irrebasable inherencia de la fuerza de trabajo asalariado al sujeto" ocasiona que en el trabajo asalariado se encuentran fusionadas como unidad las categorías de "acción" y "función", es decir, de integración social y de integración sistémica". De esta manera y reformulando la teoría de la cosificación:

⁸² ibid., p.473-474; p.493

⁸³ ibid., p.474; p.493

⁸⁴ Lohmann G., «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab» en A. Honnet y U. Jaeggi (eds.), Arbeit, Handlung, Normativität, 1980, Frankfurt a.M., p.315.

⁸⁵ Habermas J, Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], v. II, op.cit., p.474; p.493

"La transformación de la fuerza de trabajo concreta en fuerza de trabajo abstracta representa un proceso de cosificación tanto de las relaciones comunitarias como de la vida personal."⁸⁶

En este sentido, la fuerza de trabajo concreta estaría inserta en el ámbito del mundo de vida mientras que la acepción cosificante de "abstracción real" de la fuerza de trabajo (una mera expresión mercantil del valor) sería explicada más bien en términos de..

"la objetivación de ámbitos de acción integrados socialmente que se produce cuando las interacciones ya no son coordinadas a través de normas y valores o a través de procesos de entendimiento, sino a través del medio valor de cambio."⁸⁷

La conexión dialéctica entre mundo de vida y sistema económico residiría, pues, en la teoría del valor en la cual Marx relaciona dialécticamente la dualidad trabajo abstracto y trabajo concreto, esto es, sistema y mundo de vida que aparecen en Marx bajo las metáforas de "reino de la libertad" y "reino de la necesidad"⁸⁸. Sin embargo Habermas ve aquí tres debilidades:

En primer lugar, el concebir al sistema capitalista como...

"la forma fantasmal [die gespenstische Gestalt] de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche [fetischisierten Klassenverhältnisse]. La autonomización sistémica del proceso de producción tiene el carácter de un encantamiento [Verzauberung]."⁸⁹

Ya que Marx jamás realmente cuestionó...

"si las esferas sistémicas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal no representan también un nivel de integración superior y evolutivamente ventajoso frente a las sociedades organizadas estatalmente."⁹⁰

86 Ibid., p.475;p.494

87 Ibid., p.475;p.494

88 Ibid., p.481;p.500

89 Ibid., p.479;p.499

90 Ibid., p.480;p.499

Pues Marx, de acuerdo a Habermas, al haber concebido la sociedad capitalista como una "totalidad" que no toma en cuenta "el intrínseco valor evolutivo que poseen los sistemas regidos por medios"⁹¹ tuvo que sucumbir (y aquí volvemos a la crítica metodológica fundamental de Habermas a Marx)...

"a las tentaciones de la idea de totalidad [Totalität] de Hegel y construyó dialécticamente la unidad de sistema y mundo de la vida como un «todo falso [unwahres Ganzes]»."⁹²

Ya que toda sociedad moderna como tal requiere necesariamente de un alto grado de diferenciación estructural. Y precisamente de esta debilidad por parte de Marx, Habermas deriva una segunda que consiste en la falta de "criterios con que distinguir entre la destrucción de las formas tradicionales de vida y la cosificación de los mundo de la vida postradicionales [von der Verdinglichung postraditionaler Lebenswelten]"⁹³. Pues, a juicio de Habermas, en un mundo de la vida altamente racionalizado el grado de cosificación resulta perceptible sólo tomando como criterio...

"las condiciones de socialización comunicativa en general y no una evocación nostálgica (...) románticamente idealizada del pasado que representan las formas de vida premodernas".⁹⁴

Finalmente, una tercera debilidad de la teoría del valor, radica en "la sobregeneralización de un caso especial de subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos sistémicos [der Subsumtion der Lebenswelt unter Systemimperative]"⁹⁵. Los procesos de cosificación no tienen porque ser exclusivos de la esfera económica, ya que este sistema es funcionalmente complementado por un sistema de acción administrativa que se diferencia del medio "dinero"

91 Ibid., p. 480; p. 499

92 Ibid., p. 481; p. 501

93 Ibid., p. 481; p. 501

94 Ibid., p. 483; p. 503

95 Ibid., p. 483; p. 503

por el medio "poder", de modo que los plexos comunicativos del mundo de la vida también pueden ser deglutidos por el aparato estatal. Consiguientemente...

"la teoría del valor sólo cuenta con un canal a través del cual la monetarización de la fuerza de trabajo [Monetarisierung der Arbeitskraft] desposee a los productores de sus actos de trabajo como rendimiento."⁹⁶

Resumiendo las tres debilidades de la teoría del valor como nexo dialéctico entre el mundo de la vida y el sistema económico tenemos que esta teoría:

1) Hace caso omiso a la necesaria diferenciación estructural de toda sociedad moderna (cuando los "sistemas" tienen una razón evolutiva de ser).

2) Carece de criterios (la distinción explícita y no relacionada dialécticamente entre mundo de vida y sistema) para distinguir entre procesos de cosificación y mera destrucción de formas de vida tradicionales, y finalmente:

3) Restringe de manera unilateral los procesos cosificantes al ámbito del sistema económico sin tomar en cuenta que "tanto la burocratización como la monetarización, ya sea en ámbitos públicos, o ámbitos privados de la existencia, pueden generar efectos cosificadores [Verdinglichungseffekte]"⁹⁷.

Estas tres debilidades de la teoría del valor explican -a juicio de que Habermas- el porqué la «Crítica de la Economía Política» ha resultado ser incapaz de dar a partir de la teoría del valor de "una explicación satisfactoria del capitalismo tardío"⁹⁸ pues, en resumidas cuentas, el "planteamiento de Marx fomenta una interpretación de las sociedades capitalistas desarrolladas en términos economicistas"⁹⁹. De esta manera, si bien Marx acertó en criticar los efectos cosificantes que sufre el trabajador al ser subsumido bajo el sistema capitalista, restringió su

⁹⁶ *ibid.*, p.484;p.503

⁹⁷ *ibid.*, p.485;p.504

⁹⁸ *ibid.*, p.484;p.504

⁹⁹ *ibid.*, p.484-485;p.504

crítica al ámbito económico así como, por otra parte, vinculó de tal manera el mundo de vida con el sistema económico que le impidió distinguir con claridad la autonomía de ambas esferas, obstaculizando severamente con ello la obtención de criterios suficientes para diferenciar entre efectos cosificantes y aquellos propios de la mera transición de sociedades hacia estadios postradicionales.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Como por ejemplo el de la progresiva diferenciación estructural propuesta por el concepto de "solidaridad orgánica" en contraposición a la "solidaridad mecánica" de Durkheim. Véase: Durkheim E., La división del trabajo social, 1982, Akal Editor, Madrid; y también: Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], T. II, op.cit., cap. VI.

2. INTERLUDIO: LA DISPUTA DEL POSITIVISMO Y LA CRITICA A LA IDEOLOGIA TECNOCRATICA.

En el capítulo anterior, luego de haber revisado las críticas más importantes de Habermas a la teoría marxista expuestas por él mismo a lo largo de sus obras más relevantes al respecto, concluimos que Habermas critica a Marx en los mismos términos que a la vieja Escuela de Frankfurt, esto es, que a sus propios maestros Max Horkheimer y Theodor Adorno. Estos, influenciados por Marx, no concibieron de manera explícita otra "racionalidad" que la "instrumental" dado su íntimo apego a la categoría hegeliana de "totalidad", de esta manera, Habermas critica a Marx y con ello a la Escuela de Frankfurt misma desde una teoría de la racionalidad comunicativa. En la presente sección nos compete rastrear el origen histórico-filosófico de esas críticas que llevaron a Habermas a romper con el apego a la categoría de totalidad hegeliana propio de la «Teoría Crítica» de Horkheimer y Adorno y que se encuentra a la base de su crítica de Marx. Para ello es preciso que nos internemos en el denso debate ocurrido en el congreso organizado por la Sociedad Alemana de Sociología en octubre de 1962 en Tübingen, cuyo propósito primordial consistió en enfrentar a dos de los más importantes representantes contemporáneos de la filosofía analítica y de la tradición dialéctica: Karl Popper y Theodor Adorno respectivamente. El tema común a abordar fue el de la lógica de las Ciencias Sociales aunque las polémicas desatadas de ese encuentro - particularmente por parte de Hans Albert (quien abogó por las tesis popperianas) y Jürgen Habermas (discípulo de Adorno)- fueron más bien conocidas y publicadas como «La disputa del positivismo en la sociología alemana»¹, siendo

¹ Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, 1973, Ediciones Grijalbo, Colección «Teoría y Realidad», Barcelona-México [Der Possitivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1969, Hermann Luchterhand Verlag, Berlin].

publicadas posteriormente otra versión de las ponencias de Habermas en «La Lógica de las Ciencias Sociales» de 1970². A mi juicio, dicho encuentro resultó ser histórico desde el punto de vista filosófico dado que se trató de un encuentro motivado por el interés de poner en vivo contacto a exponentes de dos tradiciones filosóficas diversas. Una filosofía lógico-empirista de orientación científicista -y por lo tanto de fuerte exigencia realista (el tema de la objetividad en las ciencias sociales sería uno de los temas más polémicos aquí)- frente a una filosofía de corte hermenéutico-fenomenológico de fuerte inspiración hegeliano-marxista y cuya orientación se enfoca en una distinción metódica entre ciencias del espíritu [Geistige-wissenschaften] y ciencias naturales. El resultado, aunque decepcionante para algunos testigos como Darehndorf para quien a lo largo del debate "se echaba a faltar en el conjunto de la discusión la intensidad que hubiera cabido esperar dadas las diferencias de concepción realmente existentes"³, me parece que fue particularmente aleccionador para el joven Habermas y sumamente fructífero para su posterior perspectiva crítica frente a la propia Escuela de Frankfurt (que veremos en la tercera parte de nuestra investigación). Para dar cuenta de la influencia que dicho encuentro causó en Habermas y su crítica a la Escuela de Frankfurt y con ello a Marx mismo, he de reconstruir brevemente la ponencia de Popper (2.1) y la coponencia de Adorno (2.2) para finalmente desembocar en la reacción del joven Habermas ante este encuentro (2.3).

2.1. «LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES» DE POPPER.

De las 27 tesis expuestas por Popper en su ponencia titulada «La lógica de las Ciencias sociales» caben

² Habermas, La Lógica de las Ciencias Sociales, 1990 (2a. ed.) Edit. Tecnos, Barcelona [Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main].

³ Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.139

destacarse como temas para nuestros fines la crítica popperiana al induccionismo (2.1.1), el «falsacionismo» como «criterio de demarcación de los sistemas» (2.1.2) y la «objetividad» del conocimiento científico así como su relación con la «neutralidad valorativa» del investigador (2.1.3).

2.1.1. RECHAZO DEL INDUCCIONISMO.

El punto de partida de la investigación científica para Popper "no empieza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas" (Tesis 3a.)⁴. Es preciso señalar aquí, a su vez, dos cuestiones:

a) La distinción que Popper efectúa en su obra titulada «La lógica de la Investigación Científica» (1934) entre "el proceso de concebir una idea nueva y los métodos y resultados de su examen lógico"⁵. En este sentido, "los procesos que tienen lugar durante el estímulo y formación de inspiraciones"⁶ no corresponden a la lógica del conocimiento sino que se tratarían más bien de un asunto propio de la "psicología empírica"⁷. Es decir, que si bien la ciencia empieza con problemas, su tarea no consiste en averiguar cómo es que una nueva teoría surge o es inventada ("cuestiones de hecho") sino que su función se centraría en "cuestiones de justificación o validez"⁸ de los enunciados que conforman esas teorías (en otras palabras, la distinción clásica popperiana entre el contexto de descubrimiento y el de justificación).

b) Su rechazo al induccionismo, ya que al partir de problemas y no de observaciones, esto es, en sentido estrictamente popperiano, de teorías que den cuenta de posibles soluciones a esos problemas, Popper no supone que

4 Ibid., p.102

5 Popper Karl, La lógica de la Investigación Científica, 1991, Editorial Tecnos, México, p.31

6 Ibid., p.31

7 Ibid., p.31

8 Ibid., p.31

"podamos pasar por un razonamiento de la verdad de enunciados singulares a la verdad de las teorías"⁹. El proceso del conocimiento científico se inicia, según Popper, deduciendo lógicamente conclusiones de una "nueva idea" (hipótesis o sistema teórico) que trata de resolver el problema inicial para que, dependiendo de la confirmación de la "coherencia interna del sistema"¹⁰, posteriormente se proceda a dar cuenta del carácter científico (empírico para Popper) o tautológico del sistema examinado. En caso de que dicha teoría resultara ser "científica", entonces se le compara con aquellas teorías que ostensiblemente también ofrecían respuestas a las interrogantes iniciales para ver si esta última ofrece algún adelanto con respecto a las anteriores, y si este fuera el caso, entonces dicha teoría es contrastada "por medio de la aplicación empírica de las conclusiones que pueden deducirse de ella"¹¹. Con ello damos pie al siguiente inciso.

2.1.2. EL CARACTER CRITICO DEL FALSACIONISMO COMO CRITERIO DE DEMARCAACION.

Según Popper (tesis 6a.):

"El método de las ciencias sociales, al igual que el de las ciencias de la naturaleza radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas (...) en el caso de que un ensayo de solución no resulte accesible a la crítica objetiva, es preciso excluirlo por no científico, aunque acaso sólo provisionalmente."¹²

Desde esta perspectiva el método científico es eminentemente "crítico" o "criticista"¹³ en la medida en que expone sus resultados a una "crítica objetiva" (...) porque toda crítica contiene intentos de refutación"¹⁴. Un ensayo de solución es, pues, aceptado "provisionalmente" pero

⁹ Ibid., p. 33

¹⁰ Ibid., p. 32

¹¹ Ibid., p. 32

¹² Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit. p.103

¹³ Ibid., p. 104

¹⁴ Ibid., p. 103

fundamentalmente como "digno de ser discutido y criticado"¹⁵ en la medida en que sea susceptible de "resistir" a la crítica. De esta manera, el criterio de "demarcación" de la ciencia de Popper -esto es, el criterio que permite distinguir entre "la ciencia" y la "especulación metafísica"¹⁶- no ha de residir, pues, en un criterio inductivista como afirma el positivismo tradicional¹⁷ sino más bien en el carácter de la teoría como mera "propuesta para un acuerdo o convención"¹⁸. Dicho de otra manera, la "objetividad" de la ciencia radica según Popper "en la objetividad del método crítico" lo que, en resumidas cuentas, significa que "no hay teoría que esté liberada de la crítica" así como que "los medios lógicos de que se sirve la crítica -la categoría de la contradicción lógica- son objetivos"¹⁹. En abierta contraposición al criterio inductivista de demarcación -esto es, el criterio de "verificabilidad"- para el cual todos los enunciados de la ciencia empírica son "susceptibles de una decisión definitiva con respecto a su verdad y a su falsedad"²⁰, el criterio de falsabilidad, al partir de la invalidez del induccionismo -es decir, que "las teorías no son nunca verificables empíricamente"²¹- caracteriza a un sistema teórico como "científico" u "objetivo" en la medida en que sea "susceptible" de ser criticado lógico-empíricamente. En esto radica precisamente el carácter crítico del

15 Ibid., p. 104

16 Popper Karl, La lógica de la Investigación Científica, op.cit. p.33 y ss.

17 Siguiendo al primer Wittgenstein: "La proposición nos comunica un estado de cosas" (4.03); "Un nombre está en lugar de un cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo -como una figura viva- el estado de cosas" (4.0311), en: Wittgenstein L., Tractatus logico-philosophicus, 1991, 2a.re., Alianza Editorial, Madrid.

18 Popper Karl, La lógica de la Investigación Científica, op.cit., p.37

19 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p. 104. Al papel de la lógica deductiva como la teoría de la validez del razonamiento válido en toda ciencia (sea natural o social) Popper dedica de la 16a. a la 21a. tesis de su ponencia.

20 Popper Karl, La lógica de la investigación Científica,

op.cit., p.39

21 Ibid., p.39

"falsacionismo" como "criterio de demarcación" enunciado por Popper en la séptima tesis de su polémica con Adorno:

"La tensión entre el conocimiento y la ignorancia lleva al problema y a los ensayos de solución. Pero no es superada jamás, dado que no puede menos de verse claramente que nuestro conocimiento no consiste sino en tentativas, en propuestas provisionales de solución, hasta el punto de conllevar de manera fundamental la posibilidad de evidenciarse como erróneo y, en consecuencia, como una auténtica ignorancia. De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento no sea, a su vez, sino igualmente provisional: radica en la crítica, o más exactamente, en que nuestros ensayos de solución parezcan haber resistido hasta la fecha incluso nuestra crítica más acerada (...). Este punto de vista podría recibir quizá el calificativo de criticista."²²

2.1.3. CRITICA A LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO: TEORIA DE LA VERDAD POR CONSENSO.

Una vez expuestas la crítica al induccionismo y el principio del falsacionismo como criterio de demarcación, Popper aborda el tema de la objetividad científica. Este punto será de gran importancia para comprender cabalmente la réplica de Habermas en relación al origen del «giro lingüístico» de la Escuela de Frankfurt que aquí trato de reconstruir. Veamos.

Si el criterio de demarcación es el criterio falsacionista, entonces la objetividad del conocimiento científico dependerá del grado de criticabilidad a que dichas teorías sean sometidas, pero para que tal criticismo garantice la "objetividad" de una teoría ¿de qué supuestos debe partir? Aquí Popper da por sentada una "teoría consensualista" de la verdad²³ según la cual la objetividad del conocimiento no puede recaer en la mera "objetividad del

²² Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.104

²³ Para Popper, una teoría es una "propuesta para un acuerdo o convención" -aún cuando los criterios que regulen dicho acuerdo sean lógico-empíricos, esto es, la coherencia lógica del sistema teórico con vistas a su contrastabilidad empírica- como vimos en el segundo apartado de la presente sección I.

científico" 24 de manera solipcista ya que de acuerdo a la 12a. tesis:

"(...) la objetividad de la ciencia no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa-enemistosa división del trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. De ahí que dependa parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible."²⁵

En otras palabras "la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente"²⁶, aspecto fundamental, a su vez, de "la idea más general de la crítica subjetiva", esto es, de "la idea de la regulación racional mutua por medio del debate crítico"²⁷. Es precisamente en este sentido como Popper critica en su 13a. tesis a la "sociología del saber", pues ésta, al considerar la objetividad de la investigación científica de manera solipcista, "explica la no objetividad en función de la posición social del científico"²⁸. Lo que no significa, a juicio de Popper, que "la posición social o ideológica" del científico no influya en su investigación "a corto plazo", sino más bien que factores como estos "acaban por eliminarse a sí mismas con el paso del tiempo"²⁹. La "sociología del conocimiento", pues, ha pasado por alto la "teoría de la objetividad científica", la cual sólo puede ser concebida...

"a partir de categorías sociales como, por ejemplo, la de competencia (tanto entre los diversos científicos como entre las diversas escuelas), la de tradición (es decir, la tradición crítica), la de las instituciones sociales (como por ejemplo, publicaciones en periódicos opuestos o en editoriales entre las que hay establecida una auténtica competencia, discusiones en congresos, etc.), la

24 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.109

25 Ibid., p.110

26 Popper Karl, La lógica de la Investigación Científica, op.cit., p.43

27 Ibid., p.43 (Pie de página)

28 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.110

29 Ibid., p.110

del poder estatal (me refiero a la tolerancia política de la libre discusión)".³⁰

La objetividad científica no es, pues, asunto privado de un investigador sino de la mutua regulación racional fruto del debate crítico en el seno de la comunidad de científicos. Es así como Popper puede llegar a afirmar que precisamente "excluir las valoraciones extracientíficas de los problemas concernientes a la verdad constituye una de las tareas de la crítica de la discusión científica"³¹. Lo que no significa que el científico individual pueda por sí mismo actuar de manera "objetiva" y "libre de valores", pues, en términos del mismo Popper:

"Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión «amor a la verdad» no es una simple metáfora."³²

Ya que no resulta posible privar al científico "de sus valoraciones o destruir las sin destruirle como hombre y como científico"³³.

Finalmente y ya para concluir este apartado sobre las 27 tesis de Popper, reconstruiré brevemente la posición de Popper en lo que respecta a las ciencias sociales en concreto. Para Popper, todos los aspectos de la lógica general del conocimiento que hemos expuesto anteriormente - esto es, la invalidez del induccionismo y en su lugar el falsacionismo como criterio de demarcación- son también aplicables a las ciencias sociales de acuerdo con la 21a. tesis que dice así:

"No hay ninguna ciencia puramente observacional, sino sólo ciencias que más o menos consciente y críticamente elaboran teorías. Esto también vale para las ciencias sociales."³⁴

Ahora bien, en lo que respecta a las ciencias sociales, Popper se inclina por el "método objetivamente comprensivo o

30 *Ibid.*, p.110
 31 *Ibid.*, p.111
 32 *Ibid.*, p.111
 33 *Ibid.*, p.111
 34 *Ibid.*, p.116

de la lógica de la situación"³⁵ [*situational logic* o *logic of the situation*] que consiste en el análisis de la situación en la que los hombres actúan para explicar esa conducta a partir de la situación misma. Se trata, pues, de la "sociología comprensiva" que consiste en la "comprensión objetiva" o "conciencia de que la conducta era objetivamente adecuada a la situación"³⁶, de modo tal que factores subjetivos como deseos y motivos, una vez convertidos en momentos de la situación, pueden contribuir a la reconstrucción racional de la acción. Se trata en síntesis de la sociología comprensiva de Max Weber³⁷ sobre la cual no tiene caso profundizar por el momento. Una vez reconstruida la ponencia de Popper (al menos en los puntos que más conciernen a nuestro tema) pasamos ahora al siguiente apartado donde hemos de examinar la coponencia de Adorno.

2.2. «SOBRE LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES» DE ADORNO.

En este apartado me gustaría reconstruir de la coponencia de Adorno aquellas diferencias teóricas con respecto a la postura de Popper ya caracterizada que más efecto tuvieron en las ponencias posteriores de Habermas al respecto y que tuvieron un gran impacto en la propia relación de Habermas con la Escuela de Frankfurt. Antes de iniciar con dicha reconstrucción, es preciso reconocer aquí la dificultad lógico-categorial que ésta impone, pues, tal y como veremos en algunos de los debates posteriores, el enfrentamiento filosófico entre dos corrientes filosóficas tan "poco comunicadas" hasta antes del encuentro que aquí estudiamos, dió lugar -a mi juicio- a más "malos entendidos" que a críticas mutuas bien fundamentadas en la cabal

³⁵ *Ibid.*, p.117

³⁶ *Ibid.*, p.117

³⁷ Al respecto ver el ensayo de Weber de 1913 «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» en: Weber M., Ensayos sobre metodología sociológica, 1982, 2a.r., Amorrortu Editores, Buenos Aires, p.175-221 [Texto tomado del volumen Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1968, Mohr, Tübingen].

comprensión de lo que el oponente supuestamente criticado trataba de defender. En efecto, la "inconmensurabilidad" filosófica era tal que Adorno mismo comenta la opinión de Dahrendorf según la cual se llegó a "poner en tela de juicio que Popper y Adorno" pudieran "llegar a un acuerdo acerca del procedimiento adecuado para el conocimiento de las diferencias que se yerguen entre ambos"³⁸. Se tratará, pues, -dicho en términos de Adorno- de encontrar ese "lugar espiritual en el que cupiera la confrontación, pero lejos, no obstante, de tener que aceptar canon alguno de regulación temática en la propia controversia; una especie de «tierra de nadie» del pensamiento"³⁹. Adentrémonos, pues, a la crítica de Adorno a Popper y tratémosla de entender poniendo los pies en esa «tierra de nadie» para dar cuenta de esa aparente "inconmensurabilidad" -pero real en su momento- que constituirá por sí misma uno de los factores que más influencia tendrán en el posterior trabajo intelectual del joven Habermas y su posición crítica frente a la tradición de sus maestros.

En la coconencia de Adorno encontramos dos puntos de abierta confrontación con las propuestas que revisamos por parte de Popper y que bien podríamos definir como las críticas a la supremacía de la lógica deductiva y de la verificabilidad empírica como organon de la crítica en Ciencias Sociales (2.2.1) y la teoría de la objetividad por medio del acuerdo intersubjetivo como crítica a la sociología del conocimiento (2.2.2). Objeciones inexplicables si no comprendemos, a su vez, la postura crítico-filosófica de la lógica dialéctica frente al criticismo-falibilista popperiano de la lógica analítica (2.2.3).

38 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit. p.13

39 ibid., p.14

2.2.1. LA PREEMINENCIA DEL METODO SOBRE EL OBJETO DE INVESTIGACION Y LA CATEGORIA DIALECTICA DE «TOTALIDAD».

Al inicio de su coaponencia, Adorno destaca que no le es necesario oponer antítesis a las tesis de Popper, es más, afirma que tratándose de "autores de tan distinto linaje espiritual" resultan realmente sorprendentes "las numerosas coincidencias objetivas"⁴⁰. Sin embargo, no se contenta con lo que Popper ha propuesto y asumiendo una actitud dialéctica nos dice: "me basta con asumir lo dicho por él e intentar seguir reflexionando en ello"⁴¹. Revisemos brevemente sus reflexiones al respecto.

La primera objeción que Adorno plantea a Popper es el haber propuesto un método de investigación que no tome en cuenta las peculiaridades específicas del objeto de estudio. En concreto, se trata de la incapacidad de la lógica deductiva -organon del «criticismo falibilista»- para dar cuenta de la complejidad inherente de la sociedad como objeto de estudio:

"(..) parece innegable que el ideal epistemológico de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla fracasa allí donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime, ni es sencillo, ni viene entregado de manera neutral al deseo o a la conveniencia de la formalización categorial, sino que es, por el contrario, bien diferente a lo que el sistema categorial de la lógica discursiva espera anticipadamente de sus objetos".⁴²

De esta manera, si el científico social no reconoce la especificidad del objeto de estudio y aplica estructuras lógicas ajenas a la estructura lógica intrínseca del objeto que se pretende conocer, entonces:

"El tráfico científico-social se ve permanentemente amenazado de errar, por amor a la claridad y a la exactitud, en aquello que se propone conocer."⁴³

40 Ibid., p.121

41 Ibid., p.121

42 Ibid., p.122

43 Ibid., p.122

La "visión del concepto de la lógica" de la que parte Adorno, "es desde luego más amplia"⁴⁴ que la Popper, pues en este punto Adorno tiene "más bien presente el método concreto de la sociología que las reglas generales del pensamiento, la disciplina deductiva"⁴⁵. El punto central de discusión aquí es que la sociedad para Adorno es intrínsecamente contradictoria y, consiguientemente, su carácter más fundamental -esto es, el de la contradicción- pasaría a ser "escamoteado" por "postulados mentales extraídos de un material indiferente al conocimiento y que no opone resistencia alguna a los usos cientificistas que por regla general se acomodan a la consciencia cognoscente"⁴⁶. Es decir, las contradicciones immanentes de la sociedad son pasadas por alto por el proceder científico ya que éstas no se ajustan a una pre-estructura lógico-deductiva de pensamiento cuyo presupuesto básico es precisamente el principio de la no contradicción:

"La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la conciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la sociología. De lo contrario incurrir, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas; en la contradicción entre su estructura y la de su objeto."⁴⁷

Es así como Adorno rechaza la lógica deductiva como canon de la ciencia y en lugar de esta última, propone concebir dialécticamente a la sociedad mediante la categoría hegeliana de "totalidad", según la cual ningún hecho social particular resulta efectivamente cognoscible si no es estudiado en relación a la totalidad bajo la cual se encuentra inserto:

"Tan escasamente (...) como cabe separar dicha totalidad de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, cabe entender uno solo de estos elementos -ni siquiera simplemente en su funcionamiento- fuera de la intelección del todo,

44 Ibid., p.121

45 Ibid., p.121

46 Ibid., p.122

47 Ibid., p.122

que tiene su propia esencia en el movimiento de lo particular."⁴⁸

Y de manera inversa, la misma totalidad tampoco podría ser concebible si no es entendida como un continuo proceso conformado por el mismo discurrir de sus momentos particulares:

"La totalidad social no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y reproduce a partir de sus momentos particulares (...) Sistema y particularidad son recíprocos y sólo en su reciprocidad resultan cognoscibles".⁴⁹

Pero además de que la categoría de "totalidad" haría uso de una lógica "más amplia" que la lógica deductiva -dado que la dialéctica hegeliana sí daría cuenta, por principio, del carácter contradictorio de la sociedad-, dicha categoría hegeliana no resultaría "susceptible de verificación empírica" alguna ya que...

"no hay experimento capaz de probar fehacientemente la dependencia de todo fenómeno social respecto a la totalidad, en la medida en que el todo, que preforma los fenómenos tangibles, jamás resultará aprehensible mediante métodos particulares de ensayo."⁵⁰

De esta manera, la totalidad "no es algo fáctico como los fenómenos sociales particulares a los que se limita el criterio de verificabilidad"⁵¹ dado que la "interpretación de los hechos lleva a la totalidad sin que ésta misma sea a su vez un hecho"⁵². "Interpretación" que no reside -como es el caso de la comprensión weberiana- en "conferir un significado subjetivo por parte del que conoce o actúa socialmente"⁵³ sino entendida más bien como la "esencia social que acuña los fenómenos manifestándose y ocultándose a un tiempo con ellos"⁵⁴ y que "determina los fenómenos sin

48 Ibid., p.123

49 Ibid., p.123

50 Ibid., p.129

51 Ibid., p.23

52 Ibid., p.22

53 Ibid., p.48

54 Ibid., p.48

ser precisamente una ley general en el normal sentido científicista⁵⁵. Volveremos a este tema en 2.3. y en la tercera parte de nuestra investigación.

2.2.2. CONSENSUALISMO E IDEOLOGÍA.

En lo que respecta a la crítica popperiana de la sociología del saber, es decir, aquella según la cual la objetividad científica no puede ser entendida en términos solipcistas sino tan sólo mediante "categorías sociales"⁵⁶, Adorno está de acuerdo con ella pero la asume enfatizando la relación de esta crítica popperiana de la sociología del conocimiento con la crítica de las ideologías propia de su tradición marxista⁵⁷. El resultado de dicha reflexión lleva a Adorno a obtener ciertas consecuencias no contempladas por la crítica original del mismo Popper, pero que resultan sumamente importantes en lo que concierne al escepticismo de Adorno en torno a la validez intersubjetiva u objetividad de las teorías, y por ende sin elementos ideológicos, garantizada a partir de su crítica discursiva. Una de estas consecuencias es el peso que Popper otorga a la "relevancia social" del objeto de estudio para que éste sea de algún interés o cobre importancia para la comunidad científica. En contraposición a esta afirmación, Adorno nos dice:

"Allí donde la red categorial es tan tupida que algo de lo que yace bajo la misma queda oculto por convenciones de la opinión o de la ciencia, puede ocurrir que fenómenos excéntricos aún no acogidos por dicha red adquieran, en ocasiones, un peso insospechado. La penetración en su naturaleza arroja luz también sobre aquello que tiene vigencia como ámbito principal y que no siempre lo es."⁵⁸

Ya en esta cita podemos percatarnos del escepticismo que Adorno guarda con respecto a "la ingenua confianza sustentada en la ciencia social organizada como garante de la verdad"⁵⁹, como es el caso de los criterios

55 Ibid., p. 48

56 Véase el apartado 2.1.3.

57 Ibid., p. 131-132

58 Ibid., p. 126

59 Ibid., p. 131

"convencionales" de la ciencia y de la opinión predominante para calificar la relevancia social de un objeto de estudio. El punto clave para comprender aquí a Adorno es tomar en cuenta que toda "convención" hegemónica siempre resultará "sospechosa" a la luz de la totalidad social bajo la cual se encuentra inserta y es justo aquí donde resulta sumamente pertinente introducir el concepto de crítica de las ideologías en su "versión auténtica", ya que:

"Este incide en la determinación objetiva -harto independiente de los sujetos individuales y de sus tantas veces invocada situación- de la falsa conciencia, aprehensible mediante el adecuado análisis de la estructura social (...)."60

Otro atributo que Popper adscribe al "método verdadero" además de la "relevancia social" del problema, es el valor intersubjetivo de "la honradez" que si bien, a juicio de Adorno, debería ser "algo obvio" en "el curso real de la ciencia (...) suele abusarse con intención terrorista de esta norma"⁶¹ pues la obsesión de mantener al margen del proceso de investigación todo criterio subjetivo puede ocasionar que la "renuncia a la fantasía o escasez en la productividad" terminen "siendo presentados como ethos científico"⁶². Al respecto Adorno tiene presente la crítica de Cantril y Allport al ideal norteamericano de "sincerity", según la cual...

"como honrado suele ser considerado sobre todo, incluso en el ámbito científico, aquel que piensa lo que todos piensan, ajeno a la presunta vanidad de querer vislumbrar algo especial, y por ello dispuesto a emitir los mismos berridos."⁶³

Aquí nuevamente nos encontramos frente a esa "tupida red categorial" que oculta lo que yace bajo ella por "convenciones de la opinión o de la ciencia". Esto es, una objetividad respaldada por un convencionalismo social que puede tratarse también de una auténtica ideología, cuya

60 Ibid., p.132

61 Ibid., p.126

62 Ibid., p.126

63 Ibid., p.126-127

falsa apariencia vaya más allá de la situación histórica o social particular de los sujetos individuales. Este es precisamente el caso de valores científicos tales como los de "linearidad y sencillez" que Popper considera como ideales absolutos del proceder científico y frente a los cuales Adorno guarda cierta distancia sobretudo en aquellos "casos de singular complejidad de la cosa"⁶⁴ donde:

"Las respuestas del sano sentido común extraen en tal medida sus categorías de lo en ese momento existente, que tienden a reforzar su velo, en lugar de penetrarlo."⁶⁵

La "sencillez" del discurso bien puede ser atribuida al uso de expresiones tan convencionales que su tupida "red categorial" puede atentar en un primer momento contra la inteligibilidad de algo verdaderamente nuevo y sobre todo crítico frente a lo anterior.⁶⁶ Lo mismo sucede en lo que respecta a la "linearidad" ya que no siempre es tan fácil conocer de antemano la vía más eficaz a cierto conocimiento a menos que -tal y como Adorno le critica constantemente a Popper- se ceda al primado del método sobre el objeto tanto "por el interés de desarrollar métodos tales" como "por no elegir desde un principio sino objetos de los que cabe ocuparse con los métodos ya disponibles"⁶⁷. Así, pues, las "convenciones" sociales con matices ideológicas pueden calificar o descalificar al objeto de estudio como "relevante", dictar los criterios específicos de "honradez", "sencillez" y "linearidad" en función de la opinión hegemónica que bien puede tender más a "reforzar" el velo ideológico "en lugar de penetrarlo". Es en este sentido que Adorno se inclina más bien a considerar como auténticos criterios de cualidad científica a la "audacia y la

64 ibid., p.127

65 ibid., p.127

66 Siguiendo al mismo Wittgenstein cuando afirma: "Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo", en: Wittgenstein L., Tractatus logico-philosophicus, op.cit.,

(Párrafo 5.6) p.143.

67 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.126

singularidad de la solución propuesta"⁶⁸ siempre sujeta a nuevas críticas, en lugar de la relevancia social, sinceridad, linealidad y sencillez cuya crítica recién hemos expuesto⁶⁹. Finalmente y ya para concluir este apartado, es importante mencionar que Adorno critica también la tesis de Popper acerca de la preeminencia del problema como punto de partida de la ciencia, pues afirma que no pocas veces también es posible partir de "soluciones", en la medida en que "uno tiene interés por algo y construye el problema a posteriori"⁷⁰ de manera que el problema no tiene por ser necesariamente el punto de partida de la investigación. Pasemos ahora a las consecuencias que esta aprioridad del interés con respecto al problema tiene en lo que concierne al distinto "carácter crítico" del criticismo falsacionista popperiano en relación a la teoría crítica de Adorno.

2.2.3. «TEORIA CRITICA» Y «CRITICISMO FALIBILISTA».

El punto central de todo este debate reside, a mi juicio, en la diferente concepción de aquello que tanto Adorno como Popper entienden como "crítica" en el contexto de sus respectivas posiciones filosóficas. Expliquémonos. Adorno toma en serio la "tensión entre el conocimiento y la ignorancia" propia del criticismo falsacionista⁷¹, pero la lleva aún más lejos de lo que el mismo Popper le "autorizaría":

⁶⁸ Ibid., p.127

⁶⁹ Nótese aquí la similitud de estas características que Popper atribuye como garantías de la objetividad del conocimiento científico con las muy posteriores "pretensiones universales de validez" habermasianas. Compárese por ejemplo la pretensión de "inteligibilidad" con la "sencillez", la de "autenticidad" con la "sinceridad", la de "normatividad o rectitud" con la "relevancia social" del objeto de estudio y la pretensión de verdad con la "linealidad". Al respecto de las pretensiones de validez ver: Habermas J., «¿Qué significa pragmática universal?», 1976, en: Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, 1989, Ediciones Cátedra, Madrid, p.299-368 [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

⁷⁰ Ibid., p.127

⁷¹ Véase 2.1.2.

"La contradicción no tiene por qué ser, como Popper supone al menos aquí, una contradicción meramente "aparente" entre el sujeto y el objeto e imputable exclusivamente al sujeto en calidad de insuficiencia del juicio. Antes bien puede tener su lugar -un lugar en extremo real- en la propia cosa, siendo, en consecuencia ineliminable del mundo por simple aumento del conocimiento o por mayor claridad en las formulaciones."⁷²

Es decir, la actitud crítica de la teoría dialéctica va más allá de la teoría analítica en la medida en que rebasa el ámbito estrictamente epistemológico e incide críticamente también en el objeto mismo de estudio. En Popper, pues, "el problema es algo de naturaleza exclusivamente epistemológica" mientras que en Adorno "es a un tiempo algo práctico, en último término una circunstancia problemática del mundo"⁷³. Y volvemos a un punto que ya habíamos dilucidado anteriormente, esto es, al carácter intrínsecamente contradictorio de la sociedad y de cómo éste pasa desapercibido por los criterios lógico-empiristas del falsacionismo crítico de Popper⁷⁴. Precisamente en torno a este punto Dahrendorf precisó en sus anotaciones al debate que las diferencias que guardan ambos pensadores bien podría ser análogas a la distancia existente entre Kant y Hegel⁷⁵, dado que para Popper el conocimiento consiste "en un problemático intento de aprehensión de la realidad imponiendo a la misma categorías y, sobre todo, teorías" mientras que para Adorno es "posible reproducir la realidad misma en el proceso del conocimiento y, en consecuencia, reconocer y utilizar un aparato categorial inherente al objeto"⁷⁶. Sin embargo, a mi juicio, tal analogía no resulta tan evidente como Dahrendorf piensa si tomamos en cuenta el carácter ilustrado del criticismo kantiano que el mismo Adorno pone de relieve en su debate con Popper:

72 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.124

73 Ibid., p.125

74 Véase 2.1.2.

75 Ibid., p.141

76 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.141

"Lo que [Kant] alegaba contra los juicios científicos acerca de Dios, de la libertad y de la inmortalidad venía a oponerse a una situación en la que lo que se intentaba era salvar estas ideas, una vez perdida ya su imperatividad teológica mediante su ingreso en la racionalidad. El criticismo era ilustración militante."⁷⁷

Esta afirmación de Adorno me parece sumamente pertinente, ya que el espíritu ilustrado de Kant era de tal magnitud política que no resulta exagerado tomar en estricto sentido roussauniano la metáfora jurídica de "tribunal" con que Kant parangoneaba frecuentemente la tarea misma de la "crítica de la razón pura"⁷⁸. Esta actitud crítica que no se limita al método con el que se conoce sino que se extiende al objeto mismo de estudio, Adorno la plantea en términos del "interés" que precede al problema mismo (el cual a juicio de Popper y en oposición a Adorno constituiría el punto de partida de la investigación). Precisamente en este sentido, los intereses que subyacen bajo la posición

⁷⁷ Ibid., p.130

⁷⁸ Tal es el caso del prólogo de la primera edición (no por algo omitido en la segunda) donde Kant utiliza diversas metáforas políticas para acentuar el carácter "crítico" de su obra, léase por ejemplo el siguiente pasaje donde el sentido metafórico de la "crítica de la razón pura" como "tribunal de la razón" bien puede ser interpretado en perfectos términos políticos rousseauianos (los subrayados son míos): "Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y si se toma el deseo por realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba (... [Hasta hace poco la mayor de todas, poderosa entre tantos yernos e hijos, y ahora soy desterrada como una miserable]...) Su dominio, bajo la administración de los dogmáticos, empezó siendo despótico. Pero dado que la legislación llevaba todavía huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa anarquía; los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social (...) Ahora bien, aunque el origen de la supuesta reina se encontró en la plebeya experiencia común y se debió, por ello mismo, sospechar con fundamento su arrogancia, el hecho de habersele atribuido falsamente tal genealogía hizo que ella siguiera sosteniendo sus pretensiones (...) un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura." En: Kant I., Crítica de la Razón Pura, 1984, 3a. ed., Ediciones Alfaguara, Madrid, p.7-9, A VII-A XIII [Die Kritik der reinen Vernunft].

metodológica de cada uno de los teóricos que aquí abordamos resultan bien explícitos en la siguiente declaración por parte de Adorno:

"Señoras y señores, en la correspondencia que sostuve con él (...) Popper definió la diversidad de nuestras posiciones en los siguientes términos: en su opinión, vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes -yo en cambio, me niego a creerlo así."79

En esta cita me parece que el interés "ilustrado militante" de Adorno salta a la vista. La posibilidad de una sociología realmente crítica resulta solamente factible "a la luz de una concepción de sociedad justa, en torno, en fin, a la idea de una sociedad cabal" que surge, a su vez, de "la consciencia de la sociedad de sus propias contradicciones y de su necesidad"⁸⁰. El espíritu ilustrado que Adorno contrapone a la postura metodológica popperina bien podría definirse en los siguientes términos:

"En su lucha contra la magia, la ilustración se propone -en virtud de su propia esencia- liberar a los hombres de todo encantamiento; del de los demonios, ayer, y hoy del que sobre ellos ejercen las relaciones humanas. Una ilustración que se olvida de esto y, en su desinterés, deja en su lugar -intacto- el viejo encantamiento, agotándose en la elaboración de aparatos conceptuales manejables, comete sabotaje contra sí misma, incluido ese concepto de verdad que Popper opone a la sociología del conocimiento."⁸¹

Esto es, el interés que antecede al planteamiento de problemas concretos de investigación o, en términos más precisos y usando la terminología filosófica que Habermas emplearía posteriormente en «Conocimiento e Interés»⁸², el interés "rector" del conocimiento o interés constitutivo de

79 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.135

80 Ibid., p.134

81 Ibid., p.138

82 Obra surgida en 1968 precisamente a raíz de las controversias suscitadas en el debate que aquí analizamos. Al respecto, el mismo Habermas afirma: "He realizado esta investigación con los instrumentos de la reconstrucción de las condiciones del conocimiento, con la intención de destruir la comprensión científicista y equivocada de las ciencias". En: Habermas J., Conocimiento e Interés [Erkenntnis und Interesse], op.cit., p.334-335 (epílogo de la versión española no incluida en la edición alemana).

interés "rector" del conocimiento o interés constitutivo de sentido⁸³ que Adorno considera como el carácter ilustrado esencial de la sociología es el "interés cognoscitivo emancipatorio"⁸⁴. Un "interés" que dado que precedería al "problema" en sí mismo, sería relegado por la epistemología popperiana al ámbito psicológico de "los procesos que tienen lugar durante el estímulo y formación de inspiraciones" que caen fuera de la lógica del conocimiento⁸⁵. Llegando a este punto de inconmensurabilidad filosófica entre Popper y

⁸³ Según Habermas: "Lo cual muestra la conexión de conocimiento e interés. Los enunciados acerca del ámbito fenoménico de cosas y acontecimientos (o acerca de estructuras profundas que se manifiestan a través de las cosas y los acontecimientos) sólo pueden retrotraducirse en orientaciones para la acción racional con respecto a fines (en tecnologías y estrategias), mientras que los enunciados acerca del ámbito fenoménico de personas y manifestaciones (o acerca de las estructuras profundas de los sistemas sociales) sólo se pueden retro-traducir en orientaciones para la actividad comunicativa (en saber práctico). Los intereses rectores del conocimiento protegen frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencia de que se trate en cada caso (...) Seguiría siendo una causalidad curiosa el que pudiéramos transformar por principio explicaciones causales (que se basan en un saber empírico-analítico) en saber técnicamente utilizable, y el poder convertir explicaciones narrativas (que se basan en un saber hermenéutico) en saber práctico, si no pudiéramos explicar esta circunstancia a partir de la inserción condicionada del saber teórico en un contexto universal de intereses y no pudiéramos fundamentar, conocimos como transcendentalmente necesarios." En: Habermas J., Conocimiento e Interés, op.cit., p.324 (epílogo de la versión española no incluida en la edición alemana).

⁸⁴ El cual a juicio de Habermas: "Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un «dominio objetual» que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente deformada y de una represión sólo legitimada en apariencia. Por ello es también derivado del tipo de experiencia y de acción que corresponde a este dominio objetual. La experiencia de la pseudo-naturaleza tiene una reflexividad peculiar y se halla entrelazada con la actividad de eliminación de las coerciones pseudonaturales: de la violencia que nace de objetivaciones que no advierto pero que he engendrado yo mismo, no hago apariencia, hasta el instante en que me doy cuenta cabal de ella analíticamente y elimino una pseudoobjetividad enraizada en motivos inconscientes o intereses reprimidos." Ibid., p.324-325

⁸⁵ Se trata de la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación (expuesta en 2.1.1.) cuya idea central - que versa sobre la preeminencia epistemológica del contexto de justificación- ha sido objeto de feroces críticas desde fines de los cincuenta por autores de la misma tradición analítica como Hanson, Toulmin, Kuhn y Feyerabend. Al respecto ver: Kuhn T., «Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?», en Lakatos I. y Musgrave A. (eds.), La Crítica y el Desarrollo del conocimiento, 1975, Grijalbo, Barcelona - Buenos Aires - México [Criticism and the Growth of Knowledge, 1972, 2a.ed., Cambridge University Press, Londres].

Adorno resumamos a manera de síntesis las tesis antagónicas del debate que hasta el momento hemos reconstruido:

a) El rechazo al criterio falsacionista de demarcación, si éste, en última instancia, se ha de remitir a criterios lógico-deductivos y empiristas. En esta objeción entra en escena la crítica de Adorno a Popper sobre la preeminencia del método sobre el objeto de estudio⁸⁶ y la pertinencia de la categoría dialéctica de "totalidad" que pasa por alto el principio lógico de la no contradicción y que, además, no es susceptible de ser verificada empíricamente⁸⁷.

b) El punto de partida de Adorno no es el "problema" como en Popper sino el "interés"⁸⁸, el cual Adorno si considera como epistemológicamente relevante, criticando con ello el rechazo popperiano del contexto de descubrimiento por no constituir un auténtica preocupación desde el punto de vista de la lógica del conocimiento.

⁸⁶ Al respecto resulta sumamente interesante la semejanza de esta objeción -que vimos en 2.2.2.- con las cualidades que Kuhn atribuye precisamente a un paradigma aceptado: "El éxito de un paradigma (...) es al principio (...) una promesa de éxito discernible en ejemplos seleccionados y todavía incompletos. La ciencia normal consiste en la realización de esa promesa (...) aumentando la extensión del acoplamiento entre esos hechos y las predicciones del paradigma y por medio de la articulación ulterior del paradigma mismo (...). Examinada de cerca (...) esa empresa parece un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexible que proporciona el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros." En: Kuhn T., La estructura de las revoluciones científicas, 1971, FCE, México, p.52-53 [The structure of scientific revolutions, 1970, 2a.ed., The University of Chicago Press, Chicago].

⁸⁷ Expuesto en 2.2.1.

⁸⁸ Lo cual resulta contradictorio en el caso del mismo Popper, pues a la base de su «racionalismo crítico» también se halla -como en Kant- un interés práctico que él mismo reconoce como "la creencia en la unidad del género humano". Sólo que a juicio de Popper tal actitud racionalista depende de un acto de "fé irracional en la razón" en la medida en que se trata de "una decisión moral" de la cual depende "nuestra actitud total hacia los demás hombres y los problemas de la vida social". Véase: Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, 1982, 2a.r., Editorial Paidós, Barcelona, p.398-399 [The Open Society and its Enemies, Princeton University Press, Princeton].

c) Una vez asumido el contexto de descubrimiento como epistemológicamente relevante, Adorno desconfía del acuerdo intersubjetivo de la comunidad científica como garante de la objetividad de una teoría, pues su concepción de "crítica" - inherente a un interés emancipativo- se enfrenta precisamente al paradigma hegemónico⁸⁹ que legitima ideológicamente una relación de poder oculta (en este sentido, Adorno estaría de acuerdo con tomar literalmente la afirmación de Kuhn según la cual "después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente"⁹⁰).

Antes de finalizar esta sección me gustaría efectuar aún algunos comentarios teóricos sobre estos tres puntos centrales del debate entre Adorno y Popper a la luz de sus diversas posturas filosóficas de fondo con el objeto de facilitar el «pasaje» a la última sección de este capítulo. En esta disputa, Adorno toma una postura hegeliana a tal grado que únicamente asumiendo "la identidad de sujeto y objeto como principio absoluto" podemos comprender cabalmente su crítica a Popper, quién por el contrario asume una postura metodológica mucho más a fin a la epistemología kantiana en la cual -en términos de Hegel- "la no-identidad se eleva a principio absoluto"⁹¹. Sin embargo, es preciso definir dicha identidad no en términos del conocimiento en general o del "saber absoluto" hegeliano⁹² sino más bien en

⁸⁹ Haciendo uso del término en sentido kuhniano. Véase: Kuhn T., La estructura de las revoluciones científicas, op.cit.

⁹⁰ Ibid., p. 176

⁹¹ Hegel G..W.F., La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801), 1990, Editorial Tecnos, Madrid, p.5 [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, p.10, en: Hegel G..W.F., Jenaer Schriften 1801-1807, 1970, Werke 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 602, Frankfurt a.M.J.

⁹² De lo contrario pasaríamos por alto la crítica de Habermas a Hegel: "Porque Hegel no procede consecuentemente, sino que relativiza la crítica de conocimiento en cuanto tal, según los presupuestos de la filosofía de la identidad, desemboca en un concepto de ciencia especulativa. En relación con esta norma, las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu, que proceden metódicamente, pueden tal sólo mostrarse como limitaciones del saber absoluto y con ello desacreditarse a sí mismas. De esta forma el resultado paradójico de una ambigua radicalización de la crítica del conocimiento no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia; pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia queda completamente fuera

el sentido de la «teoría crítica» que Horkheimer oponía a la concepción «tradicional» de teoría que éste concebía como equivalente a...

"un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra. O se ha observado mal, o en los principios teóricos hay algo que no marcha. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría es siempre una hipótesis. Hay que estar dispuesto a modificarla si al verificar el material surgen dificultades. Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible."⁹³

Como podemos percatarnos, tal concepción «tradicional» de teoría definida en estos términos no guarda diferencias de fondo con el racionalismo crítico de Popper, razón por la cual éste último -pese a su postura crítica frente al positivismo lógico- siempre fue considerado por la Escuela de Frankfurt como positivista "en el más amplio sentido"⁹⁴. Por otro lado -tal y como lo haría Kuhn dos décadas más tarde- en esta concepción «tradicional» de teoría, Horkheimer ya veía con claridad el problema del contexto del descubrimiento dejado de lado por la lógica del conocimiento de Popper:

"Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los

de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia. Con Hegel surge el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar abstracto del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de la filosofía que se presenta ahora, igual que antes, como una ciencia de carácter universal. (...) Sobre esto se construyó el positivismo (...)." En: Habermas J., Conocimiento e Interés, op.cit., p.32; p.35.

⁹³ Horkheimer M., «Teoría tradicional y teoría crítica [Traditionelle und kritische Theorie]» (1937), en: Horkheimer M., Teoría Crítica, 1974, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p.226 [Traditionelle und kritische Theorie, 1970, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, p.121].
⁹⁴ Adorno, Popper, et al., Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.11

hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. El hecho de que un descubrimiento motive la reestructuración de las tesis vigentes hasta ese momento no se puede fundamentar exclusivamente por medio de consideraciones lógicas, es decir mediante la contradicción con determinadas partes de las ideas dominantes. Siempre es posible imaginar hipótesis auxiliares, que permitirían evitar una modificación de la teoría en su totalidad. El que de todos modos se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas, aunque en rigor, para el científico sólo son determinantes los motivos immanentes. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extra-científicos decisivos, apelan más al genio o a la causalidad que a las condiciones sociales."⁹⁵

La «teoría crítica» por el contrario, objeta precisamente la independencia del concepto de teoría "como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento"⁹⁶ o "de alguna otra manera ahistórica" que haga de ella una "categoría cosificada [verdinglichte], ideológica"⁹⁷. Pero su carácter «crítico» no se queda ahí. La crítica a la abstracción histórica del proceder científico no sólo supone la íntima conexión entre ciencia y sociedad sino también la distinción enfática entre la esfera del mundo social y la del mundo natural. La «teoría tradicional» puede hacer abstracción del contexto histórico-social -bajo el cual ella misma es posible- solamente en la medida en que "las ciencias del hombre y de la sociedad" se inclinen "por imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales"⁹⁸ al eliminar la "separación de las ciencias" "en cuanto las proposiciones atinentes a los distintos dominios son retrotraídas a idénticas premisas"⁹⁹. Si se hace caso omiso del carácter pseudo-objetivo del mundo social y de la pseudo-naturaleza humana en proceso de formación y, por el contrario, dichos caracteres determinados históricamente son "cosificados" a la luz de un

⁹⁵ Horkheimer M., «Teoría tradicional y teoría crítica [Traditionelle und kritische Theorie]», op.cit., p.229; p.17

⁹⁶ Ibid., p.228; p.17.

⁹⁷ Ibid., p.228-229; p.17

⁹⁸ Ibid., p.225; p.12

⁹⁹ Ibid., p.223; p.12

aparato conceptual propio de la ciencia de la naturaleza que si tiene que ver con una objetividad susceptible de ser explicada nomológicamente, entonces..

"El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente en para un miembro de la sociedad burguesa, y tal como es interpretado dentro de la concepción tradicional del mundo que se halla en acción recíproca con él, representa para su sujeto una suma de facticidades [als Inbegriff von Faktizitäten]: el mundo existe y debe ser aceptado."¹⁰⁰

Desde esta perspectiva objetivante propia de la «teoría tradicional» -agrega Horkheimer- "el pensamiento ordenador de cada individuo" no tiene más remedio que obedecer a las reacciones sociales que tienden a "adaptarse de una manera que responda lo mejor posible a las necesidades"¹⁰¹. Sin embargo, a la luz de la «teoría crítica» "aquí hay una diferencia esencial entre el individuo y la sociedad" que pasa por alto la actitud cosificante de la «teoría tradicional»:

"El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente, que él debe aceptar y considerar, es también, en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general (...) Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos sólo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo."¹⁰²

Es así, nos dice Horkheimer, como la "separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizado por la teoría crítica"¹⁰³. Y aquí llegamos a un punto crucial de la formulación de la teoría crítica de la sociedad. Ésta, al relativizar la separación sujeto-objeto, o -dicho de manera más precisa- la relación sujeto-sociedad, concibe "el marco condicionado por la ciega acción

100 Ibid., p.233; p.21

101 Ibid., p.233; p.21

102 Ibid., p.233; p.21-22

103 Ibid., p.240; p.28

conjunta de las actividades aisladas" que conforma la sociedad "como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines"¹⁰⁴. La «teoría crítica», pues, persigue la identidad entre los sujetos y la sociedad que conforman a partir de "un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad"¹⁰⁵, la cual, a su vez, "está puesta en el futuro y no en el presente"¹⁰⁶. Se trata, pues, de la "teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional"¹⁰⁷. Consiguientemente para Adorno así como para Horkheimer, el carácter crítico de la sociología no se debe limitar a la contradicción entre sujeto u objeto "e imputable exclusivamente al sujeto en calidad de insuficiencia del juicio", sino que, extrapolando la contradicción a la sociedad misma, "la vía crítica no es meramente formal sino también material"¹⁰⁸ de modo que dicha contradicción resulta "ineliminable del mundo por simple aumento del conocimiento o por mayor claridad de las formulaciones"¹⁰⁹. Se trata, pues, de una sociología crítica que únicamente puede hacer de la sociedad un problema a partir de la idea de "una sociedad distinta de la existente"¹¹⁰ que logre conciliar la contradicción sujeto-objeto propia del idealismo alemán. Por el contrario, en el caso de Popper, la crítica de la sociedad vista desde el advenimiento de una sociedad radicalmente nueva propia de la teoría crítica correspondería precisamente a lo que él llama "la ingeniería utópica" que Popper mismo formula de la manera siguiente:

"todo acto racional debe obedecer a cierto propósito; así, es racional en la misma medida en que

104 Ibid., p. 240; p. 28

105 Ibid., p. 242; p. 30

106 Ibid., p. 243; p. 31

107 Ibid., p. 232, p. 21

108 Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit., p.130.

109 Ibid., p.124

110 Ibid., p.137

persigue su objetivo consciente y consecuentemente y en que determina sus medios de acuerdo a ese fin (...) Estos principios si se los aplica al campo de la actividad política, exigen que determinemos nuestra meta política última, o el Estado Ideal, antes de emprender acción práctica alguna. Sólo una vez determinado este objetivo final, aunque más no sea en grandes líneas, sólo una vez que tengamos en nuestras manos algo así como el plano de la sociedad a que aspiramos llegar, podremos comenzar a considerar el camino y los medios más adecuados para su materialización, y a trazarnos un plan de acción práctica."¹¹¹

En lugar de la "ingeniería utópica" Popper propone la "ingeniería gradual" la cual consiste en adoptar "el método de buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad" en lugar de buscar por todos los medios "la consecución del bien final"¹¹², ya que "la tentativa utópica de alcanzar un estado ideal" al servirse un "plano de la sociedad total"¹¹³ con el fin de "reconstruir la sociedad en su integridad" puede provocar "cambios de vasto alcance cuyas consecuencias prácticas son difíciles de calcular debido al carácter limitado de nuestra experiencia"¹¹⁴ y que más bien podrían desembocar en un autoritarismo. Este punto lo trataremos más adelante cuando veámos la crítica de Habermas a la «sociedad abierta de Popper» en en 2.3.2.3. y la tercera parte de nuestra investigación. Ahora pasemos al efecto que ambas ponencias dieron lugar en el joven Habermas.

2.3. LA «TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA» DE APEL Y LA CRITICA DE HABERMAS A LA «SOCIEDAD ABIERTA» DE POPPER.

En una ponencia publicada en 1963 bajo el título de «Teoría analítica de la Ciencia y Dialéctica»¹¹⁵, Habermas reaccionó en torno a la disputa entablada entre Adorno y Popper con el objetivo aparente de esclarecer más

¹¹¹ Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, op.cit., p.157

¹¹² Ibid., p.158

¹¹³ Ibid., p.159

¹¹⁴ Ibid., p.161

¹¹⁵ Cuya versión original apareció por vez primera en: Horkheimer M. (ed.), Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno, Frankfurt, 1963, pp.473-501.

nítidamente la posición de su maestro. El texto que aquí examinamos, aparentemente prueba esclarecer la postura dialéctica de Adorno frente a las posibles confusiones y malos entendidos de los analíticos, quienes al proceder de otra tradición filosófica encuentran oscuras y confusas las aseveraciones de Adorno. Sin embargo, es preciso aquí averiguar en qué medida este texto formó parte de los primeros estudios más significativos cuya función para Habermas residió precisamente en caracterizar "posiciones con las que la Teoría Crítica de la Sociedad hubo de entrar en discusión en los últimos decenios, para poder obtener, desde un punto de vista metodológico, claridad sobre su propia posición."¹¹⁶ Se trata, pues, de un primer intento por establecer puntos de común acuerdo y desacuerdo entre dos diversos juegos de lenguaje filosóficos, razón por la cual, en un primer momento, hubo que establecer ciertos esclarecimientos conceptuales en esa «tierra de nadie» que una vez entendidos por ambos bandos sirvieran de lenguaje común para poder plantear de manera intelegible los verdaderos problemas a discutir. Si echamos un vistazo al conjunto de la discusión y traemos al caso algunas de las polémicas posteriores como fue la polémica entre Habermas con Hans Albert y Harald Pilot¹¹⁷, encontramos que la disputa del positivismo terminó en realidad obstruida por la incomensurabilidad existente entre los presupuestos filosóficos de ambos contendientes. Un largo camino de investigación y estudio le restaría aún a Habermas por lograr asimilar los elementos filosóficos analíticos que le permitieran no sólo expresar de manera intelegible las propuestas de su propia tradición en un lenguaje filosófico más universal, sino además complementarlos críticamente en los términos que Karl-Otto Apel denomina como la

¹¹⁶ Habermas J., La Lógica de las Ciencias Sociales, op. cit., p.14; p.8.

¹¹⁷ Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, op.cit. pp.181-325.

«Transformación de la Filosofía»¹¹⁸ y que en el fondo no consiste sino en la fusión del paradigma de la filosofía de la conciencia propio de la tradición peninsular y el paradigma de la filosofía del lenguaje propio de la tradición anglosajona. Es precisamente en este sentido como la ponencia de Habermas que vamos a examinar resulta importante, pues en ella constataremos los primeros enfrentamientos en relación a una tradición filosófica que aún le resultaba bastante ajena y de cómo a partir de ellos, él mismo resulta influenciado y con ello se ve obligado a incorporar nuevos paradigmas con la intención de reformular y fundamentar de manera más consistente la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer. Tal reformulación filosófica de la «Teoría Crítica» original tuvo importantes repercusiones en la tradición hegeliano-marxista en la cual dicha «Teoría Crítica» descansaba y a cuyo examen está destinado el desenlace de toda la problemática abordada en este apartado.

En la presente sección hemos de exponer, pues, las reacciones que del joven Habermas ante la disputa que recién hemos reconstruido, así como sus repercusiones en la «Teoría Crítica» de la Sociedad y, por ende, en su postura frente al marxismo.

2.3.1. «TEORIA ANALITICA Y DIALECTICA»: LA «TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA» COMO CRITICA AL METODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO DE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE.

En el así titulado «Apéndice a una controversia (1963): Teoría analítica de la ciencia y dialéctica»¹¹⁹, Habermas aborda diversos temas fundamentales tanto para su

¹¹⁸ Apel K.-O., «La Transformación de la Filosofía», en: Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía, t.1, 1985, Taurus Ediciones, Madrid, pp.9-72 [Transformation der Philosophie, v.1, 1973, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., p.9-76].

¹¹⁹ El texto que aquí consultamos es una versión abreviada publicada en: Habermas J., La Lógica de las Ciencias Sociales, 1990 (2a. ed.) Edit. Tecnos, Barcelona, pp.21-44 [Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp.15-44].

reinterpretación de Marx como para su futura «Teoría de la Acción Comunicativa», a saber, el concepto de «totalidad», la noción de «sistema», la «hermenéutica», la «pragmática» y los «intereses rectores el conocimiento». Veamos como Habermas aborda aquí cada uno de ellos en relación a la crítica del método del reduccionismo óntico para comprender posteriormente sus influencias en el giro lingüístico de la «Teoría Crítica».

Habermas inicia su texto sobre la controversia de Adorno con Popper abordando precisamente la ajenidad que representa la categoría hegeliana de «totalidad» para la jerga empírico-analítica de la ciencia social de corte científicista (o positivista). Categoría que, a juicio del joven Habermas, "trasciende sin duda los límites de la lógica formal" y "en cuyo reino de sombras la dialéctica misma no puede aparecer como otra cosa que como una quimera"¹²⁰. Habermas tratará, pues, de hacer intelegible la categoría de «totalidad» más no de manera positiva sino más bien negativamente, esto es, definiéndola en contraposición con la categoría analítica que aparentemente más se le asemeja y que, por lo mismo, es preciso evitar el error de confundirla con ella como es el caso de la categoría empírico-analítica de «sistema», ya que:

"La diferencia entre sistema y totalidad en el sentido indicado no puede designarse directamente; pues en el lenguaje de la lógica formal quedaría disuelta, y en el lenguaje de la dialéctica tendría que ser superada y suprimida [aufgehoben werden müssen]."¹²¹

Con esta definición negativa de la categoría de «totalidad» Habermas tratará de lograr dos objetivos: por una parte demostrar la inconmesurabilidad de la categoría de «totalidad» para el juego de lenguaje filosófico hegemónico en la teoría analítica de la ciencia y, por otro lado, demostrar la imperiosa necesidad de complementar (o de

¹²⁰ Ibid., p.21;p.15
¹²¹ Ibid., p.22;p.16

subsumir) la teoría analítica de la ciencia con (o bajo) la dimensión dialéctica con miras a una metodología específica de las ciencias sociales. Para ello Habermas confronta el "uso operacional del concepto de sistema" con el "concepto dialéctico de totalidad" (2.3.1.1.).

2.3.1.1. EL USO OPERACIONAL DEL CONCEPTO DE «SISTEMA» Y EL CONCEPTO DIALECTICO DE «TOTALIDAD».

Habermas coteja la categoría de «sistema» con el de «totalidad» enfocándose en cuatro distinciones fundamentales a partir de la relación teoría-objeto [Theorie und Gegenstand] ya planteada por Adorno, a saber, la relación teoría-experiencia [Theorie und Erfahrung], la relación teoría-historia [Theorie und Geschichte] y la relación-teoría-práctica [Theorie und Praxis]. Veamos brevemente cada una de ellas y reconstruyamos el pasaje hacia el proyecto de una «teoría crítica» en términos de la filosofía del lenguaje.

La primera de estas distinciones reside en el grado de enajenación de la teoría (y del sujeto mismo) en relación al objeto de estudio que suponen los preceptos de las metodologías empírico-analíticas como la categoría de sistema a diferencia de la categoría dialéctica de totalidad. Ya que desde una perspectiva estrictamente empírico-analítica:

"El concepto de sistema mismo permanece tan externo [äußerlich] al ámbito de experiencia analizado como las proposiciones teóricas que lo explicitan (...) De ahí que la teoría analítica de la ciencia pueda también insistir en el programa de una ciencia unificada: una concordancia fáctica entre las hipótesis legaliformes deducidas y las regularidades empíricas es un principio contingente y permanece como tal externa a la teoría."¹²²

En tanto que la teoría de la dialéctica de la sociedad:

"Pone en tela de juicio que la ciencia, en relación con el mundo creado por los hombres, pueda proceder con la misma indiferencia con que

tanto éxito lo han hecho las ciencias naturales exactas."123

La teoría dialéctica como teoría crítica de la sociedad relativiza -tal y como vimos en 2.2.3.- la tajante separación de la relación teoría-objeto para lograr concebir que el sujeto está inmerso en la totalidad social de la que éste pretende dar cuenta, de tal modo que ni él es independiente del objeto que pretende conocer, ni la sociedad posee una autonomía absoluta con respecto a su actividad teórica y práctica individual. Si bien es posible concebir a la sociedad como un objeto autónomo de modo que "las relaciones institucionalmente cosificadas [die institutionell verdinglichten Beziehungen] quedan recogidas como otras tantas regularidades empíricas en los retículos de estos modelos empíricos"124, tan pronto y el interés cognoscitivo "apunta más allá de la dominación de la naturaleza, es decir, más allá de la manipulación de ámbitos naturales o cuasinaturales, la indiferencia del sistema frente a su ámbito de aplicación se trueca en una falsificación [Verfälschung] del objeto"125. Falsificación de la cual el objeto mismo cobra venganza cuando el sujeto "queda apresado precisamente por las coacciones de la esfera que trata de analizar"126. Si el sujeto, en cambio, busca liberarse de la coacción de su actividad social cosificada (nótese aquí el papel del interés emancipativo propio de la «Teoría Crítica» que mencionamos en 2.2.3), ello sólo le será posible "en la medida en que entienda el plexo de la vida social como una totalidad que determina incluso la investigación misma"127. Para romper con ese "círculo" en el cual el sujeto enajenado del mundo social falsifica su objeto al otorgarle una objetividad autónoma y, por ende, cae preso de las estructuras cosificadas de las que, en

123 Ibid., p. 23, p. 17
 124 Ibid., p. 23, p. 17
 125 Ibid., p. 23, p. 18
 126 Ibid., p. 23, p. 18
 127 Ibid., p. 23, p. 18

principio, tenía que dar cuenta como lo que son y no como le aparecen. Habermas afirma que es preciso "pensarlo dialécticamente partiendo de la hermenéutica natural del mundo de la vida social [die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt]"¹²⁸. De manera que:

"En lugar de un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, aquí hay que recurrir a una explicación hermenéutica del sentido. En lugar de una correspondencia biunívoca de símbolos y significados, aquí hemos de partir de categorías inicialmente preentendidas de forma confusa que van cobrando progresivamente determinación según el puesto que lleguen a ocupar en el desarrollo del todo."¹²⁹

La alternativa dialéctica que propone Habermas a una postura objetivante empírico-analítica es, pues, el recurso a la hermenéutica. Este punto es de gran importancia, pues si bien Adorno hacía un uso hermenéutico del concepto hegeliano de totalidad de manera implícita¹³⁰, es justo el joven Habermas quien poco a poco replantea a la «Teoría Crítica» en esos términos para ir sustituyendo paulatinamente la jerga hegeliana tradicional de la Escuela de Frankfurt. Una verdadera "transformación" de la «Teoría Crítica» que sin duda traerá consigo, como veremos más adelante, su «giro lingüístico», esto es, el replanteamiento de su "arquitectura" de términos del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje.

Una segunda relación derivada de la peculiar relación teoría-objeto que acabamos de analizar es la relación teoría-experiencia. Las ciencias experimentales aceptan como intersubjetivamente válida un tipo de experiencia sumamente restringida, a saber, únicamente "la observación controlada del comportamiento físico que en un campo aislado bajo circunstancias reconocibles pueda ser organizado por sujetos intercambiables a voluntad"¹³¹ que es, a su vez, requisito indispensable para que las hipótesis deducidas lógicamente

¹²⁸ Ibid., p.24;p.18

¹²⁹ Ibid., p.24;p.18-19

¹³⁰ Véase 2.2.1.

¹³¹ Ibid., p.24;p.19

sean también empíricamente válidas. Por el contrario, la teoría dialéctica de la sociedad no puede esperar a concordar meramente a posteriori con este tipo de experiencia pues la construcción de la teoría y la estructuración de los conceptos "han de estar cortadas de antemano al talle de un objeto preformado [vorgängig an einen präformierten Gegenstand sich anmessen müssen]"¹³². Ello se debe a que, según Habermas, la validez del planteamiento teórico que corresponde al proceso social global y dentro del cual la misma teoría se encuentra inmersa, no se remite meramente a la experiencia sino que...

"las ideas [Einsichten] de este tipo proceden en último término del fondo de una experiencia precientíficamente acumulada que todavía no ha eliminado de sí como elemento puramente subjetivo el cuerpo de resonancia que es el entorno social centrado en términos biográficos, es decir, la formación [Bildung] adquirida por el sujeto entero."¹³³

Esta "experiencia previa de la sociedad como totalidad [vorhängige Erfahrung der Gesellschaft]"¹³⁴ que Habermas retoma del concepto de «mundo de vida» de Schütz (quien a su vez lo desarrolla a partir de Dilthey y Husserl) guía la construcción teórica de la realidad social, construcción teórica que es, a su vez, susceptible de ser controlada a partir de nuevas experiencias. De esta manera, si bien la teoría dialéctica no "puede contradecir a la experiencia por restringida que esta sea" tampoco "está obligada a renunciar a todos los pensamientos que escapan a este control"¹³⁵. Por el contrario, el concepto de sistema de las ciencias analíticas dado su carácter operacional, parte del presupuesto de la imposibilidad de ser contrastado empíricamente ya que...

"por muchas que sean las hipótesis legaliformes y por comprobadas que hayan quedado, no bastarían en demostrar que la estructura de la sociedad satisface, en efecto el plexo funcional que analíti-

132 Ibid., p.24;p.19

133 Ibid., p.24;p.19-20

134 Ibid., p.25;p.20

135 Ibid., p.25;p.20

camente se presupone como marco de covariaciones posibles."¹³⁶

Una tercera relación determinada a partir de la relación teoría-experiencia que acabamos de revisar, es la relación entre teoría e historia. Un proceder empírico-analítico no hace ninguna distinción entre el suceso histórico y el fenómeno natural en la medida en que se esfuerza "por comprobar las hipótesis legaliformes siempre del mismo modo"¹³⁷ con el fin de obtener pronósticos condicionados y explicaciones causales. En el caso de las ciencias históricas se aplican esos mismos criterios con la salvedad de que aquí se "combinan los medios lógicos para un interés cognoscitivo distinto", pues su finalidad no consiste en deducir y confirmar leyes universales sino más bien en "la explicación de sucesos individuales"¹³⁸. Para ello se presupone un conjunto de reglas psicológicas o sociológicas a partir de las cuales se infiere una causa hipotética que explique un suceso particular. Cuando el interés se torna hacia las "proposiciones hipotético-generales, a las leyes del comportamiento social hasta entonces simplemente presupuestas"¹³⁹, entonces el historiador deviene sociólogo y el análisis corresponde a una ciencia teórica. En estos términos no hay leyes sociales para Popper, ya que para éste "las leyes aplicables en las ciencias históricas tienen el mismo status que todas las demás leyes naturales"¹⁴⁰. Aquí hay una diferencia fundamental a tomar en cuenta. Según el joven Habermas, en la teoría dialéctica de la sociedad la noción de "ley" para el ámbito social es muy diferente de la que hacen uso las ciencias teóricas. Por una parte, la ley del movimiento histórico en su sentido dialéctico no posee una validez general en la medida en que no puede hacer abstracción del

136 Ibid., p. 25; p. 20

137 Ibid., p. 25; p. 21

138 Ibid., p. 26; p. 21

139 Ibid., p. 26; p. 22

140 Ibid., p. 27; p. 22

contexto específico de una época, sino por el contrario "no tiene más remedio que afirmar la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad"¹⁴¹. Pero por otro lado, su ámbito de validez -nos dice Habermas- es más amplio...

"porque no aprehende las relaciones ubicuitarias de esta o aquella función y de contextos aislados, sino aquellas relaciones fundamentales de dependencia por las que un mundo social de la vida [soziale Lebenswelt], una situación histórica en conjunto, queda determinada precisamente como totalidad y trabada en todos sus momentos (...)." ¹⁴²

Es decir, una vez que el "sentido" del mundo social de la vida históricamente contingente ha sido correctamente interpretado, puede subsumirse bajo dicha totalidad todos los momentos aislados y aparentemente inconexos que la constituyen como un todo. Otra característica fundamental de las "legalidades históricas [historische Gesetzmäßigkeiten]" en su sentido dialéctico además de su carácter no universal sino específico de un mundo social de vida determinado, es el carácter de su no necesidad en el sentido de las leyes naturales. Ya que dichas legalidades "designan movimientos que se imponen tendencialmente, mediados por la conciencia de los sujetos agentes" y al mismo tiempo "pretenden expresar el sentido objetivo de un plexo de vida histórico"¹⁴³. Para ello resulta aquí determinante "la comprensión del sentido [Sinnverständnis]" por lo que es preciso que la teoría dialéctica de la sociedad proceda en términos hermenéuticos:

"Pues la teoría dialéctica obtiene sus categorías partiendo de la conciencia que de la situación tienen los propios individuos agentes; en el espíritu objetivo de un mundo social de la vida se articula el sentido de que parte la interpretación sociológica, y, por cierto, en términos identificantes a la vez que críticos."¹⁴⁴

141 Ibid., p.27;p.22

142 Ibid., p.27;p.23

143 Ibid., p.27;p.23

144 Ibid., p.28;p.24

La tarea de la hermenéutica es aquí, pues, doble; por un lado no se queda atrapada en el sentido particular con que los actores singulares interpretan "su" mundo de vida sino que trata de comprender "el sentido" de ese mundo de vida en las tradiciones culturales vigentes, esto es, busca identificar el espíritu objetivo imperante en esa sociedad. De otra parte, en el trayecto recorrido de la inicial comprensión subjetiva del sentido a la comprensión objetiva, la hermenéutica "tiene también que dar cuenta del momento de cosificación [Verdinglichung] que es el que exclusivamente tienen a la vista los procedimientos objetivantes"¹⁴⁵. La dialéctica comprende de esta manera tanto el carácter subjetivo como el objetivo de la sociedad sin darle preeminencia a ninguno de los dos, pues de lo contrario caería en el peligro o del objetivismo de la teoría empírico-analítica que analiza las relaciones entre individuos como relaciones entre cosas o del subjetivismo que se limita a la comprensión teñida de ideología de la conciencia particular que los agentes tienen de su propia situación. Esta capacidad de la dialéctica para captar el desarrollo del momento subjetivo al objetivo de la comprensión, de modo que al rebasar el sentido subjetivo de sujetos e instituciones logra medirlos por lo que "realmente son", permite que la teoría dialéctica de la sociedad sea, a su vez, una teoría crítica, pues, ésta..

"consigue acceso a la totalidad histórica de un plexo social, cuyo concepto es incluso capaz de descifrar a la coacción subjetivamente sin sentido de las relaciones que ejercen sobre los individuos en términos cuasinaturales como fragmentos de un plexo objetivo de sentido, sometiéndolas por lo tanto a crítica (...)." ¹⁴⁶

¹⁴⁵ Ibid., p.28;p.24

¹⁴⁶ He alterado aquí ligeramente la sintaxis de la excelente traducción de Manuel Jiménez Redondo para que resultara más inteligible la cita. El texto original en alemán dice así: "Dadurch erschließt sie sich die geschichtliche Totalität eines sozialen Zusammenhangs, dessen Begriff noch den subjektiv sinnlosen Zwang der auf die Individuen naturwuchsig zurückschlagen Verhältnisse als die Fragmente eines objektiven Sinnzusammenhangs entschlüsselt -und dadurch kritisiert." Ibid., p.28;p.24.

Así, la distancia entre historia y teoría se elimina en la medida en que la explicación histórica mediada por la dimensión hermenéutica desde una perspectiva dialéctica, ya no se contenta con "la rememoración contemplativa de horizontes de sentido [Sinnhorizonte] pertenecientes al pasado"¹⁴⁷. Sino que la teoría dialéctica, a diferencia del proceder estrictamente histórico o estrictamente hermenéutico, rescata la dimensión subjetiva del método comprensivo y lo combina críticamente con la dimensión objetiva de la ciencia causal-analítica para lograr que la historia devenga teoría "en términos de comprensión objetiva del sentido [objektiv sinnverstehend]"¹⁴⁸ capaz de revelarnos en lo que respecta a la sociedad vigente las "tendencias de su evolución histórica [Tendenzen ihrer geschichtlichen Entwicklung]"¹⁴⁹ únicamente a la luz de una sociedad nueva.

Evidentemente, la relación teoría-historia que acabamos de exponer trae consigo importantes consecuencias para la relación teoría-praxis, relación que, como veremos a continuación, es la más fundamental desde el punto de vista del objetivo teórico que aquí perseguimos, esto es, dar cuenta del «giro lingüístico» de la «Teoría Crítica».

Por un lado, una historia concebida en términos de estricta ciencia experimental y, por lo tanto, limitada a la "explicación causal de sucesos individuales" (como era el caso de la lógica de la situación propuesta por Popper que vimos en 2.1.3) tiene para Habermas "sólo directamente un valor retrospectivo"¹⁵⁰. En este sentido resultan ser mucho más relevantes las hipótesis legaliformes contrastadas empíricamente ya que estas pueden "traducirse en recomendaciones técnicas para una elección racional con arreglo a fines de los medios [zweckrationale

147 Ibid., p.29;p.25
 148 Ibid., p.29;p.25
 149 Ibid., p.29;p.25
 150 Ibid., p.29;p.25

Mittelwahl]"¹⁵¹ una vez que tales fines han sido dados como es el caso de la administración racional. Sin embargo, el alcance de su validez queda restringido a condiciones abstraídas de su contexto histórico específico, razón por la cual..

"el radio de las técnicas sociales se restringe a relaciones parciales entre magnitudes aislables; los contextos de mayor complejidad, con interdependencias intrincadas escapan a los intentos de control científico, y por supuesto, que también a los sistemas sociales en conjunto."¹⁵²

Aquí se trata precisamente de la preeminencia del -así denominado por Apel hacia 1957- "método del reduccionismo óntico [Methode der ontischen Reduktion]"¹⁵³ en las ciencias sociales y al cual dedicaremos la siguiente sección (2.3.1.2.) con la finalidad de esclarecer el trasfondo filosófico que subyace a la relación teoría-praxis propuesta por el joven Habermas (y cuyo examen retomaremos en 2.3.2.).

2.3.1.2. CRITICA DE APEL AL «METODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO» EN LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE Y LA «TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA».

Como bien sabemos tanto Habermas como Apel fueron discípulos de Rothacker en Bonn, heredero de la tradición filosófica de Dilthey y de la escuela historicista del siglo XIX. Junto con él efectuaron una lectura de Heidegger en términos de la teoría del conocimiento antropológico¹⁵⁴ cuya influencia, como veremos más adelante, es notable en la

¹⁵¹ Ibid., p.29;p.26

¹⁵² Ibid., p.30;p.26

¹⁵³ Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía [Die Transformation der Philosophie], t.1, op.cit.,p.75 y ss.;

p.79 y ss.

¹⁵⁴ Véase «Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas» (1991) de K.-O. Apel transcrita por mí en: Dussel E. (ed.), Diálogo filosófico Norte-Sur (debate en torno a la "Ética del discurso" de Karl-Otto Apel desde América Latina) por publicar próximamente en Siglo XXI (en coedición con la UAM-Iztapalapa).

crítica al positivismo del joven Habermas que examinamos y quien sin duda no sólo comparte sino que además hace uso implícito de la crítica al reduccionismo óntico que, a partir de su trabajo sobre Heidegger con Rothacker, Apel ya había formulado hacia 1957. A continuación expondremos brevemente en qué consiste dicha crítica de Apel para volver posteriormente a Habermas y estar en condiciones de reformular con precisión la relación de teoría y praxis con el giro lingüístico de la Escuela de Frankfurt.

El "impulso metódico de carácter heurístico" de todo el primer tomo de «La Transformación de la Filosofía»¹⁵⁵ de inspiración fundamentalmente heideggeriana, se encuentra constituido "por la confrontación entre la hermenéutica del ser y la crítica analítico-lingüística del sentido"¹⁵⁶. En la primera parte de esta obra titulada «Lenguaje y apertura del Mundo [Sprache und Welterschliessung]»¹⁵⁷ Apel critica, desde la posición fenomenológico-hermeneútica de la filosofía de Heidegger (de ahí el título de "la apertura del mundo"), las limitaciones de la filosofía del lenguaje (de origen anglosajón) al partir de presupuestos metodológicos afines a los de las ciencias empírico-analíticas. Por otro lado, Apel se empeña en poner de manifiesto las nuevas dificultades y sus respectivas superaciones de la filosofía del lenguaje (como es el caso de la pragmática) que la llevan, casi por medio de su propio desarrollo (semiótica de Morris y los juegos del lenguaje de Wittgenstein), a coincidir en puntos centrales con grandes representantes de la filosofía continental como lo es Heidegger. Si quisieramos expresar la tesis fundamental que permea en toda esta primera parte de «La Transformación de la Filosofía» de manera sintética, podríamos muy bien resumirla brevemente en la siguiente afirmación del mismo Apel:

155 Con el subtítulo de "Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica" en: Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía [Transformation der Philosophie], v.1, op.cit.

156 ibid., p.7;p.8

157 ibid., pp.75-214;pp.77-221

"el «ser [Sein]» no es posible reducirlo al «ente [Seiendes]»; el «mundo [Welt]» a «lo que se presenta intramundaneamente [innerweltlich Vor-kommendes]» y el «sentido [Sinn]», o la «esencia [Wesen]», a los «hechos [Tatsachen]» (como tampoco la operación inversa, resistirse a la cual era lo propio del positivismo frente al idealismo alemán)." 158

Con esta tesis, que si bien es profundamente heideggeriana, Apel -al igual que Habermas¹⁵⁹- no niega los méritos de la metodología empírico-analítica (esto es, limitada al estudio de los entes) pero siempre y cuando no haga coextensivos su presupuestos a las ciencias del espíritu (como es el caso de la literatura), es decir, éstas últimas no pueden ser estudiadas de "modo analítico-causal" sino que requieren ser examinadas (o más bien comprendidas) desde la pregunta filosófica por "el ser" o "el sentido del mundo", de ahí que se plantee, precisamente, el papel del lenguaje no como mera representación de una realidad factual, sino como medio -por y desde donde- se efectúa la apertura del mundo (desde donde el ser se despliega), concepción propia de la perspectiva fenomenológico - hermenéutica de Heidegger. Examinémos brevemente, pues, los cuatro primeros ensayos de que se compone la primera parte de la «Transformación de la Filosofía» titulada «Lenguaje y Apertura del mundo» donde Apel critica la filosofía analítica desde Heidegger, a partir de la tesis general ya mencionada según la cual:

158 Ibid., p.83;p.87

159 Al respecto estamos de acuerdo con Holub para quien: "in this regard Habermas is willing to concede more validity to positivist procedures than Popper. The reason for this difference has to do with their respective demands on research models. Whereareas Popper must refute positivism because it cannot supply a universally valid procedure for all sciences, Habermas, by limiting the competence of empirical-analytical research to a particular type of knowledge derived from a particular interest, cann affirm its significance for one aspect of human endeavor. Empirism, Habermas argues, establishes an area of validity by making assumptions concerning experience, testing and facts. If we step outside these assumptions and criticize them then we will see their limitations, but if we work inside them they retain a restricted validity." En: Holub R.C., Jürgen Habermas, Critic in the Public Sphere, 1991, Routledge, London-New York, p.42-43.

"El ser no hay que reducirlo al ente, ni el mundo a los objetos que se presentan intramundaneamente."
160

2.3.1.2.1. CRITICA HERMENEUTICO-FENOMENOLOGICA AL METODO DEL REDUCCIONISMO ONTICO EN LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE.

En «Las dos fases de la Fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad»¹⁶¹ escrito en 1955-57, Apel examina la evolución de la fenomenología desde su surgimiento como antítesis al reduccionismo óntico en el que finalmente caía el psicologismo y el historicismo del siglo XIX, hasta su síntesis en una fenomenología que no hiciera abstracción (como el primer Husserl) de los cambios evolutivos históricos (Heidegger), así como de sus repercusiones en las concepciones del lenguaje y la literatura, cuyo estudio filosófico resulta sumamente encubridor a la luz del reduccionismo óntico y de la fenomenología clásica, siendo tal develamiento realmente posible a la luz de una fenomenología - hermeneútica como es la de Heidegger. La tendencia que reinaba en las posturas científicas del siglo XIX en relación a los "fenómenos del espíritu, como al lenguaje y la literatura, el arte, la religión, la filosofía derecho puede concebirse (...) como tendencia a la reducción óntica"¹⁶². La cual consiste en la "explicación fáctica de un ente por otro ente"¹⁶³ propia del método analítico-causal de la ciencia natural, esto es:

"Para poder establecer algo como un medio para un fin, tengo que concebir el fin en su eventual consecución en el tiempo como efecto causal de un hecho que me es ya conocido, es decir, tengo que buscar dondequiera el modo de reducir un ente a otro ente."¹⁶⁴

160 Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía [Transformation der Philosophie], op.cit., p.89;p.94.

161 Ibid., pp.75-100;p.79-105

162 Ibid., p.76;p.80

163 Ibid., p.76;p.80

164 Ibid., p.76;p.80

Bajo este ambiente positivista regido por la reducción analítica-causal, incluso concepciones de lenguaje y de la literatura que no perdieron contacto con el idealismo alemán (y por ende con la "vieja exigencia idealista de comprender el mundo del espíritu desde sí mismo"¹⁶⁵ como son las de Steinhal, H. Paul, Dilthey, quienes opusieron "el «comprender» como método de las ciencias del espíritu al «explicar» científico natural"¹⁶⁶), odedecieron a la tendencia reduccionista de la ciencia moderna tanto en el psicologismo como el historicismo, pues reducen como Spengler -por medio de la "categoría romántica de expresión"- "todos los complejos de significado que constituyen nuestro mundo a fenómenos de una realidad psíquica o biótica subyacente"¹⁶⁷. Y, dado que el siglo XIX sólo conocía lo físico y lo psíquico como formas de la realidad que se transcurren en el tiempo, entonces «nuestro mundo» era reducido a lo psíquico como "un proceso analítico causal dentro del tiempo"¹⁶⁸. Lo paradójico de tal reducción, vía relación analítico-causal, de la "sustancia del mundo a realidad psicofísica"¹⁶⁹, es que, desde una perspectiva fenomenológica, "todo cuanto es explicable conforme a la imagen del mundo de la realidad psicofísica, esto es, de la ciencia natural exacta, no es, por otra parte, un factum, sino un contenido del mundo"¹⁷⁰, lo que significa que aquello que se puede interpretar de los acontecimientos calculados (pese a que suceden con independencia del conocimiento humano) "tiene que volver a establecerse en el horizonte de mundo abierto por el lenguaje, el mundo en que fue primeramente descubierto el fenómeno que, como tal, dio iniciativa a la explicación exacta"¹⁷¹. Y aquí salta a la vista la conexión hermeneútica

165 Ibid., p. 78-79; p. 82-83

166 Ibid., p. 79; p. 83

167 Ibid., p. 80; p. 84

168 Ibid., p. 80; p. 85

169 Ibid., p. 82; p. 86

170 Ibid., p. 82; p. 86

171 Ibid., p. 82; p. 86

entre «mundo» y lenguaje, esto es, el lenguaje como medio por el cual el horizonte de comprensión del mundo es abierto, pues, por más que se reduzca el «mundo» "como suma de los contenidos de sentido concebibles a lo real psíquico"¹⁷², al mismo tiempo "también la realidad psíquica es un contenido de sentido" que sólo puede presentarse como tal "en un mundo constituido conforme al sentido"¹⁷³, ya que si sólo se mantiene lo real psicofísico -que es lo que existe intramundaneamente- entonces tampoco éste mismo puede sostenerse, "puesto que no será posible hallarlo a la luz de una estructura de sentido constitutiva del mundo"¹⁷⁴. En un ejemplo del mismo Apel...

"si el lenguaje no fuera otra cosa que el fenómeno del habla dentro del tiempo, el mismo fenómeno del habla no se podría descubrir ni como fenómeno del habla ni como fenómeno en general. Este tiene que constituirse como fenómeno del habla en un mundo iluminado por el lenguaje."¹⁷⁵

Esto es, para que algo se nos presente como fenómeno, es preciso que sea iluminado por y en el lenguaje a la luz de una estructura de sentido constitutiva del mundo: tiene que tener «sentido», pues, para mil «mundo». Lo mismo sucede en relación a la literatura, pues, si ésta ha de ser explicada como mera expresión de vivencias psíquicas, resulta, entonces, que la misma «vivencia psíquica» (en su ser así, esencia) ya es en sí misma literatura o algo iluminado por el lenguaje gracias a que tiene sentido como tal en el mundo. La antítesis a la tesis del reduccionismo óntico provendrá de la fenomenología de Husserl, quien pondrá "las bases de una concepción del lenguaje con una totalidad hecha de significaciones y distinta de los actos psíquicos del habla"¹⁷⁶, más sin embargo, dicha totalidad del lenguaje resultó, dado su carácter anti-relativista platónico, independiente de todo cambio evolutivo y por lo

172 Ibid., p.82;p.86

173 Ibid., p.82;p.86-87

174 Ibid., p.82;p.87

175 Ibid., p.83;p.87

176 Ibid., p.83;p.88

tanto, ahistórico. Esta primera fase de la fenomenología dió pie al estudio de la obra literaria no sólo como algo "condicionado por la corriente de los tiempos" sino como algo "con carácter absoluto, antes de toda explicación"¹⁷⁷ como un mundo en sí.

La segunda fase de la fenomenología, que corresponde a Heidegger, se encargará de "hacer justicia al ser relativo al lenguaje y a la literatura, a su entretrejimiento con la cultura"¹⁷⁸ sin recaer a la tendencia del reduccionismo óntico. En esta fase, síntesis de las dos anteriores (el reduccionismo y la primera fase de la fenomenología) la autonomía del lenguaje y la literatura, no pueden ser reducidas a la de los entes, sino que deben ser concebidas tal y como se experimentan por sus referencias mismas, se tratará, pues, no del estudio del "ente en su presencia fáctica, sino del ser del ente"¹⁷⁹. Heidegger "criticará ahora justamente la concepción platónica del ser como raíz de la metafísica, lo que quiere decir de toda objetivación del ser [aller Vergegenständlichung des Seins]"¹⁸⁰; el ser del ente no debe concebirse como un reino de ideas o esencias, o reino del ser ideal, pero tampoco como un acontecimiento intramundano como lo hicieron los positivistas, sino como "el «mundo» que se abre como horizonte o el «tiempo» mismo que se temporaliza extáticamente"¹⁸¹:

"El ser se despeja [lichtet sich] al mundo a la vez de modo temporal y espacial al adquirir en el «ser-ahí [Da-Sein]» del hombre una relación consigo mismo consistente en la autocomprensión en el poder-ser y como poder-ser. En el despejamiento [Lichtum] del ser corresponde a esta relación, del ser que cada hombre recibe desde el advenir [Zukunft] como el suyo propio, al hombre le hacen frente [begegnen] las cosas, los otros y él mismo."¹⁸²

177 Ibid., p. 85; p. 89

178 Ibid., p. 88; p. 93

179 Ibid., p. 88; p. 93

180 Ibid., p. 89; p. 94

181 Ibid., p. 90; p. 95

182 Ibid., p. 91; p. 96

De este modo, según Apel la relación entre ser y ente es dialéctica ya que sin la existencia fáctica del hombre el ser no puede despejarse al mundo, pero, por otro lado, "el hombre mismo se encuentra ya él mismo en el claro de la comprensión del ser [im Lichte des Seinsverständnisses]"¹⁸³. La relación análoga en la percepción es, a juicio de Apel, la siguiente:

"ningún ente puede en absoluto hacernos frente como factum que no haya sido comprendido «como algo», es decir, a priori y en su ser; y a la inversa: el ser universal (que cada uno tiene que ser como suyo) como tal, sólo puede despejarse [lichten] con ocasión de hacernos frente un ente [Seienden] de modo fáctico como ser-así [Sosein] (o esencia)." ¹⁸⁴

O dicho por Apel de "modo existencial":

"todo ente, para poder hacer frente en general, tiene que ser capaz de introducir en el «proyecto del mundo» la perspectiva existencial de un ser humano definida en una «conformidad» [Bewandtnis] o «significatividad» [Bedeutsamkeit]. Y también a la inversa, todo ente que me hace frente de modo fáctico puede proporcionarme, por decirlo así, monádicamente una perspectiva desde la que contemplar la totalidad del mundo; en todo ente que me hace frente de un modo esencial -es decir, en el caso de una verdadera para «percepción» («Wahrnehmung») auténtica-, tiene que fundarse nuevamente mi mundo, y a partir de él el proyecto de mi «ser en el mundo» (mi actitud, mi estilo de vida). Este «círculo hermenéutico» -el equivalente gnoseológico de la «diferencia ontológica»- es imposible de romper, y es el «acontecer fundamental [Grundgeschehen] en el que acontece para nosotros la «verdad»." ¹⁸⁵

El primer momento dialéctico corresponde al punto de vista óptico (o afección sensible), en el cual algo aparece como algo a la luz de mi mundo. Mientras que el segundo momento corresponde a la comprensión del ser, esto es, al despejamiento del ser en un contenido esencial general. Este segundo momento es el momento sistemático del lenguaje que no presupone un reino firmemente estructurado de significaciones ideales del que solamente uno participa, sino que «lo universal» (el sentido del ser) adquiere la

183 Ibid., p.91;p.96
184 Ibid., p.91;p.96
185 Ibid., p.91;p.96

forma de una estructura de significación antes que nada en y por medio del lenguaje, de modo que siempre que el hombre accede desde sus referencias vitales a la comprensión de un ente en su esencia, el ser ya se ha instalado en la «casa de un lenguaje». En este sentido, según Apel, Heidegger hace alusión al lenguaje como "«casa» del ser o como el «advenimiento despejador-velador del ser [lichtend-verbergenden Ankunft des Seins]"¹⁸⁶, entendiéndolo al lenguaje como..

"totalidad en la que se articula el ser que, en las referencias del «ser» histórico en el mundo propio del hombre, se despeja en su contenido esencial [Die Sprache gilt Heidegger als Artikulationsgefüge des Seins, das sich in den Bezügen des geschichtlichen in-der-Welt Seins des Menschen zur seiner Wesensfülle lichtet]."¹⁸⁷

En otras palabras, el lenguaje no "es" como el ente que se presenta intramundaneamente, sino que más bien "se «temporaliza» como el ser mismo" y es, en este sentido, como "pertenece al ser y a su historia"¹⁸⁸. En la literatura, por ejemplo, el despejamiento del ser acontece por el lenguaje y en el lenguaje de un modo expreso, por ello Heidegger la llama «fundación lingüística del ser [worthafte Stiftung des Seins]"¹⁸⁹:

"En el despejamiento [Lichtung] del ser al mundo que acontece por medio de la obra misma encuentra Heidegger aquél todo abarcador que es el ámbito al que pertenece la obra, que de ningún modo le sería extraño ni distinto, y al que podría ser reducida. Es ella misma, la obra, la que primeramente abre ese ámbito."¹⁹⁰

Si la obra fuera concebida ónticamente, no serán comprendidas las referencias vitales al hombre, a la historia y a la naturaleza en las que se mantiene la obra al erigir su propio mundo. La obra literaria es, pues, "una estructura hecha de significaciones [Bedeutungsgefüge], o no

186 Ibid., p.92;p.97

187 Ibid., p.92;p.97

188 Ibid., p.92;p.97-98

189 Ibid., p.93;p.98

190 Ibid., p.95;p.100

es nada¹⁹¹. La obra de literatura es en verdad real, no cuando se le considera como mero catalizador de estados anímicos ni cuando es considerada un objeto de la abstracción científica (en los que se intenta enjuiciar el estilo y valor estéticos sin antes haber «comprendido», es decir, "sin haber dejado primero regir al «mundo» de la obra¹⁹²), sino cuando..

"nos ponemos ante ella, es decir, nos atenemos intencionalmente a la obra desde nuestro propio y actual mundo de la experiencia, de manera que surja el mundo propio de esa obra literaria y entre en debate con el mundo previamente conocido y reconocido; cuando ese debate no se distorsione de modo subjetivista o se rehuya en favor de lo deseado, lo acostumbrado y lo conocido, ni se interrumpa por la reflexión estética, sino que se sostenga y se dirima. Cuando esto acontece, entonces acontece a la vez el ponerse-en obra- la verdad del ente. La obra literaria se mantiene entonces en sus referencias, en el mundo abierto por ella misma. De esta suerte surge de nuevo la realidad de lo real con el tiempo fundado de nuevo como tiempo histórico del mundo, y el hombre que la realiza -ya sea el autor que la crea, ya el lector que la conserva- en la misma medida se vuelve por medio de ella un hombre nuevo y distinto cuando, realizándola, le procura un ser concreto."¹⁹³

La obra literaria es, así, «histórica», no porque sea reducida a algo condicionado sucedido en el tiempo, sino que en ella y por ella "se «temporaliza» el ser absoluto desde su condición de advenidero (Zukunftigkeit) siendo así fundador de historia -al aparecerse de nuevo su mundo a una humanidad determinada¹⁹⁴. Si bien la intencionalidad de las expresiones literarias, son, desde el punto de vista óptico, una ficción, con respecto al ser del ente, la relación de fundación es la inversa: "aquí la función del ser que viene presupuesta como evidente en el llamado juicio de hecho se funda en el despejamiento del contenido esencial del ser-que acontece en la literatura"¹⁹⁵. La literatura por su libertad

191 Ibid., p. 95; p. 100
 192 Ibid., p. 95-96; p. 101
 193 Ibid., p. 96; p. 102
 194 Ibid., p. 97; p. 102
 195 Ibid., p. 97; p. 102

imaginativa, eleva el ser a la verdad, mientras que en lo fáctico...

"el porque del aquí y el ahora del ente a que va dirigido el interés práctico del hombre por la relación medio-fin, es lo que tienen en cuenta las ciencias empíricas, que por su naturaleza están destinadas al dominio técnico de lo que se presenta intramundaneamente y tienen por ello que fracasar cuando quieren «explicar» el ser - constituyente del mundo- de cualquier fenómeno."196

La obra literaria no "explica" un estado de cosas intramundano, sino que nos invita a "comprender" el mundo en el que el ser se despliega. Es decir, abre un mundo al introducirnos en un horizonte de comprensión nuevo dentro al que tenemos que atenernos si queremos "comprender" la obra, pero que, al mismo tiempo, pone en ejercicio o temporaliza diversos elementos ("prejuicios" diría Gadamer¹⁹⁷) del propio horizonte de comprensión, uniéndolos en aquello que Gadamer denomina como una "fusión de horizontes"¹⁹⁸. Razón por la cual "la obtención del horizonte de la interpretación es en realidad una fusión horizontal"¹⁹⁹, esto es, llegar a concebir el ser que se despliega en la obra literaria o comprenderla amplia y pone a prueba nuestro propio horizonte de comprensión haciendo con ello del lenguaje, en términos nuevamente de Gadamer, "el horizonte hermenéutico-ontológico"²⁰⁰, esto es, tal y como lo hemos visto con Apel, el medio en y desde el cual se "abre el mundo" .

196 Ibid., p.97;p.102

197 Gadamer H.-G., Verdad y Método, 1988, Ediciones Sígueme, Salamanca, p.344 y ss.

198 Al respecto nos dice Gadamer: "En realidad el horizonte del presente está proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios (...) Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»." En: Gadamer H.-G., Verdad y Método, op.cit., p.376-377.

199 Ibid., p.477.

200 Ibid., p.526 y ss.

2.3.1.2.2. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE Y LA TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA: CONVERGENCIA DE LA PRAGMATICA CON LA HERMENEUTICA.

Ahora pasemos a revisar la relación de la crítica hermenéutico-fenomenológica de la reducción óntica con el desarrollo posterior de la propia filosofía analítica.

En el ensayo de 1959 titulado «El Concepto Filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido»²⁰¹, Apel critica la noción de verdad de diversas concepciones filosóficas del lenguaje. Inicia por la concepción de la verdad propia del reduccionismo óntico (teoría de la verdad por correspondencia) fundada primero en la fonética, luego en los signos, teoría que a su vez se divide en aquella que hace énfasis en el "contenido" (o contrastación empírica) y que lingüísticamente corresponde a la semántica y en la concepción lógica de la verdad que hace incapié en la "forma" y cuyo equivalente lingüístico corresponde a la "sintaxis", para desembocar en una concepción de verdad más afin a la filosofía de carácter fenomenológico-hermenéutico como es la pragmática (que no hace abstracción de la forma y el contenido sino que los concibe como totalidad en el contenido vivencial del «mundo» que el lenguaje en su mismo "uso" abre, constituyendo así la condición de posibilidad de toda verdad). Sigamos de manera esquemática su argumentación.

Según Humboldt, nos dice Apel, a partir de la dependencia mutua entre el pensamiento y la palabra, resulta evidente que..

"las lenguas no son propiamente medios para representar la verdad ya conocida, sino en mayor medida para descubrir lo que antes era desconocida. Su diversidad no es la de los sonidos y los signos, sino una diversidad de visiones del mundo [Weltansichten]."202

201 Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía [Die Transformation der Philosophie], t.1, op.cit., pp.101-131; pp.106-137.

202 Ibid., p.101;p.106

A partir de esta tesis, Apel analiza las insuficiencias de las diversas concepciones lingüísticas tradicionales de la verdad que se fundamentan tanto en la fonética como en los signos, para pasar a la concepción de verdad también sumamente limitada de los enunciados bajo criterios tanto empíricos (semántica) como lógicos (sintaxis) hasta llegar finalmente a lo que todas estas teorías de la verdad necesariamente presuponen pero no cuestionan, a saber que..

"el problema gnoseológico-crítico de la verdad lingüística, como en toda verdad dogmática, no está en el aspecto lógico o en el aspecto empírico corroborable por todo el mundo y en todo el tiempo, sino en la dirección hermenéutica del «ser en el mundo» y su comprensión histórica. A ella no le concierne deshacer «errores», sino hacer conscientes los encubrimientos conformadores del destino que (...) van asociados a cada descubrimiento originario del mundo. Porque al hombre, su actuación corporal sobre la totalidad de lo existente (...) le fuerza siempre necesariamente a destacar un aspecto del ente y apartar [abdrängen] en la oscuridad -y hasta «reprimir» [verdrängen] en el sentido freudiano- otros aspectos posibles."203

En cuanto al examen de la relación del lenguaje con la verdad en la fonética de las palabras particulares o «conformidad» del conformarse del nombre «a las cosas -que se suponen conocidas- o a la «naturaleza»"204, Apel afirma que ésta se acaba en "la etimología especulativa" según la cual, se entiende "la forma fónica de las palabras como asimilación a lo que se muestra en la impresión sensible"205 en la que no sería posible aclarar "a qué se conforma fácticamente la forma fónica de las lenguas"206, sin presuponer "la forma interna del lenguaje o visión del mundo propia de una lengua"207, es decir...

"la naturaleza (para no hablar de la realidad específicamente espiritual) sólo puede hacerse frente y hacerse ella comprensible en el medio, siempre ya extendido y fijado lingüísticamente, de la cultura humana."208

203 Ibid., p.130;p.136

204 Ibid., p.104;p.109

205 Ibid., p.104;p.109

206 Ibid., p.104;p.109

207 Ibid., p.106;p.111

208 Ibid., p.106;p.111

En lo que respecta a la verdad lingüística como representación «conforme» de la realidad mediante signos, encontramos dos modos de verificabilidad: uno empírico y otro racional. Aquí la «conformidad» lingüística ya se busca en la univocidad del significar [Meinen] en el contexto de la interpretación del ente como «algo». Al respecto, nos dice Apel, ya Aristóteles mostró la dificultad filosófico-lingüística fundamental que encuentra esta idea de representación ya que, dada la desproporción entre el número finito de palabras y enunciados y el número infinito de cosas, tanto un enunciado como una palabra pueden tener diversos significados. Y este es el punto de partida de los escolásticos, quienes llevaron a cabo grandes intentos en la "verificación empírica de la conformidad del lenguaje vivo como representación de la realidad mediante signos"²⁰⁹. La crítica de Apel a esta posición, que descansa detrás de la problemática de los universales, es más o menos como sigue: el contenido mundano significado en un término, no puede ser comprendido mediante la explicación de su aparición fáctica a la conciencia por su causación proveniente del mundo exterior (que no es sino un reduccionismo óptico), pues la explicación en cuanto reducción causal del término (considerado como hecho) a otro hecho sería adecuada si ese término, en cuanto concepto perteneciente a la esfera del «sentido del mundo», no pudiera en absoluto ser vivenciado o comprendido por el hombre a través de un concepto universal. Y si tal concepto es vivenciado de esa manera, entonces no habría ninguna necesidad de explicación causal. Lo que significa que:

"la relación causal okhamiana del «signo natural» explica sin duda la «aparición aquí y ahora» del conceptus en la conciencia; mas para reparar en ese «hecho» como tal, y más aún para intentar su explicación en un determinado sentido, es necesario que esté ya supuesto el contenido mundano concebido en el conceptus. El problema de la verdad descubierta por el lenguaje no se halla, pues, resuelto en la verificación okhamiana de los

términos implicados en el juicio, sino más bien pasado por alto."210

Aquí nuevamente Apel vislumbra el asunto desde un horizonte filosófico hermenéutico-fenomenológico, pues presupone un concepto de verdad que no es el de «conformidad» del juicio a los hechos, ya que..

"para nosotros hay tantos hechos diferentes «en el mundo como horizontes del originario comprender algo como «algo», y sin la «verdad» de esos horizontes abiertos por el lenguaje no habría ninguna comprensión de la «pura factualidad» ni, por consiguiente «hechos»."211

Lo que tampoco significa negar la importancia de la verdad factual o reducirla a la "«verdad esencial» de los horizontes de comprensión abiertos por el lenguaje"212, pues ello equivaldría a "una reducción (idealista y ontologista) tan poco admisible como la reducción contraria (naturalista y positivista) de la verdad esencial a la factual"213, sino que (y aquí debemos poner atención en el intento de Apel por conciliar ambas tendencias pues en que en gran parte ahí reside su transformación de la filosofía) "la «verdadera» relación entre ambas dimensiones de la verdad"214 revelada por la hermenéutica es que todo "encuentro fáctico del hombre con hechos ónticos tiene ya lugar a la luz de una comprensión del ser anticipada en el lenguaje"215 y en la que...

"el poder de lo factual puede muy bien calificarse de constituyente de la verdad integrada en el contenido lingüístico, aunque no sin suponer ya ahí mismo el horizonte de comprensión (Verständnis-horizonte) propio del lenguaje como medio que acontece lo fáctico - incluso ahí donde ese medio se va transformando a través de la confrontación circular con lo fáctico."216

210	ibid., p. 111; p. 116-117
211	ibid., p. 111-112; p. 117
212	ibid., p. 112; p. 117
213	ibid., p. 112; p. 117
214	ibid., p. 112; p. 117
215	ibid., p. 112; p. 117
216	ibid., p. 113; p. 118

Por otro parte, la "verificación racional" del lenguaje propia del positivismo lógico basada en la "construcción logística del contenido como pura «estructura» intersubjetiva y universalmente válida"²¹⁸ también arroja luz sobre ciertos problemas claves de la semántica. Esta concepción de verdad que parte del supuesto de que el lenguaje "como medio intersubjetivo de entendimiento, no puede en absoluto comunicar «contenidos» intuitivamente significativos, sino exclusivamente estructuras"²¹⁷ da muy bien cuenta de hasta que punto la relativa univocidad del significado de las palabras del lenguaje natural puede depender de la estructura lingüística, en el sentido de que, para poder "hablar de contenidos del mundo de manera inequívoca, el contenido debe estar identificado de modo estructural, es decir, por sus relaciones con objetos y otros contenidos"²¹⁹. Sin embargo, si bien dicha "verificación racional" hace incapié en la comunicación intersubjetiva de la estructura, al mismo tiempo, hace que sus signos descriptivos se limiten a representar meras variables cuyo contenido es reservado a las vivencias privadas de la conciencia particular de los sujetos de la comunicación. Por el contrario y a diferencia de la verificación estrictamente semántica y de la estrictamente racional de los lenguajes artificiales, en el caso del lenguaje natural, la escisión entre estructura y contenido vivencial no es posible según Apel, ya que:

"Todas las experiencias hermeneúticas del hombre hablan en favor del hecho de que los contenidos vivenciales de los hombres se hacen más semejantes con un mejor entendimiento."²²⁰

El contenido vivencial del individuo, pues, no es inmediatamente indeterminado, sino que "se abre como contenido del mundo cuando es susceptible de ser mediado por

218 *ibid.*, p.115;p.120

217 *ibid.*, p.114;p.120

219 *ibid.*, p.115;p.121

220 *ibid.*, p.117;p.123

lo universal del sentido [Sinnallgemeine]²²¹, se trata, pues, de una realidad mediada por la «verbalización del mundo» propia del lenguaje materno. Mas, sin embargo, la estructura del lenguaje natural no puede comprenderse sin la mediación del contenido vivencial, es decir, "la vivencia individual del mundo y la comprensión, en el medium del sentido, del «espíritu objetivo» se implican mutuamente" en vista de que la semántica no puede ser reducida a la sintaxis, por lo menos, en el lenguaje natural. De esta manera, ambas formas de verificación, tanto la semántica como la lógica, no hacen "justicia al problema de la verdad tal y como se plantea en al apertura del mundo propia del lenguaje vivo"²²², ya que, al partir ambas de una armonía eterna estructural, siempre buscan la "medida de la conformidad en un ámbito a-histórico"²²³ pasando con ello desapercibida..

"de un modo metafísico la apertura concreta e histórica del sentido que se da en un mundo abierto por el lenguaje y en el cual el ente -incluyendo en su concepto lo que el mismo hombre es- nos hace frente como «algo» dentro de unos «contextos referenciales»."²²⁴

Y he aquí entonces una evolución filosófica en el mismo positivismo lógico (Carnap), quien partiendo del problema de la «sintaxis lógica», llegó al resultado de que "toda sintaxis de un lenguaje en uso implica una «semántica»"²²⁵ y que ésta a su vez, presuponia una "pragmática de los signos"²²⁶, es decir, "que en la realidad no hay puros «hechos en sí», sino sólo hechos descubiertos a la luz de su significatividad humana"²²⁷. Este punto es de vital importancia en relación al punto de convergencia entre el pragmatismo nortamericano (último refugio del positivismo) con la filosofía continental ya que, a juicio de Apel, el

221 Ibid., p. 118; p. 124
 222 Ibid., p. 119; p. 124
 223 Ibid., p. 119; p. 125
 224 Ibid., p. 119; p. 125
 225 Ibid., p. 120; p. 126
 226 Ibid., p. 120; p. 126
 227 Ibid., p. 120; p. 126

problema de la verdad en el lenguaje materno poco a poco llevó a la misma filosofía analítica a ir "más allá" de la "«conformidad» empírico-semántica o lógico-sintáctica de un «sistema de signos»²²⁸ y, al mismo tiempo, "más acá" de la concepción de verdad propia del paradigma hermenéutico-fenomenológico de Heidegger. Revisemos brevemente y de muy manera esquemática tal desarrollo en el seno de la filosofía analítica para llegar a punto de convergencia entre pragmática y hermenéutica que Apel denomina como el punto de partida de la transformación de la filosofía.

De acuerdo con Apel, el tránsito de la teoría del conocimiento al análisis del lenguaje ocurrido en la filosofía analítica en la primera mitad del siglo XX²²⁹ dió lugar a las tres dimensiones del lenguaje y de la semiótica, a saber, la «sintaxis» ("relación intralingüística de los signos entre sí"²³⁰, la «semántica» ("o relación de los signos con los hechos extralingüísticos designados"²³¹) y la «pragmática» (la relación de los signos con los hombres como usuarios del lenguaje²³². En «Lenguaje y Verdad en la situación actual de la filosofía» (texto de 1959)²³³ y luego de haber examinado la concepción "lógica" y "semántica" de verdad Apel llega al resultado (análogo al que arriba recién expusimos) de que...

"el problema del «significado lingüístico en modo alguno queda resuelto con la relación de los signos entre sí y con los hechos extralingüísticos; (...) en el sistema de reglas propio de la «sín-

228 Ibid., p.120;p.126

229 Tránsito motivado, según Apel, en primer lugar por el desarrollo de la lógica en conexión con la fundamentación de la matemática y el principio de verificación del «Círculo de Viena» (según el cual «el sentido de una proposición es el método de su verificación», esto es, la posibilidad lógica de ser verdadera o falsa, de manera que el problema de las proposiciones filosóficas no radicaría en sí en su "falsedad" sino mas bien en su "falta de sentido" debido al desconocimiento del uso "correcto" de la lógica de nuestro lenguaje. Y en segundo lugar, por el «método científico de confirmación [Bestätigungsmethode]» (que exige la constatación de los hechos lingüísticos con hechos observables).

230 Ibid., p.136;p.141

231 Ibid., p.136;p.141

232 Ibid., p.136;p.141

233 Ibid., pp.133-160;pp.138-166

taxis l3gica» y de la «semántica l3gica» no solamente hay que concebir un 3nico contenido de significado relativo al mundo capaz de decir algo al que usa el lenguaje.»²³⁴

Pues, tal y como ya habíamos visto anteriormente, la mera estructura l3gica no puede prescindir del contenido vivencial del lenguaje natural, a menos que se trate de un lenguaje artificial, y aún en ese caso se presupone necesariamente (como Wittgenstein sospecho) al primero como condición de posibilidad:

«la» l3gica de «el» lenguaje de ningún modo puede decidir a priori sobre la posible verificación y, por tanto, sobre el posible sentido de las proposiciones, sino que todo sentido y, por consiguiente toda verdad son relativos a las reglas que rigen la forma y la designación y que introducimos convencionalmente, esto es, relativos a cada lenguaje como sintáctico semántico.»²³⁵

Ya que todo lo que un sistema semántico contiene a priori -tal como las mismas reglas del significado y de la verdad- depende más del "metalenguaje desde el que se introducen las reglas mismas"²³⁶ que del sistema sintáctico y el "metalenguaje actualiter 3ltimo de toda jerarquía de lenguajes"²³⁷ es ni más ni menos que el "lenguaje corriente concreto"²³⁸. Aquello que, a juicio de Apel, ha pasado por alto el análisis de carácter estrictamente «sintáctico-semántico» del lenguaje, ha sido el elemento de la «expresión» de la vivencias, emociones y voliciones humanas -irreducibles al dominio psicológico-empírico propio del reduccionismo óntico- en tanto que factor constitutivo del significado intersubjetivo del lenguaje y gracias al cual, la información científica misma ha sido posible. Se trata, pues, de la pragmática de signos que se ocupa "de la relación de los signos con las personas que los utilizan, es decir, que los profieren o los comprenden"²³⁹. Y he aquí la

234 Ibid., p.142;p.147

235 Ibid., p.140;p.145

236 Ibid., p.141;p.146

237 Ibid., p.141;p.146

238 Ibid., p.141;p.146

239 Ibid., p.144;p.149

conexión entre la filosofía analítica y la filosofía continental, pues la pragmática converge en sus resultados con la hermenéutica fenomenológica, justo cuando advierte que...

"los hechos que designa el lenguaje no le son conocidos al hombre en su facticidad pura, sino que primeramente tienen que «emerger» a la luz de las palabras que expresan una relación con los intereses humanos vitales humanos."²⁴⁰

En este mismo sentido incluso el hecho que, en última instancia, contrasta una teoría, debe de estar ya predeterminado lingüísticamente a partir de una precomprensión del mundo ya interpretada. Tal es el caso de la pragmática de Morris, quien efectúa una "integración y concretización humanistas" de la construcción del lenguaje al referirla al uso que de éste hace el hombre²⁴¹, es decir, a la «conducta mediada por signos»²⁴², con el fin de otorgar a la relación sintáctica y semántica un auténtico sentido como "patrones de la verdad material en cuanto momentos mediadores de la conducta del hombre con respecto a su mundo en torno"²⁴³. Y aquí hay que entender nuevamente "mundo" en el sentido heideggeriano, pues, tal y como ya lo hemos dicho, la «conciencia en general» propia de la ciencia parte del "supuesto de una constitución prerreflexiva de la significatividad derivada del concreto «ser en el mundo»"²⁴⁴. Sin embargo, y pese a sus afinidades, existen importantes distinciones entre la pragmática de Morris y la hermenéutica del ser de Heidegger, ya que para este último -a diferencia de la pragmática- no concibe al lenguaje "como un sistema disponible objetivamente (...) como medium del conocimiento"²⁴⁵ sino que Heidegger enfatiza mas bien la "función apriórica de medium qu del lenguaje corriente para la precomprensión ontológica del mundo (lo que quiere decir

240 Ibid., p. 144; p. 149

241 Ibid., p. 151; p. 156

242 Ibid., p. 151; p. 156

243 Ibid., p. 151; p. 156

244 Ibid., p. 151; p. 157

245 Ibid., p. 158; p. 164

para el pensar históricamente esencial)"²⁴⁶. Con lo cual Heidegger que se sitúa de manera muy próxima al segundo Wittgenstein quien -según Apel- "esperaba encontrar el criterio de un pensamiento con sentido en el íntimo ajustamiento de la filosofía al uso del lenguaje nacido de la vida"²⁴⁷. Finalmente diremos -ya para concluir esta rápida revisión de la crítica apeliiana al método del reduccionismo óntico en la filosofía del lenguaje y su relación con la transformación de la filosofía- que el método de la reducción óntica del ser, al presuponer la estructura del mundo y la del lenguaje como unívocas, confía en dar cuenta del mundo fáctico e incluso del espiritual (sea dudando su dimensión como lo hace el escéptico o cosificándolo mediante procedimientos positivistas) de manera tan "in-mediata", que pasa por alto "la mediación de la interpretación del mundo presente en todo momento en el lenguaje corriente como metalenguaje último"²⁴⁸. Y volvemos a las tesis que hace converger la pragmática de Morris con la fenomenología-hermenéutica de Heidegger y es que incluso...

"la interpretación semántica de un cálculo formal en el sentido de un sistema lingüístico cognitivamente relevante -científico por ejemplo- presupone siempre una pragmática de los signos; esto es, un saber acerca de la interpretación de los signos del hombre en la situación del mundo en torno. La coordinación unívoca entre orden del mundo y orden de los signos sólo se consigue en la medida en que en que el mundo se encuentra ya (previamente) abierto como «algo dotado de significatividad para el hombre.»²⁴⁹

²⁴⁶ Ibid., p.158;p.164

²⁴⁷ Ibid., p.158;p.164

²⁴⁸ En el texto de 1960 titulado «Lenguaje y Orden: Análisis del lenguaje versus hermenéutica del lenguaje [Sprache und Ordnung: Sprachanalytisch versus Sprachhermeneutik]» (pp.161-189; pp.167-196), Ibid., p.165;p.171.

²⁴⁹ Ibid., p.165;p.171

2.3.2. CRITICA A LA «SOCIEDAD ABIERTA» COMO IDEOLOGIA TECNOCRATICA.

Luego del anterior paréntesis apeliano de toda la sección 2.3.1.2., contamos ahora con el trasfondo filosófico que nos permitirá comprender con claridad la crítica de Habermas a Popper y como ésta misma influyó, a su vez, en el «giro lingüístico» de la Escuela de Frankfurt y su respectiva crítica a Marx que expondremos en la tercera parte de nuestra investigación. En el siguiente apartado revisaremos dos críticas de Popper a diversos aspectos de la categoría de "totalidad" defendida por Adorno (que analizamos en 2.2), a saber, la crítica a la "ingeniería utópica" que pretende cambiar la sociedad en su totalidad a la luz de una sociedad ideal propia del "holismo historicista" (2.3.2.1) y, en segundo lugar, la crítica a la sociología del conocimiento (2.3.2.2.) -que reduce todo pensamiento moral y científica a meras concepciones ideológicas condicionadas por la totalidad histórica a la que pertenecen- desde el "racionalismo crítico", fundamento, a su vez, de la "sociedad abierta". Posteriormente (2.3.2.3.) examinaremos la crítica de Habermas al primado de la "neutralidad valorativa" de la ciencia, para descubrir en qué medida la «sociedad abierta» resulta legitimada en términos de una ideología tecnocrática.

2.3.2.1. «HOLISMO HISTORICISTA» Y «SOCIEDAD CERRADA».

Una de las consecuencias más importantes derivadas del "método del reduccionismo óntico" arriba expuesto, es la imposibilidad de determinar las condiciones de verdad de proposiciones "intencionales" o "de creencia", razón por la cual, éstas, o son o consideradas de manera escéptica por el Positivismo lógico como enunciados "sin sentido" o bien,

analizadas desde una perspectiva conductista²⁵⁰ a la luz del pragmatismo norteamericano. De este modo, proposiciones intencionales tales como "A cree que p" al no ser intersubjetivamente verificables en los mismos términos que las proposiciones científicas, esto es, haciendo relación al estado de cosas intramundano "p", fueron descartadas por el positivismo lógico como no-científicas, razón por la cual en la medida en que ciencias sociales como la psicología o la sociología se sirvieran de este tipo de proposiciones, tales disciplinas no contarían con el status de ciencia²⁵¹.

Lo mismo sucedía con respecto a las proposiciones no solo éticas y estéticas, sino también filosóficas, las cuales, al no ser susceptibles de asignárseles ningún valor de verdad a la luz de los criterios de verdad del reduccionismo óntico, también resultaron carentes de sentido, por ello afirma Apel:

"En su metodología, esta filosofía devendrá objetivista y fiscalista al quedar prendida en el concepto wittgensteniano del lenguaje unificado extensional. Pero no podrá reflexionar filosóficamente sobre su método, ya que ello sería, según Wittgenstein, metafísica sin sentido."²⁵²

De esta manera, es comprensible que Popper (no obstante su distancia con respecto al positivismo lógico) insista en la distinción tajante entre hechos y valores, separando el mundo fáctico regido por leyes naturales de las

²⁵⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de Braithwaite para quien la condición de verdad de la proposición «Yo creo en una de estas proposiciones p» depende de "la conjunción de dos proposiciones: 1) tengo presente p (...) y 2) tengo una disposición a actuar como si p fuera verdadera". En este sentido, la condición de verdad de la proposición «Creo que va a llover» dependería de la disposición a actuar como si fuera a llover, por ejemplo, llevar un paraguas y no si de hecho si lloverá o no. Véase, Braithwaite R.B., «La Naturaleza del creer», en: Griffiths (ed.), Conocimiento y Creencia, Fondo de Cultura Económica, Breviarios n.245, p.51 y ss.

²⁵¹ Al respecto véase «El desarrollo de la "filosofía analítica" del lenguaje y el problema de las "ciencias del espíritu" [Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geistwissenschaften"]» en: Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía, t.2, 1985, Taurus Ediciones, Madrid, p.27 y ss. [Transformation der Philosophie, v.2, 1973, (1988, 4a.ed.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., p.28 y ss.].

²⁵² Ibid., p.39;p.41

valoraciones normativas, en el sentido de que las primeras se encargan de describir "una uniformidad estricta e invariable que puede cumplirse en la naturaleza, en cuyo caso la ley es válida, o puede no cumplirse, en cuyo caso es falsa"²⁵³, mientras que en el caso de la ley normativa "sólo en sentido metafórico podría decirse que es "verdadera" o "falsa", puesto que no describe un hecho sino que expresa directivas para nuestra conducta"²⁵⁴. Para Popper el acatamiento de las leyes normativas, a diferencia de las naturales, dependen del arbitrio humano, razón por la cual, su observancia se basa, en última instancia, en un decisionismo irracional por obedecer esas reglas. De esta manera, dado que desde esta perspectiva resultaría imposible reducir las normas a hechos, Popper se inclina por sostener un "dualismo de hechos y decisiones" o "dualismo crítico"²⁵⁵ que parte del supuesto de que la "naturaleza no nos suministra ningún modelo, sino que se compone de una suma de hechos y uniformidades carentes de cualidades morales o inmorales"²⁵⁶, mientras que, en lo que respecta a las leyes normativas, somos nosotros mismos "quienes imponemos nuestros patrones a la naturaleza y quienes introducimos (...) la moral en el mundo natural, no obstante que formamos parte del mundo"²⁵⁷.

Ahora bien, el punto que más nos interesa de todo esto es que de ahí Popper derive que "la historia no tiene significado"²⁵⁸ en el mismo sentido que la naturaleza, esto es, en el sentido de que los hechos históricos tampoco poseen cualidades morales o inmorales en sí mismos. Sin embargo, no obstante que los hechos históricos no tengan "significado" en sí mismos -y en esta medida carezcan de

²⁵³ Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, 1982,

2a. r., Editorial Paidós, Barcelona, p.67.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.68

²⁵⁵ *Ibid.*, p.72

²⁵⁶ *Ibid.*, p.71

²⁵⁷ *Ibid.*, p.71

²⁵⁸ *Ibid.*, p.438

"fines"- nosotros "podemos dárselo"²⁵⁹, según Popper, "a través de nuestras decisiones"²⁶⁰.

Este es precisamente el argumento de base a la crítica popperiana de la "teoría moral historicista"²⁶¹ que Popper atribuye al marxismo "científico"²⁶² y que consiste en fundamentar una decisión moral determinada (tal como aceptar o no un sistema moral específico) en base a una "predicción científica" de la historia, esto es, en base a una "profecía histórica científica"²⁶³. Se trata, pues, de las consecuencias que en el ámbito de la ética trae consigo el determinismo económico (que veremos en 3.1.1.) propio del materialismo histórico ortodoxo²⁶⁴ que Popper sintetiza en el siguiente pasaje de la obra de Laurat «Marxism and Democracy»:

"Al fundar las aspiraciones de socialistas en una ley económica racional del desarrollo social, en lugar de justificarlo sobre un terreno moral, Marx y Engels proclamaron el socialismo como una necesidad histórica."²⁶⁵

En el sentido de esta cita, la sociedad no es criticada desde una postura moral basada en sí misma, sino en función de una ley científica que pronostica el curso necesario de la historia. Dicha "teoría moral historicista" es insostenible, nos dice Popper, ya que pasa por alto la irreductibilidad entre hechos y valores, esto es, que los valores morales no son susceptibles de ser derivados de ningún hecho en el mundo y, por lo tanto, no obedecen a ninguna ley científica. Si, por el contrario, se pretendiera que la historia tiene un sentido definido -un fin al que

259 Ibid., p.438

260 Ibid., p.439

261 Ibid., p.374

262 Ibid., p.380

263 Ibid., p.374

264 Este punto es de extrema importancia para nuestra investigación -y que abordaremos de manera explícita posteriormente- ya que desde la perspectiva de un marxismo científico-historicista, nos dicen Lohmann y Angehrn, el "pensamiento marxista y la ética parecen incompatibles [unvereinbar]". Véase: Angehrn E. y Lohmann G., Ethik und Marx, 1966, Hain bei Athenäum, Königstein, p.7 y ss.

265 Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, op. cit., p.375

necesariamente tendría que llegar- entonces surge el peligro de recaer en una "sociedad cerrada" caracterizada por el hecho de que...

"su vida se transcurre dentro de un círculo encantado de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol, el ciclo de las estaciones u otras evidentes uniformidades semejantes de la naturaleza."²⁶⁶

En otras palabras, se trata del peligro inminente a caer presas del "irracionalismo" propio de la postura "holista" de la historia.

El "holismo" significa para Popper, la síntesis de la "voluntad platónica de detener el cambio, junto con la doctrina marxista de su inevitabilidad", lo que da como resultado...

"la exigencia de que el cambio, ya que no puede detenerse por completo, sea por lo menos "plañificado" y regulado por el estado cuyo poder debe extenderse considerablemente."²⁶⁷

Así, el "holismo" trae consigo la exigencia de la -así llamada por Popper- "ingeniería utópica" que se deriva, a su vez, de la "concepción utopista" de que "todo acto racional debe obedecer a cierto propósito"²⁶⁸ y cuya racionalidad consiste precisamente en la adecuación de los medios a los fines últimos.

Ahora bien, según Popper, tales principios aplicados a la sociedad considerada en su totalidad "exigen que determinemos nuestra meta última, o el Estado Ideal"²⁶⁹ independientemente de la experiencia, a manera de "plano de la sociedad", capaz de guiar todos los medios adecuados para la consecución de tal fin. Esta tentativa utópica de alcanzar algún día un estado ideal, a juicio de Popper, implicaría necesariamente la existencia de un "gobierno fuerte y centralizado de un corto número de personas" que

266 Ibid., p.67
 267 Ibid., p.381
 268 Ibid., p.157
 269 Ibid., p.157

podría "conducir fácilmente a la dictadura"²⁷⁰. En otras palabras, detrás de la ingeniería utópica siempre atenta la amenaza del totalitarismo.

La crítica de Popper al carácter holista de la ingeniería utópica reside en "su propósito de reconstruir la sociedad en su integridad" ya que dicho propósito provocaría "cambios de vasto alcance cuyas consecuencias prácticas son difíciles de calcular debido al carácter limitado de nuestra experiencia"²⁷¹. De esta manera, dado que la determinación racional del fin ideal de la sociedad y de los medios para alcanzarlo resultan empíricamente imposibles, Popper tacha esta concepción holista de la ingeniería social como utópica.

2.3.2.2. «RACIONALISMO CRÍTICO» Y «SOCIEDAD ABIERTA».

La concepción holista de la sociedad arriba expuesta, se encuentra íntimamente ligada, según Popper, a la teoría marxista de las ideologías según la cual...

"nuestras opiniones, incluyendo las de carácter moral y científico, se hallan determinadas por los intereses de clase y, en términos más generales, por la situación social e histórica de nuestro tiempo."²⁷²

Se trata aquí nuevamente de la sociología del conocimiento que sustenta la tesis de que todo pensamiento científico y social "no se desarrolla en un vacío absoluto sino dentro de una atmósfera socialmente condicionada"²⁷³. La crítica a esta postura ya la examinamos en 2.1.3. pero ahora es preciso complementarla con la noción de "ingeniería gradual" que se encuentra a la base de la "sociedad abierta" propuesta por Popper.

Según Popper, a la luz de la sociología del conocimiento, el "habitat social" determina "todo un sistema de opiniones y teorías que al sujeto pensante se le

²⁷⁰ Ibid., p.159

²⁷¹ Ibid., p.161

²⁷² Ibid., p.382

²⁷³ Ibid., p.382

presentan como incuestionablemente ciertas o evidentes"²⁷⁴ y que bien pueden ser, por así decirlo, "incompatibles" con los sistemas de opiniones de otros habitats sociales. A estos sistemas de hipótesis socialmente determinados, Popper los denomina "ideologías totales"²⁷⁵ (concepción sumamente cercana a la noción hermenéutico-fenomenológica de "horizonte de precomprensión", con la salvedad de que Popper visualiza este "sistema de opiniones" desde una dualidad "hecho-valor" propia del reduccionismo óntico que se refleja en el mismo concepto dualista de "habitat-social" y cuya crítica de Habermas al respecto veremos en el siguiente inciso). La autocontradicción que vislumbra Popper en la noción de "ideología total" es que, de ser esta cierta, entonces la misma creencia del crítico de las ideologías de estar libre de prejuicios bien podría ser a su vez "ideológica", a menos que, señala Popper, forme "parte de toda ideología total la creencia de que el propio grupo se halla libre de prejuicios y configura, en realidad, ese conjunto de elegidos que es el único capaz de objetividad"²⁷⁶. Pero la crítica fundamental a la teoría de la "ideología total" por parte de Popper -quien ve su origen más allá de Marx, remontándolo al "historismo" de Hegel según el cual "todo conocimiento y toda verdad son "relativos" en el sentido de que se hallan determinados por la historia"²⁷⁷- es que ésta no comprende en absoluto el proceder del método científico. Como ya habíamos dicho en 2.1.3., la sociología del conocimiento ignora, a juicio de Popper, que la objetividad de la ciencia no se resuelve de manera solipcista en la conciencia del hombre individual sino que más bien obedece a lo que Popper llama el "aspecto social del conocimiento"²⁷⁸. Al respecto existen dos medios garantes de la "intersubjetividad" o del "carácter público"

274 Ibid., p.382
 275 Ibid., p.382
 276 Ibid., p.384
 277 Ibid., p.383
 278 Ibid., p.386

del método científico; la libertad de crítica y la verificabilidad de sus teorías, ambas fomentadas, a su vez, por diversas instituciones sociales. Curiosamente aquí Popper trae a colación un criterio de objetividad propuesto por el mismo Kant que bien podría servir de "puente" entre el así llamado «solipscismo metódico» o «filosofía de la conciencia» y el «linguistic turn» propio de la filosofía del lenguaje²⁷⁹. Veámoslo.

Cuando Kant afirma en el capítulo segundo de la «Doctrina Trascendental del método» titulado «El canon de la Razón pura» que "tener algo por verdadero [das Fürwahrhalten] es un suceso [Begebenheit] de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos"²⁸⁰, aquí Kant hace alusión a la fundamentación de la objetividad de la experiencia en términos del «subjetivismo trascendental» como diría Strawson²⁸¹ o de «facultades psíquicas» como afirma Apel:

"Kant intenta hacer comprensible la validez objetiva de la ciencia para cualquier conciencia en general; con este fin, sustituye la psicología empirista del conocimiento, pero su método de investigación permanece todavía referido a lo que él mismo denomina «punto supremo» de la unidad de la conciencia en la «síntesis trascendental de la percepción». En correspondencia con esta idea preconcebida, Kant sitúa en el lugar de las leyes psicológicas de la asociación de Hume las reglas a

²⁷⁹ Apel K.-O., «De Kant a Peirce: La Transformación semiótica de la Lógica trascendental» en: Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía, v.2, op.cit., pp.149-168 [Transformation der Philosophie, v.2, pp.157-177].

²⁸⁰ Kant E., Crítica de la Razón Pura, 1982, 3a.ed., Ediciones Alfaguara, Madrid, p. 639: A820/B848 [Kritik der reinen Vernunft].

²⁸¹ Al respecto afirma Strawson: "Así, el mismo principio de significatividad (...) es derivado por Kant como una consecuencia de la naturaleza de la parte que juega la facultad del entendimiento a la hora de ordenar la experiencia, mientras que la verdadera posibilidad de co-nocimiento de las características necesarias de la experiencia queda dependiendo de su subjetivismo trascendental: la teoría fabricando la Naturaleza (...) Es solamente debido a que los objetos de la experiencia han de conformarse con a la constitución de nuestra mente por lo que podemos tener la clase de conocimiento a priori de la naturaleza de la experiencia que se demuestra, en sus rasgos generales, a lo largo de la Crítica misma." En: Strawson P.F., Los límites del Sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura, 1975, Revista de Occidente, Madrid, p.20 [The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, 1968, 2a.ed., Methuen & Co., Londres, 1a. parte].

priori que establecen una unidad objetiva y que son reglas de facultades psíquicas como la «intuición», la «imaginación», el «entendimiento», y la «razón»."282

Sin embargo, Kant no se queda ahí sino además nos dice que cuando un juicio..

"es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama convicción. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama persuasión (...) ya que el fundamento del juicio, fundamento que únicamente se halla en el sujeto, es tomado por objetivo. Semejante juicio tampoco posee, pues, que una validez privada y el tener por verdadero es incommunicable. Pero la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir (consentientia uni tertio, consentiunt inter se). El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana."283

De esta manera, un juicio sostenido como verdadero es objetivo si es es "válido para todo ser que posea razón" de modo que el criterio para determinar un juicio como objetivo o subjetivo, esto es, para determinar si se trata de una convicción o de una mera persuasión, es "externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana". Lo cual es perfectamente compatible -aunque no suficiente- con la «Transformación semiótica de la lógica trascendental» propuesta por Apel:

"Esto significaría que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debería transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos; su «punto supremo» no radicaría en la unidad objetiva de las representaciones (Vorstellungen), que es accesible ahora mismo en una «conciencia en general» supuestamente intersubjetiva, sino en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivamente ilimitado."284

282 Apel K.-O., «De Kant a Peirce: La Transformación semiótica de la Lógica trascendental», op.cit., p.149;p.157.

283 Kant E., Crítica de la Razón Pura, op.cit, p.639-640:

A820-21/B848-49.

284 Apel K.-O., «De Kant a Peirce: La Transformación semiótica de la Lógica trascendental», op.cit., p.155;163-164.

En estos términos, la «Transformación semiótica» de la lógica trascendental kantiana no sólo coincidiría con el «convencionalismo crítico» de Popper que ya hemos expuesto, sino que más bien -a juicio de Apel- éste último supondría "el postulado de una interpretación del mundo totalmente intersubjetiva"²⁸⁵. Ya que:

"El falibilismo es siempre un meliorismo, lo cual significa, entre otras cosas, que la exigencia básica de falsabilidad -como Popper, por ejemplo, la estableció- no parte del presupuesto metafísico de la inutilidad de todos los esfuerzos humanos por conocer, sino de un presupuesto metodológico: que pueden corregirse todos los enunciados o teorías científicas alcanzables fácticamente. Sin embargo, en este presupuesto metodológico se encuentra implícito el postulado cuasikantiano de la interpretación unitaria del mundo como «principio regulativo» de la investigación."²⁸⁶

En efecto, la crítica de fondo a la sociología del conocimiento de Popper estriba en el supuesto de que, para ésta, "sólo ciertos intelectuales pueden liberarse de su ideología total" con lo que se renuncia "la idea de una unidad racional en potencia del hombre y se entrega en cuerpo y alma al irracionalismo"²⁸⁷.

En abierta oposición a este "irracionalismo" que se traduce políticamente en un totalitarismo, Popper propone aplicar los principios supremos del racionalismo crítico a la sociedad bajo la forma de una "ingeniería social gradual". Veamos en qué consiste esta postura.

Como vimos en la crítica al holismo historicista de la sección 2.3.2.1., para Popper los hechos históricos -como los naturales- no poseen ningún sentido "per se", sino que es el arbitrio del ser humano quien se los impone. Aseveración fundamentada -como también dijimos- en la "dualidad de hechos y valores". Partiendo nuevamente del mismo supuesto, Popper propone "decidirnos" a darle "un sentido" a la historia que escape al peligro de caer en el

285 Ibid., p.153;p.161

286 Ibid., p.153;p.161

287 Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, op. cit., p.408.

totalitarismo del irracionalismo. Popper propone decidírnos moralmente por darle un "sentido racional" a la sociedad. Sin embargo, Popper se topa aquí con una gran dificultad - derivada precisamente de la dualidad ente hechos y valores a partir de la cual él mismo criticaba el irracionalismo- y que podemos muy bien formular en los siguientes términos: si la sociedad carece de un sentido "per se", ¿de qué manera se nos convencería a otorgarle un sentido racional? o bien, dicho de otra manera, ¿tiene algún fundamento racional la decisión moral a darle un sentido racional a la sociedad? Antes de responder a esta pregunta es preciso que aclaremos la distinción popperiana entre "racionalismo crítico" y el "racionalismo no crítico".

Como "racionalista no crítico" Popper entiende al positivista lógico tradicional -cuya crítica vimos en 2.1.1.- "que no está preparado para aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o la experiencia"²⁸⁸. Postura racionalista que resulta lógicamente insostenible tanto porque que nos conduce, o a un "regressus ad infinitum"²⁸⁹, o, bien, a una argumentación circular porque el mismo principio no cumple con la condición que a su vez exige sino que más bien la presupone, esto es, es incapaz de responder a la pregunta: ¿cual es la razón de pedir razones? o, bien: ¿cual es la razón ser racional?. Por el contrario, el racionalismo crítico de Popper sostiene que, antes de exigir una argumentación fundamentada en razonamientos o en la experiencia, es necesario decidirse irracionalmente por "aceptar" a actuar racionalmente. Y el argumento es el siguiente: dado que "la elección entre el irracionalismo y el racionalismo crítico involucra una decisión moral"²⁹⁰ y la decisión moral no puede fundamentarse ni lógica ni empíricamente, entonces "los argumentos no pueden determinar una decisión tan

²⁸⁸ Ibid., p.397

²⁸⁹ Al respecto véase: Albert H., Traktat über kritische Vernunft, 1968, Tübingen, primera parte.

²⁹⁰ Ibid., p.399

fundamental²⁹¹, razón por la cual no queda más remedio que basar nuestra elección de actuar racionalmente en una "fe irracional en la razón"²⁹². En este sentido somos absolutamente libres de decidir si actuamos racionalmente o no.

Sin embargo, ello no quiere decir que la posición de Popper al respecto sea imparcial, muy por el contrario, Popper se inclina por aceptar la "actitud racional" tomando en cuenta las consecuencias que la alternativa contraria, el irracionalismo, traería consigo. Pero mucho cuidado aquí - nos dice Popper-: "no son las consecuencias de una decisión las que determinan nuestra decisión; somos siempre nosotros los que decidimos"²⁹³, o, dicho con más precisión, depende del veredicto de "nuestra conciencia". La consideración de las consecuencias del irracionalismo, pues, no determina nuestra decisión moral (irracional) a ser racionales sino que meramente "influyen" en ella (nótese aquí hasta que punto Popper llega a sostener la dualidad entre hechos y valores). Tales consecuencias del irracionalismo que bien podrían influir en la decisión moral -a su vez irracional- de actuar racionalmente, consisten -a juicio de Popper- en la convicción de que el irracionalismo conduce "al empleo de la violencia y de la fuerza bruta como arbitro último de toda disputa"²⁹⁴ así como a la "desigualdad de los hombres"²⁹⁵.

Ahora bien, una vez que se ha tomado la decisión moral de aceptar la "fe en la razón", ¿en qué consistiría el "sentido racional" que le impondríamos a la historia? o en otras palabras, ¿de qué manera se aplicaría el racionalismo crítico en la sociedad? Popper hace aquí uso de su principio falibilista -que vimos en 2.1.2.-, esto es, el partir del hecho de que no conocemos la verdad última sino que estamos

291 *ibid.*, p. 399
 292 *ibid.*, p. 398
 293 *ibid.*, p. 399
 294 *ibid.*, p. 400
 295 *ibid.*, p. 401

en proceso de llegar a conocerla de manera intersubjetiva mediante su discusión racional abierta:

"el racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad». En esta actitud no se desecha a la ligera esperanza de llegar, mediante la argumentación y la observación cuidadosa, a algún tipo de acuerdo con respecto a múltiples problemas de importancia, y aun cuando las exigencias e intereses de unos y de otros puedan hallarse en conflicto a menudo es posible razonar los distintos puntos de vista y llegar -quizá mediante el arbitraje- a una transacción que, gracias a su equidad, resulta aceptable para la mayoría, si no para todos."²⁹⁶

De esta manera, el racionalismo crítico, al impugnar por la "idea de que el adversario tiene derecho a hacerse oír y a defender sus argumentos"²⁹⁷, reconoce la idea de igualdad y de tolerancia recíproca. Una idea de igualdad que descansa en la unidad de la razón humana por medio del "lenguaje común de la razón"²⁹⁸ que sirve de "medio común de comunicación" entre las diversas lenguas maternas. Esta exigencia de imparcialidad, que condena toda actitud de superioridad y cerrazón a los argumentos de los otros, exige asumir, a su vez, la "responsabilidad" de nuestras acciones por medio de "instituciones sociales destinadas a proteger la libertad de la crítica, la libertad de pensamiento y, de esta manera, la libertad de los hombres"²⁹⁹. Es precisamente en este sentido como Popper se atreve a aseverar que si bien la ética no puede fundamentarse científicamente si existe "una base ética de la ciencia y del racionalismo"³⁰⁰. Y la forma política de aplicar este racionalismo crítico en la sociedad Popper la formula en su concepción de "ingeniería social gradual".

La ingeniería social gradual, a diferencia de la utópica (expuesta en 2.3.2.1), no busca la realización de la

296 Ibid., p. 393

297 Ibid., p. 404

298 Ibid., p. 405

299 Ibid., p. 404

300 Ibid., p. 404

sociedad ideal sino que adopta "el método de buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad"³⁰¹ de una manera gradual, esto es, efectuando los cambios requeridos a instituciones aisladas con el fin de ir aprendiendo poco a poco de los errores cometidos. El argumento de fondo aquí es que "carecemos de la experiencia suficiente en este tipo de planificación, y nadie discute ya que el conocimiento de los hechos debe basarse en la experiencia"³⁰² por lo que es preciso ampliar nuestro conocimiento de la sociedad por medio del "método de la prueba y del error" aplicado a casos particulares. De esta manera, el uso del método gradual -que no es sino una derivación del falsacionismo popperiano (ya que según este principio lo que mantiene en vigencia a la verdad de una teoría es el grado de éxito con que logre superar la crítica)- garantizaría el empleo de la razón en la medida en que resulta más fácil llegar a un "acuerdo razonable acerca de los males existentes y de los medios para combatirlos, que con respecto al bien final y a los medios para materializarlo"³⁰³. De esta manera, y ya para concluir este apartado, la sociedad abierta busca darle a la historia un sentido racional basado en el lenguaje como instrumento de "comunicación racional"³⁰⁴ con el fin de "aprender a hacer las cosas y a descubrir nuestros errores"³⁰⁵ en lugar de imponer un plan global a seguir por parte de toda la sociedad de manera autoritaria y sin ningún fundamento "científico".

301 *Ibid.*, p. 158
302 *Ibid.*, p. 161
303 *Ibid.*, p. 159
304 *Ibid.*, p. 439
305 *Ibid.*, p. 440

2.3.2.3. CRITICA PRAGMATICO-HERMENEUTICA DE HABERMAS A LA PRETENSION DE NEUTRALIDAD AXIOLOGICA DE LA CIENCIA EN TANTO QUE FUNDAMENTO «RACIONAL-CRITICO» DE LA «SOCIEDAD ABIERTA»: «SOCIEDAD ABIERTA» Y «TECNOCRACIA».

Después de haber revisado la crítica al reduccionismo óntico de la filosofía del lenguaje a partir de la convergencia entre la hermenéutica-fenomenológica y la pragmática (punto de partida de la «Transformación de la filosofía» de Apel) a lo largo de todo el apartado 2.3.1.2., y haber desarrollado el concepto de la «sociedad abierta» de Popper como crítica a la «sociedad cerrada» (y que éste atribuye al modelo de sociedad propuesta por el marxismo) a partir de supuestos propios del método del reduccionismo óntico (apartado 2.3.2.), ahora sólo nos queda exponer la crítica pragmático-hermenéutica de Habermas a los fundamentos filosóficos de la «sociedad abierta» de Popper para finalmente derivar, a partir toda esta disputa, los motivos que llevaron a Habermas a reformular la «teoría crítica de la sociedad» en términos de una «teoría de la acción comunicativa» y las consecuencias de este «giro lingüístico» para su posterior recepción del marxismo en la tercera parte de nuestra investigación.

Habermas objeta la "ingeniería gradual" de Popper, en primer lugar, poniendo seriamente en cuestión si "el que los hombres puedan dirigir racionalmente su propio destino es algo que sólo tiene que ver con el uso de técnicas sociales [Sozialtechniken]"³⁰⁶. La "ingeniería gradual" de Popper, tal y como hemos visto, propone una "praxis política" regida por la aplicación técnica de un conocimiento "objetivo" basado, en última instancia, en el método de "ensayo y error [trial and error]" propio de las ciencias experimentales. En este sentido, detrás de la crítica de Habermas a la

³⁰⁶ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», en: Habermas, La lógica de las Ciencias Sociales [Zur Logik der Sozialwissenschaften], op. cit., p.35;p.32.

interpretación "tradicional" de la categoría de «ideología» con que iniciamos nuestra investigación (esto es, entendida como un elemento "superestructural" -o sistema de ideas- "determinado" por el ámbito "infraestructural" o grado del desarrollo de las fuerzas productivas con el fin de lograr consenso (o legitimación) en torno a la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas) según la cual dicha categoría ha perdido vigencia histórica a raíz de la nueva y creciente función "ideológica" -o "superestructural"- de la ciencia y de la técnica³⁰⁷, se encuentra una reformulación del sentido de dicha categoría para descubrir precisamente todo el contenido ideológico que se esconde detrás de la aparente "objetividad" científica de la ingeniería social con que Popper pretende fundamentar la realización de la "sociedad abierta". Con ello, Habermas no se limita a negar la categoría de ideología sino que, más bien, la sintetiza con la teoría de la "legitimación racional burocrático-administrativa" de Max Weber³⁰⁸ con el objeto de criticar el peligro de la dominación "tecnocrática" que subyace a los fundamentos científicistas de la "ingeniería gradual" con que Popper pretende legitimar la praxis política "crítico-racional" de la "sociedad abierta". Por ello, Habermas reacciona ante la susodicha ingeniería gradual de Popper preguntándose hasta que punto "esta administración racional del mundo [eine rationale Verwaltung der Welt] coincide en verdad con la solución de las cuestiones prácticas que históricamente se nos plantean

³⁰⁷ Al respecto véase toda la sección 1.1.

³⁰⁸ Este tipo de dominación corresponde, según Weber, a la "administración burocrática" para la cual "la dominación gracias al saber (...) representa su carácter racional fundamental y específico" (p.179). Por ello, Weber nos responde así la siguiente pregunta: "¿quién domina el aparato burocrático existente? (...) siempre esa dominación tiene ciertas limitaciones para el no profesional: el consejero profesional impone las más de las veces a la larga su voluntad al ministro no profesional" (p.178). En: Weber M., Economía y Sociedad, 1984 (7a.ed.), Fondo de Cultura Económica, México (Título original de la obra: Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundris der verstehenden Soziologie, 1922, Mohr, Tübingen).

[der historisch gestellten praktischen Fragen]"³⁰⁹. Para lograr disipar esta duda de manera no solamente crítico-negativa sino también positivamente, el joven Habermas asume dos tareas en adelante por cumplir: en primer lugar, tiene que criticar la "neutralidad valorativa" que subyace a la "objetividad" que Popper le asigna al "método científico" por excelencia (que veremos a continuación) y, en segundo lugar, tiene que formular, a su vez, una nueva teoría racional "no científicista" de la sociedad que efectivamente proponga soluciones a "las cuestiones prácticas que históricamente se nos plantean"³¹⁰ (lo cual será objeto del siguiente apartado).

De acuerdo con el principio falibilista popperiano como criterio de demarcación (que vimos en 2.1.2) -esto es, el principio según el cual, el carácter científico de un enunciado no descansa en un procedimiento de verificación última (crítica de Popper al induccionismo vista en 2.1.1) sino más bien en su "falsabilidad" o "posibilidad de llegar a ser falseado" empíricamente-, la "objetividad" del enunciado científico descansa en el grado con que dicho enunciado logre confirmar o refutar "enunciados singulares existenciales" que Popper denomina "enunciados básicos", y cuya función reside precisamente en "decidir si a una teoría ha de llamársele falsable, esto es, empírica, así como para corroborar las hipótesis falsadoras y, por tanto, para falsar teorías"³¹¹. Pero ¿cómo se aceptan o rechazan, a su vez, dichos enunciados básicos con ocasión de aplicar una teoría?

Según Popper, los "enunciados básicos" o "enunciados existenciales singulares"³¹² -a diferencia de las "cláusulas

³⁰⁹ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», op. cit., p.35;p.32.

³¹⁰ Temas que Habermas desarrollará a raíz de la disputa de Popper con Adorno que aquí hemos expuesto Positivismo en la obra titulada «Teoría y Praxis» de 1963 y «Conocimiento e Interés» en 1968.

³¹¹ Popper K., La lógica de la Investigación científica, op.cit., p.96.

³¹² *Ibid.*, p.97

protocolares" de Carnap³¹³ son aceptados o rechazados para falsear una teoría en base a un "acuerdo"³¹⁴, dado que todo proceso de contrastación empírica de una teoría "tiene que detenerse en algún enunciado que decidamos aceptar" de otra manera "la constrastación no lleva a ninguna parte"³¹⁵. De esta manera, nos dice Popper, "el contraste de una teoría depende de ciertos enunciados básicos que, a su vez, se aceptan o rechazan en virtud de nuestras decisiones" por lo que son "las decisiones las que determinan el destino de las teorías"³¹⁶. Esta concepción "decisionista" de Popper en torno a la validez efectiva de los enunciados básicos se distingue de la postura del convencionalista, en que el carácter de los enunciados decididos "por medio de un acuerdo no son universales, sino singulares" y con respecto al positivista, en que "los enunciados básicos no son justificables por nuestras experiencias inmediatas, sino que (...) se aceptan por un acto, por una decisión libre"³¹⁷.

De esta manera, la validez de los enunciados básicos y, por consiguiente, de las teorías que avalan, no es obtenida a través de un procedimiento teórico científico sino que es resultado de la discusión "sobre si están dispuestos a aplicar o no a un estado de cosas experimentalmente determinado la hipótesis legaliforme correctamente deducida"³¹⁸. En este sentido, Habermas afirma que el "proceso de investigación es una institución de hombres que actúan conjuntamente y que comunican entre sí"³¹⁹ para llegar a un acuerdo sobre aquello que es teóricamente

³¹³ Quien, según Popper, aborda el tema de la verificación empírica aún de manera psicologista ya que Carnap afirma que tales enunciados protocolarios "no necesitan confirmación, sino que sirven de base para todos los enunciados de las ciencias" dado que se refieren a lo "dado", a los "datos sensoriales" o "contenidos de la experiencia inmediata, o fenómenos; y, por tanto, a los hechos cognoscibles más simples". En: Popper K., La lógica de la investigación científica, op.cit., p.92-93.

³¹⁴ Ibid., p.101

³¹⁵ Ibid., p.99

³¹⁶ Ibid., p.104

³¹⁷ Ibid., p.104

³¹⁸ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», op. cit., p.37;p.35-36.

³¹⁹ Ibid., p.38;p.36

válido. Sin embargo, justo en este punto Habermas va más allá de Popper, pues, así como este último apenas logra vislumbrar una especie de círculo -inexplicable en términos empírico-analíticos- según el cual, la aplicación de una ley hipotética a un hecho ya presupone, a su vez, la aplicación de esa ley para poder dotar de significatividad al hecho que está por ser subsumido bajo la teoría, o, en términos de Popper, el aceptar un enunciado básico es ya "un modo de aplicar un sistema teórico, y precisamente esta aplicación es la que hace posible todas las demás aplicaciones del mismo"³²⁰. De manera análoga, pero a partir de una perspectiva filosófica mucho más amplia fundada en la convergencia entre la pragmática y la hermenéutica - examinada en 2.3.1.2.2 -, Habermas se pregunta por el sentido de las exigencias normativas presupuestas hermenéuticamente que rigen la discusión en torno a la "decisión" de los científicos por aceptar o desechar un enunciado básico en lo que respecta a la "exigencia de observación controlada como base para las decisiones acerca de la justeza empírica de hipótesis legaliformes"³²¹. En otras palabras, Habermas indaga, desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, el horizonte "normativo de precomprensión" o "precomprensión implícita de las reglas de juego" que "dirige la discusión de los investigadores cuando resuelven sobre la aceptación de enunciados básicos"³²² y desde el cual la contrastación empírica, como condición de falsación de las teorías, tiene "sentido". Este "sentido", Habermas lo encuentra a partir de la interpretación pragmática de la investigación científica de Peirce, según la cual lo "percibido" a la luz de la ciencia ya tiene un "sentido claro" cuyo significado "sólo puede concebirse como suma de los hábitos que en él se acreditan: «for what a

320 Popper K., La lógica de la Investigación científica, op. cit., p.106.

321 Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», op. cit., p.38;p.36-37.

322 Habermas J., «Una polémica (1964): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas», *ibid.*, p.52;p.53.

thing means is simply what habits it involves»³²³. De esta manera, la exigencia de la comprobación empírica de las teorías manifestada en el conjunto de reglas que a nivel precomprensivo rige la decisión sobre la validez o falsedad de los enunciados básicos obedece, de acuerdo a la interpretación pragmática, al éxito de la aplicación del conocimiento con miras al control de los procesos del mundo objetivo, por lo que el conocimiento científico "siempre ha de guiarse por anticipaciones de un comportamiento regular" lo que, a su vez, explica "la desproporción entre enunciados universales, por una parte, y el número de observaciones finito en principio y los correspondientes enunciados singulares de existencia, por otra"³²⁴. De esta manera, Habermas conjuga la dimensión hermeneútica de la pregunta del sentido con la dimensión pragmática de la investigación científica para dar cuenta del interés práctico que rige -de manera "precomprensiva"- a la investigación científica, esto es, el interés por el éxito de la teoría con miras al dominio técnico del mundo objetivo. Es así -nos dice Habermas- como:

"Aquel saber presistemático, depositado ya en formas de apercepción, en que toda vivencia actual está fundida de antemano, es decir, la red de lo hipotéticamente precomprendido y anticipadamente co-pensado, en que incluso las sensaciones más simples están siempre ya prisioneras, Peirce lo pone en conexión con la estabilización de un comportamiento controlado por su buen o mal suceso."³²⁵

Ahora bien, este interés oculto en el horizonte de precomprensión de la ciencia descubierto a la luz de su interpretación pragmática, resulta en sí mismo abstracto si no se le relaciona, a su vez, con los imperativos del proceso de trabajo social en tanto que condición de

³²³ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», op. cit., p.37;p.35.

³²⁴ Habermas J., «Una polémica (1964): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas», Ibid., p.53;p.54-55.

³²⁵ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», Ibid., p.36-37;p.34.

posibilidad de la producción y reproducción de la sociedad humana, ya que...

"En último término la validez empírica de los enunciados básicos, y con ello la justeza de las hipótesis legaliformes y de las teorías científicas en conjunto, está referido a los criterios de un tipo de éxito de la acción, implantados socialmente en el contexto, intersubjetivo desde el principio, de grupos que han de mantener su vida por medio del trabajo. Es aquí donde se forma la precomprensión hermenéutica [hermeneutische Vorverständnis] silenciada por la teoría analítica de la ciencia, precomprensión que es la que hace posible la aplicación de reglas una vez aceptados determinados enunciados básicos."³²²

Es decir, Habermas encuentra ese horizonte normativo de precomprensión de la ciencia justamente en la exigencia del trabajo social por reglas técnicas exitosas e intersubjetivamente válidas. En este sentido, la "decisión" de aceptar o rechazar un enunciado básico obedece a la "misma precomprensión hermenéutica que rige la autorregulación del sistema de trabajo social"³²³. Pues, al interior de este, los seres humanos también tienen que ponerse de acuerdo en torno al éxito o fracaso de una técnica determinada que, si bien puede ser aceptada o rechazada, obedece a un fin de carácter social. Esta referencia práctica, oculta a la luz de procedimientos empírico-analíticos, está siempre ya presupuesta hermenéuticamente en toda investigación científica.

Una de las consecuencias más importantes derivadas de la reflexión anterior es que, con ella, Habermas ha demostrado que la "objetividad científica" ostentada por los procedimientos de "ensayo y error" por los que se regiría la sociedad abierta no es "neutralmente valorativa", sino que presupone, de manera hermenéutica, un "interés práctico por el control de procesos objetivados"³²⁴. Un interés práctico que, dado que obedece a la necesidad históricamente constante de la autoconservación, cuenta siempre con "un

³²² Ibid., p.39;p.38

³²³ Ibid., p.40;p.39

³²⁴ Ibid., p.40;p.39

consenso acerca del sentido de la disposición técnica sobre procesos objetivados, aquende los cambios culturales e históricos" de manera que "la validez intersubjetiva de los enunciados científico-experimentales, que se orientan conforme a los criterios de esa precomprensión, está por tanto, asegurada"³²⁵. Pero este creciente grado de validez intersubjetiva ganada a favor de los enunciados científicos, va encubriendo poco a poco, a su vez, el interés subyacente al convertirlo en algo tan obvio que deja de ser objeto de tema (en el sentido hermeneútico) y pasa a internarse en el trasfondo [Hintergrund] del horizonte de precomprensión de la conciencia de los investigadores científicos. De esta manera, nos dice Habermas, "puede mantenerse la apariencia de la teoría pura"³²⁶. En resumen, el postulado de la neutralidad valorativa resulta ficticio, una vez que se demuestra a la luz de "una crítica immanente [immanenter Kritik]" la estrecha relación entre las ciencias modernas y el sistema de trabajo social, pues es éste quien, a un nivel precomprensivo, determina en las estructuras internas de las teorías lo que debe considerarse como empíricamente válido.

En lo que respecta a la relación de esta conclusión derivada de todo el argumento anterior con el objetivo de este apartado, esto es, con la relación del giro lingüístico de la Teoría Crítica, y la relación de todo ello, a su vez, con el marxismo, resulta de gran importancia destacar lo siguiente: Hacia 1962-63, Habermas parece criticar al positivismo (en particular la tesis de la neutralidad valorativa de Popper) en los mismos términos que Adorno (de hecho trata de explicitar las tesis fundamentales de la coponencia de éste) a partir de la categoría hegeliana de "totalidad" desde una perspectiva marxista tal y como es defendida por Adorno en su disputa con Popper (como vimos en 2.2.1). Ya que, según hemos visto, la neutralidad valorativa que ostenta el proceder empírico-analítico de la ciencia cae

³²⁵ Ibid., p.41;p.39-40

³²⁶ Ibid., p.41;p.40

por tierra, tan pronto y éste pasa a ser inserto en el plexo social o totalidad dentro del cual adquiere su verdadero sentido, en vista de que es al interior de esta totalidad y solo en relación a ella como es posible elucidar la relación que guarda el sentido de la contrastación empírica a que son sometidos los enunciados empíricos con las exigencias de validez intersubjetiva impuestas a la técnica al interior de los procesos del trabajo social. De esta manera, la reflexión que permite elucidar el interés rector del conocimiento científico, esto es, el "interés práctico por el control de procesos objetivados", exige "pensar dialécticamente, si dialéctica no significa aquí otra cosa que la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y su posible autoconciencia crítica"³²⁷. Con ello, si bien Habermas sigue manteniéndose fiel a la tradición hegeliano-marxista de la escuela de Frankfurt aunque ya mucho más influenciado por la hermenéutica y la pragmática, así como de la sociología fenomenológica (a la cual pertenecen nociones tales como "mundo de vida"), éste ya ha dado el primer paso que servirá de puente para el «linguistic turn» de la «Teoría Crítica» y que consiste en haber esclarecido el "interés rector" del conocimiento científico para con ello desenmascarar...

"esa ilusión tan llena de consecuencias prácticas, consistente en suponer que el control científico sobre ámbitos sociales, con el resultado de una emancipación con respecto a las coacciones sociales cuasi-naturales es posible en la historia de la misma forma y con los mismos medios de una capacidad de control generada por la ciencia, como lo ha ya sido en efecto frente a la naturaleza."³²⁸

De esta manera, la crítica de Habermas a la neutralidad valorativa de los fundamentos científicos de la «sociedad abierta» de Popper que acabamos de examinar es, de hecho, una crítica a la "Ideología tecnocrática".

³²⁷ Ibid., p.44;p.44

³²⁸ Ibid., p.44;p.44

3. HACIA UN MARXISMO ETICO NO CIENTIFICISTA.

En la sección anterior concluimos, después de haber examinado la disputa del positivismo, que Habermas critica la pretensión científicista de la ingeniería gradual de Popper en términos de una ideología tecnocrática. Esta crítica a la ideología tecnocrática -expuesta a modo de interludio- nos servirá para replantear con claridad la crítica de Habermas al marxismo que expusimos en el primer capítulo de nuestra investigación pero ahora a la luz del «giro lingüístico de la Escuela de Frankfurt» y el debate en torno a la posibilidad o imposibilidad de un marxismo ético racional y no positivista desde el mismo Marx.

3.1. LOS DOS MOMENTOS DEL DESARROLLO HISTORICO-CONCEPTUAL DE LA «TEORIA CRITICA» Y SU RESPECTIVA CRITICA A MARX.

El primer capítulo de nuestra investigación está dividido fundamentalmente en dos secciones: las inadecuaciones y las readecuaciones del marxismo para dar cuenta de las especificidades del capitalismo tardío. Ambas se encuentran sujetas a las dos versiones del marxismo que Habermas apenas distingue en 1968 en «Conocimiento e Interés» (que examinamos en 1.2.) y cuyas temáticas corresponden, a su vez, a dos diversos momentos del desarrollo histórico-conceptual de la «Teoría Crítica» a la luz de la transición del capitalismo liberal criticado por Marx al «capitalismo tardío» u «organizado»: las "inadecuaciones" del marxismo tradicional responden a problemas ya planteados por la «Teoría Crítica» "pre-comunicativa" mientras que las "readecuaciones" sólo pueden ser planteadas a partir del "linguistic turn" de la Escuela de Frankfurt.

De esta manera, la crítica de Habermas a Marx de 1968 (expuesta en 1.1.), en el sentido de porqué sus tesis ya

no son más vigentes en el capitalismo tardío, obedece a que en este sistema, a diferencia del capitalismo liberal, la ciencia y la técnica ya no actúan como catalizadores "infraestructurales" del proceso de emancipación de la humanidad, sino más bien como legitimadores "superestructurales" de la dominación. Aquí Habermas recurre precisamente a lo que Wellmer ha llamado la "transformación de la crítica de la Economía Política en la crítica de la razón instrumental"¹ propia de la Escuela de Frankfurt. De acuerdo con Wellmer, esta transformación teórica que correspondería, a su vez, a la transformación histórica del capitalismo liberal en capitalismo tardío, presupone dos importantes objeciones con respecto a la teoría de la sociedad de Marx: de una parte, que la amenaza de la racionalidad instrumental (a diferencia del capitalismo), no atañe meramente a una clase social (al proletariado) sino a todo el género humano, y por otra, que el desarrollo de la razón instrumental no era considerado por Marx como un "peligro" para la emancipación humana sino, más bien, la condición "en sí" por la cual esta sería posible. Esta crítica correspondería al momento pre-lingüístico de la «Teoría Crítica» que veremos en 3.1.1. y cuya recontra-crítica expondremos en 3.1.2..

Mientras que, por otra parte, encontramos (en 1.3.) que Habermas readecua al marxismo en dos diversos momentos: "reconstruyendo" el materialismo histórico en 1976, a partir de la complementación del paradigma del desarrollo de la racionalidad instrumental-teleológica propuesto por Marx con el paradigma del desarrollo de la racionalidad práctico-moral, para dar cuenta, a partir de la irreductibilidad mutua de ambos procesos, de la evolución social de la humanidad. Y en su «Teoría de la acción comunicativa» de

1 Wellmer A., «Kommunikation und Emanzipation, Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie», p.480, En: Jaeggi U. y Honneth A. (ed.), Theorien des Historischen Materialismus, 1977, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp.465-500 [La traducción de las citas es mía].

1981, reformulando el concepto marxista de "cosificación [Verdinglichung]" en términos de la "colonización del mundo de la vida" por la racionalidad sistémica. Esta readequación de Marx, no hubiera sido posible de no ser por el «linguistic turn» de la Escuela de Frankfurt que examinaremos en 3.1.3..

Internémonos nuevamente, pues, a la crítica de Habermas a Marx desde ambas perspectivas, pero esta vez tomando en cuenta hasta qué punto la transición de la fase pre-lingüística a la lingüística de esta crítica, fue influenciada por la disputa con Popper, e investigando en qué medida el mismo Marx (a quien hasta el momento no hemos dejado "hablar") sería en realidad objeto de dichas críticas, para averiguar "qué" del pensamiento marxista aún quedaría de pie y "qué" del mismo resultaría hoy en día insostenible. Examinémos críticamente, pues, ambas fases de la «Teoría Crítica» y su «giro lingüístico» en estrecha relación con Marx.

3.1.1. LA «TEORÍA CRÍTICA» PRE-LINGÜÍSTICA Y SU CRÍTICA AL MARXISMO POSITIVISTA.

De acuerdo con Wellmer, la crítica de la «razón instrumental» de Adorno y Horkheimer, presupone dos categorías fundamentales a partir de las cuales es posible comprender, a su vez, dos "dimensiones del proceso de civilización histórico-mundial": la "transformación de la naturaleza externa (tecnología, industria, dominio de la naturaleza)" y la "transformación de la naturaleza interna (individuación, represión, formas de dominio social)."² A partir de ambas categorías, Wellmer deriva la crítica de la razón instrumental de la siguiente manera. Al mismo tiempo que la transformación de la naturaleza externa produce las condiciones objetivas para liberar a la sociedad de la necesidad, la transformación de la naturaleza interna

² Ibid., p.481.

una praxis emancipatoria, en

nglichung]» de la conciencia, la transformación [Umformung] externa, a final de cuentas subjetividad de los sujetos y propia emancipación en el mundo. "3

Irman Adorno y Horkheimer en «La cultura», los "hombres pagan el poder con el extrañamiento del mundo sobre lo cual lo ejercitan"4. Al respecto, temas importantes que discutir; la cultura y la segunda con respecto a

condiciones predominantes de la Escuela Frankfurt, la posible reconciliación de la naturaleza. La convicción que reinaba en la Escuela de Marx y Freud era la idea de que no se pueden esperar su propia emancipación de la naturaleza caída, sin el retorno de la naturaleza también al exilio"5. El dominio de la naturaleza trae consigo la represión de la naturaleza interna por lo que la liberación del ser humano lo encadena aún más. La liberación de la naturaleza consigo misma no tiene porque perderse en su propia naturaleza, en que la relación mimética con la naturaleza y la relación de dominación-poderían ser superadas por la individualidad sin que, con ello, se pierda la naturaleza. Sin embargo, nos

topos de una recaída del yo. Pero, mas bien rasgos utópicos. A veces Adorno hace perder la utopía de la reconciliación con la civilización, por lo de una naturaleza que hace r sus favores con el abandono. Esta solo aparece entonces ser irritante, como una reconciliación como el eco de esa

reconciliación como la reconciliación de la naturaleza, en el acto de la

que mantiene idéntico consigo el poder sobre la naturaleza. (transformación) en la medida en que la naturaleza externa someta a la naturaleza interna. La reconciliación de la naturaleza y la autonomía del yo y dominación de Adorno pone en evidencia la dialéctica de la reconciliación tiene de si

la naturaleza "dialéctica" de esa reconciliación. En consecuencia, la dialéctica de la naturaleza implica que la reconciliación del mundo no es solo el resultado de la dominación sólo es de la naturaleza interna:

El mundo es capaz de identificarse con la naturaleza, pero esto es ya resultado de la exclusión de aquella a la vez que mortificación del sujeto. Por lo tanto, el mundo es así, y la reconciliación nace de un mundo donde el hombre como

Adorno T., Dialéctica del Iluminismo, p. 22 [Dialektik der Aufklärung], Fischer Verlag, Frankfurt a.M.,

Adorno T., Los filósofos políticos, 1986, Taurus, p. 147 [Philosophisch-politische Profile], Fischer Verlag, Frankfurt a.M., p. 180].

reconciliación de la naturaleza, donde el dominio del mundo por el hombre no es el resultado de ella. Habermas

introduce nuevamente la posición crítica de Adorno frente al marxismo ortodoxo:

"De esta forma, también la confianza que Marx pone en el despliegue de las fuerzas productivas resulta apresurada. El espacio de libertad que otorga el creciente poder de disposición técnica no puede ser utilizado para la revolución de las formas del tráfico social mientras tanto los sujetos han quedado mutilados precisamente por ese espíritu instrumental que es quien ha creado el potencial para la liberación [Befreiung]."⁹

Esta crítica a Marx, propia de la «Teoría Crítica» pre-lingüística, en la que predomina el desencanto del "progreso" una vez que la barbarie que engendra es reconocida como el paradójico resultado del mismo desarrollo «dialéctico» de la Ilustración, es la crítica que subyace bajo -lo que aquí hemos denominado- las inadecuaciones de la teoría de Marx para dar cuenta del capitalismo tardío. Esta crítica, sin embargo, me parece "injusta" ya que "confunde" dos interpretaciones del marxismo que la misma crítica de la razón instrumental necesariamente presupone y que desarrollaremos en el apartado siguiente (3.1.2.).

Con la crítica de la racionalidad tecnocrática Habermas critica ciertamente al marxismo, pero a una de sus interpretaciones (lamentablemente la más difundida y la que, por cierto, hoy en día ha caído en total descrédito): se trata de la versión científicista del "materialismo histórico", cuyo desarrollo teórico fué, en realidad -como afirma Perry Anderson-, obra de Engels y del marxismo posterior (Kautsky y Lenin entre otros). Ya que, a decir verdad, "Marx nunca elaboró una exposición general extensa del materialismo histórico"¹⁰. Aseveración que también el mismo Popper -acérrimo crítico del marxismo- comparte:

"En efecto, parece haber bastante gente que encara las cosas de manera muy distinta. Marx -sostienen- insistió en la influencia universal de los móviles económicos en la vida de los hombres (...) y mostró, finalmente, cómo utilizar estas catego-

⁹ Ibid., p.152;p.187.

¹⁰ Anderson P., Consideraciones sobre el Marxismo Occidental, 1987 (1979), Siglo XXI Editores, México, p.11.

rias para explicar el curso de la historia (...). En realidad estas personas piensan que la esencia misma del marxismo es la doctrina de que los movimientos económicos y, especialmente, los intereses de clase, constituyen las fuerzas propulsoras de la historia y que es precisamente esta teoría a la que se alude con la expresión "interpretación materialista de la historia" o "materialismo histórico" con la que Marx y Engels trataron de caracterizar la esencia de sus enseñanzas. Con suma frecuencia nos encontramos ante estas afirmaciones; sin embargo, no me cabe la menor duda de que con ellas se interpreta erróneamente a Marx. Podría llamársele marxistas vulgares a aquellos que lo admiran por atribuirle dichas ideas (aludiendo a la denominación de "economista vulgar" que le dió Marx a uno de sus adversarios)".¹¹

Sin embargo, permitamos que Marx mismo nos exprese su parecer al respecto. Hacia finales de 1877, Marx se encargó de responder personalmente a una interpretación "material-historicista" que en su época hace un ruso llamado Mijailovsky de su pensamiento:

"El autor del artículo titulado «Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski», es ostensiblemente, persona muy ingeniosa y si hubiese encontrado en mi estudio sobre la acumulación originaria un solo pasaje en apoyo de sus conclusiones, no cabe duda de que lo habría citado (...) A todo trance quiere convertir mi esbozo teórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental, en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio)."¹²

Pero dejemos a un lado, como decía Hegel, la "palabra de la autoridad" y mejor vayamos a la "autoridad de la palabra". La discusión en torno al marxismo científicista es, de hecho, ya bastante larga y trae consigo consecuencias sumamente actuales. De acuerdo con Engels:

¹¹ Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, op. cit., p.285.

¹² Marx K., «Carta a la Redacción de Otiéchestviennie Zapiski» (de fines de 1877), en: Marx K./Engels, Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la Comuna Rusa, 1980, Cuadernos de Pasado y Presente n.90, Siglo XXI Editores, México, p.62-65.

"La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social (...). Según esto todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio."¹³

De esta manera, las causas de las transformaciones sociales tendría su origen en el "conflicto entre fuerzas productivas y modos de producción" y..

"no en un conflicto nacido en la cabeza de los hombres, como el del pecado original humano con la justicia divina, sino que existe en los hechos, objetivamente, fuera de nosotros, independientemente de la voluntad y el hacer de los hombres mismos que lo han producido."¹⁴

A partir de esta tesis, nos dice Wellmer, pueden derivarse dos actitudes políticas encontradas. Por una parte, se puede deducir la "superficialidad de una política revolucionaria"¹⁵ haciendo énfasis en el carácter "independiente" de la voluntad y hacer humanos, pero por otra, también puede derivarse la posibilidad de una praxis política tecnocrática, pues esta tesis de Engels unida a aseveraciones leninistas tales como la "doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta" o que "los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales (...) han confirmado de un modo admirable el materialismo dialéctico de Marx"¹⁶, hicieron del "marxismo" una "ciencia positiva" en base a la cual "el partido" o el grupo de "expertos" legitimaba su autoridad política con el fin de acelerar el ya "inevitable derrumbe" del capitalismo para que a partir de sus ruinas surgiera de manera espontánea el "reino de la

13 Engels F., La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring), OME #37, 1977, Editorial Crítica-Grijalbo, Barcelona, p.278-279.

¹⁴ Ibid., p.179.

¹⁵ Wellmer A., «Kommunikation und Emanzipation, Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie», op. cit., p.472.

¹⁶ Lenin V.I., «Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo» (1913), en: Lenin V.I., Obras Escogidas, 1960, Editorial Progreso, Moscú, p.15-16.

libertad". Toda una tecnocracia revolucionaria vanguardista capaz de imponer de manera anti-democrática máximas de acción política a los subordinados en base a los "hechos objetivos", pasando por alto toda pretensión de validez en la "comprensión de la verdad y la justicia". De ahí, las críticas posteriores de neo-marxistas como Mattick, quien criticaba las estrategias revolucionarias, tanto de Lenin como de Kautski, basadas en un poder de dirección concentrado en un grupo de líderes expertos encargados de "concientizar" a las masas proletarias de manera "extrínseca" por medios propagandísticos, con el fin de introyectarles una "ideología organizada" elaborada por "el genio del líder"¹⁷ desde la cúspide del partido.

A partir de estas dos últimas consecuencias, se deriva, a su vez una tercera que, a mi juicio, es la más grave y que aún es objeto de diversas disputas en el ámbito filosófico actual¹⁸. Se trata del "inmoralismo" implicado en la interpretación científicista del marxismo, o del "moralismo" que descansa en la predicción histórica propia del "holismo historicista" (que no es sino una derivación del marxismo científicista) que tanto critica Popper (visto en 2.3.2.) y que trataremos posteriormente.

3.1.2. CRITICA DESDE MARX A LA CRITICA HABERMASIANA FUNDADA EN LA CRITICA DE LA RAZON INSTRUMENTAL: «CIENCIA Y TECNICA» COMO "DOMINACION" DEL CAPITAL.

En torno a la crítica de Habermas al marxismo científicista arriba expuesta, había mencionado que la crítica de la razón instrumental al pensamiento de Marx me parecía injusta, en primer lugar porque, como hemos visto, esa crítica corresponde a una interpretación científicista de Marx que, como Wellmer bien señala, correspondería más

¹⁷ Mattick P., Crítica del Neomarxismo, 1979, (1974), Dedalo libri, Bari, p. 55.

¹⁸ Véase: Wood W.A., «Marx'inmoralismus», en: Angehrn E. y Lohman G. (ed.), Ethik und Marx, op.cit., pp. 19-35.

bien al materialismo histórico pregonado por Engels. Pero por otra parte, también me atrevería a decir que la crítica de la razón instrumental no sólo "estaría de acuerdo" con Marx sino que además lo "presupone", por lo que develar el presupuesto marxista de la crítica de la razón instrumental podría incluso aclarar el sentido de ésta. Para demostrarlo permítanme "esclarecer" -a partir de los manuscritos de 1844¹⁹, los manuscritos preparatorios de «El Capital» de 1861-63²⁰ y de 1863-65²¹ y el primer tomo de «El Capital» mismo²²- el sentido del siguiente pasaje central de la «Dialéctica de la Ilustración» donde Adorno y Horkheimer formulan la tesis fundamental de la crítica a la razón instrumental:

"El extrañamiento de los hombres respecto a los objetos dominados no es el único precio que se paga por el dominio; con la reificación del espíritu han sido embrujadas también las relaciones internas entre los hombres, incluso las de cada cual consigo mismo. El individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y funciones convencionales que objetivamente se esperan de él."

["Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und

19 En adelante M44, distinguiendo con (:) la página y renglón de la edición en español y con (;) los de la edición en alemán. En: Marx K., Manuscritos: Economía y Filosofía (1844), 11a. ed., Alianza Editorial, Madrid [Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Vol. XL, 1985, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín].

20 En adelante M61-63, distinguiendo con (:) la página y renglón de la edición en español y con (;) los de la edición en alemán. En: Marx K., Progreso técnico y desarrollo capitalista, 1982, Cuadernos de pasado y presente n.93, Siglo XXI Editores, México [Marx K., Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA, II, 3, 6 (1982), Dietz Verlag, Berlín Instituto de Marxismo Leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín].

21 Marx Karl, El Capital, libro I, Capítulo VI inédito, 1985, 12a.ed., Siglo XXI Editores, México [Marx K., Ökonomische Manuskripte 1863-1867, MEGA, II, 4, 1 (1988), pp.24-130].

22 En adelante DK1, distinguiendo con (:) la página y renglón de la edición en español y con (;) la página y renglón de la edición en alemán. En: Marx K., El Capital, Libro I: v.1 (1987), v.2 (1983), v.3 (1986), Siglo XXI Editores, México, [Das Kapital, Tomo I, MEW, v.XXII], Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Federal].

Funktionsweisen zusammen, die sachlich vom ihm erwartet werden.]²³

A partir de este cita, podemos destacar tres diversas relaciones de enajenación o extrañamiento [Entfremdung]: "sujeto/objeto", "sujeto/co-sujeto" y "sujeto/sujeto", que corresponden, a su vez, a diversas relaciones de enajenación con respecto tres diversos ámbitos de la realidad: enajenación con respecto a la naturaleza externa (o mundo objetivo); con respecto a la naturaleza interna (mundo subjetivo); y con respecto a la sociedad (mundo normativo). Esta teoría de la enajenación con respecto a estas tres dimensiones son explícitamente formuladas por el joven Marx como las "determinaciones del trabajo enajenado" en sus manuscritos económico-filosóficos de 1844, y las deriva a partir del siguiente razonamiento: si la naturaleza es ajena al obrero (sujeto/objeto), éste debe "enajenar" su trabajo, con lo que...

"la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal, pues qué es la vida sino actividad que no le pertenece, independientemente de él, dirigida contra él." (M44;110,12-18;515,13-21)

Esto, a su vez, trae consigo la enajenación del hombre de su esencia genérica (sujeto/subjetividad), ya que el trabajo enajenado "enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana." (M44:113,13-18;517,32-36). Y entiendase aquí como "esencia humana": la "actividad vital conciente [bewußte Lebenstätigkeit]" que va más allá de la transformación de la

²³ Horkheimer M. y Adorno T., Dialéctica del Iluminismo, [Dialektik der Aufklärung, op. cit., p.43;28-29 [En esta ocasión, transcribo también la cita completa en alemán porque la traducción de este pasaje aquí presentado no corresponde literalmente a la traducción de Murena, debido a que tuve que corregirle algunos detalles que entorpecían su lectura (por ejemplo, Murena traduce "verhexht" por "adulteradas" en lugar de "embruajadas" que me parece es más fiel al sentido con que Adorno juega con esta metáfora constantemente)].

naturaleza para satisfacer sus necesidad física, pues "sólo produce realmente liberado de ella" (M44:112,16-18;517,6-8) ya que "el hombre también crea según las leyes de la belleza" (M44:112,28-29;517,13-14). Esta relación de enajenación (sujeto/subjetividad) implica, a su vez, la enajenación del sujeto con respecto al producto de su trabajo, el cual...

"se enfrenta a él como un ser extraño [als ein Fremdes Wesen], como un poder independiente [unabhängige Macht] del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa [sächlich], el producto es la objetivación del trabajo (...). Esta realización del trabajo aparece (...) como una desrealización del trabajador, él, la apropiación como extrañamiento [als Entfremdung], como enajenación [Entäußerung]." (M44:105,25,-106,2;511,31,-512,5)

Enajenación de sí mismo y de la subjetividad de los otros, y, por lo tanto, con respecto a la sociedad en general (sujeto/cosujeto), da ahí que Marx afirme que:

"La relación inmediata, natural o necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer (...). Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad (...). En ella se muestra en que medida la conducta natural del hombre se ha hecho humana o en qué medida su naturaleza humana se ha hecho para él naturaleza." (M44:142,10-37;535,19-34)

Hasta aquí podemos percatarnos del paralelismo existente entre las relaciones alienantes de la crítica de la razón instrumental y las determinaciones del trabajo enajenado del joven Marx. Sin embargo, surge una diferencia esencial tan pronto e indagamos por la relación alienante fundamental. En el caso de Adorno y Horkheimer, se trata de la relación de dominio "hombre/naturaleza", mientras que en caso de Marx, se trata de un relación de dominio hombre/hombre:

"Si el producto del trabajo me es ajeno [fremd], se me enfrenta como un poder extraño [fremde Macht], ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena [fremde], forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser otro que no soy yo." (M44:1144,9-13;518,22-27)

Sin embargo, esta diferencia es superada, tan pronto y efectuamos la siguiente reflexión: la crítica a la relación de dominio de la naturaleza de Adorno y Horkheimer se traduce en una crítica a la razón instrumental, esto es, a la esencia de la racionalidad "medio-fin", y en tanto racionalidad instrumental-teleológica, de acuerdo a Habermas, ésta corresponde precisamente al tipo de racionalidad sistémica económica que Marx critica y cuyo interés rector lo constituye el interés económico:

"Los que intervienen en el intercambio persiguen intereses económicos, tratando de optimizar, al utilizar recursos escasos para fines alternativos, la relación coste/beneficio. El valor generalizado es aquí la utilidad, significando «generalizado» que ese valor compromete por igual en todas partes y en todo momento a todos los actores que intervienen en el tráfico económico. El código dinero esquematiza tomas de posturas posibles de alterar en los siguientes términos: éste puede, o bien aceptar, o bien rehusar la oferta de intercambio que le hace ego y con ello adquirir algo o renunciar a esa adquisición (...) De los actores se espera más bien que adopten una actitud objetivante frente a la situación de acción y una orientación racional en función de las consecuencias de la acción. La rentabilidad constituye el criterio conforme al que puede calcularse el éxito."²⁴

Ahora bien, es precisamente en el sentido de esta racionalidad teleológico-instrumental económica que Marx, lejos de concebir al desarrollo gradual de la ciencia y la técnica como garante "en sí" de la emancipación humana, más bien concebía dicho desarrollo como una gradual intensificación del estado de enajenación del ser humano con respecto al mundo subjetivo, objetivo y social. Para demostrar esta tesis permítanme remitirme nuevamente a Marx, pero esta vez al Marx "maduro". En su creciente necesidad, nos dice Marx, por acortar el tiempo de trabajo necesario en relación a la parte de la jornada laboral dedicada al plustrabajo, pero al mismo tiempo, bajo la imperiosa necesidad de producir mercancías singulares por debajo del

24 Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], T.II, op.cit, p.378;p.395-396.

valor social promedio para poder competir en el ámbito del intercambio con las mercancías de otros capitalistas, quienes -nos dice Marx- no reconocen "más autoridad que la de la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses" (DKI:436,11;379,12) y por ende, están sujetos ellos mismos a los imperativos funcionales de la racionalidad económica del mercado capitalista (y por lo tanto el dominio de la razón instrumental-teleológica económica del sistema no compete meramente a una "clase social" como le critica Habermas a Marx), "la ciencia «ajena [fremde]» es incorporada al capital, al igual que el trabajo ajeno [fremde Arbeit]" (DKI:470,31-32;407,34-35). Esta noción de "ciencia ajena" nos ofrece una pista sobre la concepción de "ciencia" de Marx, que es mucho más compleja de lo que se piensa²⁵, pues no se trata meramente de aquella supeditada a la racionalidad teleológica-instrumental que obedece al interés de adaptación y eficiencia sistémicas, sino que también puede tener otro carácter, como por ejemplo, el del interés emancipativo que es ciertamente como Habermas ubica la crítica de las ideologías y el psicoanálisis en «Conocimiento e Interés» y que, a mi juicio, es el caso de «El Capital» como crítica al carácter instrumental-teleológico -y si me permiten "inmoral"- de la "economía política" de su tiempo. De manera que, a juicio de Marx, incluso los hombres de "ciencia" pasarían a ser "dominados" por los imperativos de la racionalidad sistémica capitalista:

"Sólo la producción capitalista transforma el proceso productivo material en aplicación de la ciencia en la producción, en ciencia puesta en práctica, pero sólo sometiendo el trabajo al capital y reprimiendo el propio desarrollo intelectual y profesional." (M61-63:193,8-12;2065,17-21)

25 Dussel E., Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63), op.cit., p.285 y ss.

Así también "entre los hombres de ciencia", en la medida en que las ciencias son utilizadas por el capital como medio de enriquecimiento" y hace de ellas un "medio e enriquecimiento" para los científicos, "se hacen recíproca competencia en los intentos por encontrar una aplicación práctica de la ciencia" (M61-63:192,38,-193,7;2062,9-21). "Aplicación de las fuerzas naturales y de la ciencia" que constituye una peculiaridad histórica del modo de producción capitalista. Es decir, el capitalista subsume la ciencia (que en cuanto patrimonio cultural de toda la humanidad y no sólo de los privilegiados; "no le cuesta absolutamente «nada» (...) lo que en modo alguno le impide explotarla" (DK1:470,33-34;407,33-34)) transformando, mediante su aplicación al proceso productivo, los instrumentos de trabajo. Por ello, a diferencia de la manufactura, cuya revolución del modo de producción se basa en la fuerza del trabajo, la revolución que la gran industria aporta se basa en el "medio de trabajo" (DK1:451,14; 391,12-23), es decir, la subsunción de la ciencia y la técnica bajo relaciones capitalistas de producción con el firme propósito de intensificar la enajenación del trabajo del obrero, de ahí que el interés económico -específicamente capitalista- lo constituya:

"La afección insaciable de trabajo ajeno [Heißhunger nach fremder Arbeit] (plus-trabajo) no es específicamente propia de quienes emplean la maquinaria sino que es el motivo propulsor [das treibende Motiv] de toda la producción capitalista." (M61-63:91,23-25;304,13-15)

Ahora bien, ¿Qué relaciones de dominio y enajenación trae consigo la aplicación de la ciencia y la técnica al capitalismo?

Si bien el empleo de la maquinaria presupone como condición de existencia "la manufactura basada en la división del trabajo" (M61-63:79,24-25;294,2) (pues es en el taller manufacturero donde, en principio, las máquinas mismas son producidas), el taller mecánico, entendido como

"la forma más desarrollada del empleo capitalista de la maquinaria" donde "es esencial que muchos hagan la misma cosa" (M61-63:79,31-33;294,7-8). dependerá más bien de la cooperación simple, cuya relación impuesta despóticamente por el "comando del capital" (M61-63;237,37) entre los trabajos individuales se "enfrenta idealmente" a los obreros "como plan (...) como poder de una voluntad ajena [fremdes Willens] que somete a su objetivo la actividad de ellos" (DK1:403,6-10;351,5-7). Consiguientemente, la división del trabajo manufacturero es pasada a segundo plano en lo que respecta a la especialización de trabajos parciales por parte de los obreros, y en la cual la actividad del obrero era reducida a una serie monótona de movimientos con respecto a la cual -nos dice Marx- cierta "atrofia intelectual y física" era inseparable (DK1:442,11;384,18-19). Pero ahora, una vez "puesto" el obrero en el taller industrial, éste se transforma de mera fuerza impulsora o componente de la máquina en un apéndice auxiliar de la misma:

"La máquina deprecia la fuerza de trabajo [des Arbeitsvermögens] que se ha especializado de esa manera, en parte reduciéndola a simple fuerza de trabajo abstracta [abstraktes Arbeitsvermögens], y en parte realizando sobre la base de sí misma una nueva especialización de la fuerza de trabajo, cuyo rasgo característico consiste en su sometimiento pasivo al movimiento del mismo mecanismo, en la adaptación completa del obrero a las necesidades y a las exigencias del mecanismo." (M61-63:163,32-38;2016,6-11)

La especialidad del obrero resulta así, no una actividad parcial, sino la no-actividad, esto es, la "especialización de la pasividad [Spezialität drer Passivität]" (M61-63:170,7;2021,32). Así como la anterior actividad del obrero resulta reemplazada por la máquina, aparentando ser la máquina y no el trabajo vivo la fuente del valor. El capital aparece aquí "autónomo", como autovalorizándose por sí mismo, como si el plusvalor surgiera de una relación armónica consigo mismo y no de una

relación antagónica de alienación del trabajo vivo. Por otra parte, también resulta exterminada la fuerza productiva social lograda por la cooperación, en la medida en que las operaciones -aun parciales de la división manufacturera- efectuadas por el ser humano son sustituidas por un sistema de máquinas. No obstante, cierto tipo de cooperación es establecida ahora en el taller mecánico:

"Ni bien las empresas artesanales, en su evolución, se transforman en talleres mecánicos, la cooperación se revela como el rasgo característico de ellos. Muchas de estas máquinas (puestas en movimiento por un énicomotor y vinculado por los mismos mecanismos de transmisión) funcionan simultáneamente en un mismo lugar y en común, y por lo tanto a ellas se asigna una masa de personas encargadas de las máquinas que trabajan simultáneamente una junta a la otra." (M61-63:164,32-39;2017,27-32)

La cooperación simple reaparece así, pero como "cooperación de muchas máquinas similares" (DK1:460,14-15;399,4-5), es decir, como una "conglomeración espacial de máquinas de trabajo similares y que operan simltáneamente" (DK1:461,11-13;399,28-30) que poseen una "unidad técnica" (DK1:461,17;400,3) o un mecanismo motor y de transmisión en común. Por otro lado Marx distingue de ésta última el "sistema de máquinas" (DK1:460,15;399,5) o "combinación de máquinas de trabajo parciales" (DK:461,35;399,22-23) que a su vez, "constituye (...) un gran autómata siempre que reciba su impulso de un primer motor que se mueva a sí mismo" (DK1:463,27-29;401-402), y bajo el cual reaparece una nueva división del trabajo propia de la manufactura:

"las máquinas, como la fábricas de hilados y en la producción de papel, etc., se han desarrollado en sistemas de máquinas que ejecutan procesos diferentes cada uno de los cuales representa una fase de otros procesos. Aparece aquí naturalmente una nueva división del trabajo, que es típica del taller mecánico." (M61-63:164,16-20;2017,13-17)

No obstante, existe una diferencia esencial entre la división del trabajo propio de la manufactura y del sistema de máquinas; mientras que en la primera "la organización del

proceso social del trabajo era puramente subjetiva, combinación de obreros parciales" (DKI:469,31-33;407,6-7), en el segundo, "la gran industria posee un organismo de producción totalmente objetivo al cual el obrero encuentra como condición de producción material, preexistente a él y acabada" (DKI:469-470;407,8-10). Examinémos este último punto con más cuidado, pues se desprende de aquí una importante dimensión del extrañamiento [Entfremdung] del obrero frente a sus condiciones objetivas.

En la división del trabajo propio de la manufactura, el proceso de trabajo organizado bajo esta forma de organización social era una mera desintegración del trabajo artesanal total contenido en una mercancía en trabajos parciales correspondientes a cada una de sus partes constitutivas. El trabajador se enfrentaba aquí al mismo trabajo artesanal anterior pero escindido en actividades parciales. La división del trabajo, entonces, no revoluciona, sino adecua el conocimiento y habilidad artesanales propios de la cooperación, y por ende no extraños al trabajador, a una nueva organización -y por ello meramente subjetiva- basada en la parcialización de esa habilidad y conocimiento de su oficio. Por ello nos dice Marx, que en la manufactura los obreros "ejecutan con su instrumento artesanal cada uno de los procesos parciales aislados" (DKI:462,5-7;401,2), de manera que aunque el obrero sea incorporado al proceso de trabajo "también es cierto que previamente el proceso ha tenido que adaptarse al obrero" (DKI:462,8-9;401,3-4). En el modo de producción revolucionado por la máquina, en cambio, el trabajador se enfrenta a condiciones de trabajo totalmente extrañas, no sólo porque su antiguo instrumento de trabajo pasa a ser "instrumento de la máquina", sino porque el proceso de trabajo que desde el punto de vista "objetivo" o "material" de los instrumentos de producción era aún artesanal, ahora ha sido transformado por la aplicación de la ciencia, esto

es, por medio de un conocimiento que -a diferencia de sus secretos artesanales -, resulta totalmente ajeno a él:

"mientras que en las precedentes fases de la producción la experiencia y el intercambio limitado de los conocimientos estaban inmediatamente vinculados al trabajo mismo; no se desarrollan como fuerza separada e independientemente de ella y por lo tanto en su conjunto no habían ido nunca más allá de los límites de la tradicional colección de recetas existentes desde hacía mucho tiempo y que sólo desarrollaban muy lentamente y en forma gradual [estudio empírico de los secretos de cada artesania]. El brazo y la mente no estaban separados [Hand und Kopf nicht getrennt].." (M61-63:191, 36,-192,4;2060,38,-2061,3)

El trabajador no era extraño al conocimiento artesanal aplicado a las condiciones objetivas de su proceso de trabajo. En la gran industria en cambio, es el trabajador el que tiene que adaptarse a las condiciones objetivas preparadas por la ciencia que está totalmente fuera de su control y comprensión, "el trabajo en fábrica" -nos dice Marx- "deja al obrero sólo el conocimiento de algunos procedimientos [Handgriffe]" (M61-63:192,20-22;2061,41,-2062,1). De manera, que el poder de la ciencia subsumida bajo el capital intensifica aún más el extrañamiento [entfremdung] y la ajenidad [Fremdheit] propias del trabajador frente a las condiciones objetivas de producción del capital:

"La ciencia interviene como una fuerza extraña hostil al trabajo, que lo domina [fremde, feindliche und sie beherrschende Potenz], y su aplicación, es, por una parte, acumulación y, por otra, desarrollo, en ciencia, de testimonios, de observaciones, de secretos de la artesanía, adquiridos por vías experimentales para el proceso productivo y aplicación de las ciencias naturales en el proceso material productivo; y como tal se basa del mismo modo en la separación de las fuerzas espirituales del hombre del proceso de conocimiento, testimonios y capacidades del obrero individual, como la acumulación y el desarrollo de las condiciones de producción y su transformación en capital se basan en las privaciones del obrero de estas condiciones, en la separación del obrero de las mismas." (M61-63:192,9-20;2061,32-41)

En la industria, el obrero se enfrenta así a un proceso de trabajo ya no sólo "socialmente" sino también

"objetivamente" ajeno, bajo el cual, éste ha perdido todo dominio "espiritual y material" de su instrumento, para pasar él mismo a ser dominado por aquél. El obrero resulta totalmente extrañado de las condiciones objetivas de la industria, y a diferencia de procesos de trabajo anteriores, es él quien tiene que adaptarse a las exigencias del nuevo proceso de trabajo, y no el proceso de trabajo a sus exigencias. Incluso su propia actividad ha pasado a externalizarse objetivamente del proceso de trabajo: la máquina trabaja como un "autómata", se relaciona con el objeto de trabajo aparentemente al margen de él:

"En la manufactura, considerada en su totalidad, cada obrero constituye la parte viva de la máquina colectiva, o sea del taller, que a su vez es un mecanismo hecho con hombres. Por el contrario, en el taller mecánico (considerado éste en su desarrollo en sistema de máquinas) el hombre es el objeto vivo del cuerpo colectivo y de la máquina automática, que existen fuera de él. Pero la máquina colectiva está constituida por máquinas que forman las partes. Los hombres son simplemente el accesorio vivo [das lebendige Zubehör], el apéndice conciente de la máquina que opera de manera uniforme." (M61-63:170,33,-171,1-2;2022,10-18)

Por otra parte, del mero hecho que el trabajador ya resulte ajeno a las condiciones objetivas del capital, ello trae consigo que se haga del capital un fetiche, en el que...

"Los medios de producción, las condiciones objetivas de trabajo, no aparecen subsumidos en el obrero, sino éste en ellas. El Capital emplea el trabajo (Capital employs labour). Ya esta relación [es], en su sencillez, personificación de las cosas y reificación de las personas [Personnifizierung der Sachen und Versächlichung der Personen]." (M63-65:96,6-10;121,26-29)

Esto es, el capital parece valorizarse por sí mismo. Si el trabajador mismo ha sido sustituido por la máquina, ello supondría que ahora la máquina está en condiciones de crear valor de la nada del capital. Esta misma suposición se encuentra a la base de la crítica de Habermas al teoría del valor de Marx que expusimos en 1.1., quién propone, en

consecuencia, una "doble fuente del valor"²⁶. Sin embargo, la máquina se limita a transferir el valor equivalente al tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, no obstante la conciencia fetichista se empeña en creer que puede haber valor, negando con ello la relación de alienación que subyace bajo el capitalismo. El fetichismo, que consiste en la reificación de las relaciones sociales, y en este caso de la relación de alienación del trabajo por el capital, niega la actividad vital humana, al trabajo vivo mismo, como la fuente creadora del valor y en cambio, transustancia, subsume esa actividad bajo el capital y las hace aparecer como si fueran sus propias determinaciones:

"La transposición de las fuerza productivas sociales del trabajo en propiedades objetivas [dingliche Eigenschaften] del capital, a tal punto han ganado terreno en la imaginación [Vorstellung] que las ventajas de la maquinaria, la aplicación de la ciencia, de los inventos, etc., se conciben en esta su forma enajenada [entfremdeten Form] como la forma necesaria, y por tanto todo esto como propiedades del capital." (M63-65:101,9-14;125,3-7)

También, en los manuscritos de 1861-63, tal y como hemos visto hasta aquí, hay infinidad de referencias explícitas al tema del fetichismo, que no es sino la falsa conciencia o extrañamiento [Entfremdung] de la relación de alienación en el caso del capitalismo, o de toda relación social en general y en última instancia, la cosificación de las personas y la personificación de las cosas (y que cuyas implicaciones éticas veremos más adelante). Fetichismo que se intensifica en la medida en que el capitalismo es desarrollado, por lo que con respecto a la subsunción formal, es en la subsunción real o modo de producción específicamente capitalista donde dicha "falsa conciencia" se manifiesta con más fuerza:

"En general es característico de la producción capitalista que las condiciones de trabajo se relacionen con el trabajo vivo independientemente [selbständig], de manera personificada [personni-

²⁶ Habermas J., Teoría y Praxis [Theorie und Praxis], op.cit., p.248;p.196.

ficirt], o sea que no es el obrero el que se sirve de las condiciones de trabajo, sino que son las condiciones de trabajo las que se sirven del obrero (...) En cuanto el obrero aparece como trabajo, él mismo es un momento del capital [ein Moment des Capitals]. " (M61-63:161,12-26; 2014,3-12)

Después de esta exposición, creo que la crítica a la razón instrumental de la Dialéctica de la Ilustración, según la cual los "hombres pagan el acrecentamiento del poder con el extrañamiento de aquéllo sobre el cual lo ejercitan", tiene mucho más sentido después de haberla desarrollado desde el propio Marx.

3.1.3. EL RECHAZO A LA CATEGORIA HEGELIANA DE «TOTALIDAD» Y LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA «TEORIA CRITICA»: EL «GIRO LINGUISTICO» DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

La crítica de Habermas a la «sociedad abierta» de Popper, tal como lo vimos en el apartado 2.3.2.2., es una crítica, en última instancia, a la ideología tecnocrática, esto es, a un tipo de dominación basada en la racionalidad instrumental-teleológica que pretende legitimarse apelando a criterios racionales científicos y, por ende, "libres" de valoración. Si bien Popper fundamenta el racionalismo, en última instancia, en una "decisión moral", es decir, le concede un papel literalmente "fundamental" a la ética, ésta, a su vez, carece -a la luz del racionalismo crítico- de toda fundamentación "racional". Desde esta perspectiva "racional" no hay crítica moral válida alguna, la crítica si quiere ser racional ha de estar fundamentada en los "hechos", pero dado que Popper mantiene una dualidad crítica entre "hechos y valores" (a menos que se quiera caer en el "monismo ingenuo" característico de la "sociedad cerrada" propio de la etapa histórica primitiva en la que "no existe todavía distinción alguna entre leyes naturales y normativas"²⁷), las normas sociales son, pues, meras

²⁷ Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, op.cit., p.69.

"decisiones" sin ningún fundamento racional posible. Es así como Popper critica el "holismo historicista" (visto en 2.3.2.1.) en términos de su pretendida científicidad, y en esto coincide con la crítica de Habermas al marxismo engelsiano, con la salvedad de que para Popper el "holismo historicista" parte de un "monismo ingenuo" que no distingue la dualidad humana de "valores" y "hechos" (o partido del supuesto de que la historia tiene un sentido inmanente susceptible de ser expresado en "leyes históricas"), mientras que Habermas critica al marxismo científicista desde la crítica a la razón instrumental (que vimos en 3.1.1.). Por otra parte, ambas críticas al marxismo científicista (o "holismo historicista" para Popper) coinciden en la irreductibilidad de hechos y valores, con la gran diferencia de que Popper lo plantea desde un reduccionismo óptico (cuya crítica vimos en 2.3.1.2.) y Habermas, a lo que volveremos al final es este apartado, justamente en contra de ese reduccionismo óptico. Por ello, Habermas puede criticar desde la crítica a la razón instrumental tanto el científicismo de la "sociedad abierta" como del "marxismo científico":

"esa ilusión tan llena de consecuencias prácticas, consistente en suponer que el control científico sobre ámbitos sociales, con el resultado de una emancipación con respecto a las coacciones sociales cuasi-naturales es posible en la historia de la misma forma y con los mismos medios de una capacidad de control generada por la ciencia, como lo ha ya sido en efecto frente a la naturaleza."²⁸

Sin embargo, la crítica de la razón instrumental se traiciona a sí misma. Al hacer de la dominación la esencia de la razón, con ello se ha cancelado de manera automática toda posibilidad de emancipación "racional". De ahí el comentario melancólico -antes citado- con que Habermas describe la perdida esperanza de Adorno a toda posible

²⁸ Habermas J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», op.cit., p.44;p.44 [Ya citada al final de 2.3.2.3].

emancipación racional en su obra «Perfiles filosófico-políticos» de 1971 precisamente dedicada a su maestro:

"En Adorno, ese mismo topos de una recaída del yo en la naturaleza, ofrece mas bien rasgos utópico-sexuales y anarquistas. A veces Adorno hace perder brillo casi imperceptiblemente a la utopía de una naturaleza reconciliada con la civilización, por desesperar de su posibilidad, y finalmente la hace desvanecerse en el sueño de una naturaleza fascinadora que se deja pagar sus favores con el abandono de la individuación. Esta sólo aparece entonces, lo que no deja de ser irritante, como una maldición, y la emancipación como el eco de esa maldición."²⁹

Pero, ¿es que la crítica de la razón instrumental necesariamente tiene que llevarnos a buscar la emancipación en la oscuridad de lo irracional? O bien, parafraseando a Habermas, ¿cómo reconquistar ese "espacio de libertad que otorga el creciente poder de disposición técnica" cuando "los sujetos han quedado mutilados precisamente por ese espíritu instrumental"³⁰? Al respecto, tal parece que Adorno sólo sabía una cosa:

"que la libertad [Freiheit] que fuera contraimagen polémica del dolor [zum Leiden] producido por las coacciones sociales, no solamente tendría que superar [aufheben] la represividad del principio del yo, sino también conservar su fuerza de resistencia contra la disolución de lo amorfo tanto de la propia naturaleza interna como de lo colectivo."³¹

Sin embargo, aquí el mismo Habermas se plantea la duda fundamental que lo llevará necesariamente, a mi juicio, a realizar el giro lingüístico de la «Teoría Crítica» y que consiste precisamente en "cómo justificar el pensamiento crítico" si nuestra "respuesta psicológica no es bastante, ya que esa pregunta exige que se señalen los fundamentos [Rechtsgründe] sobre los que reposa la crítica"³². Al respecto, Adorno jamás dió una respuesta afirmativa e incluso, a juicio de Habermas, puso en duda que la negación

²⁹ Habermas J., Perfiles Filosófico-políticos [Philosophische Profile], *ibid.*, p.149;p.182-183.

³⁰ *ibid.*, p.152;p.187

³¹ *ibid.*, p.155;p.191

³² *ibid.*, p.157;p.194

de ese "dolor" de resistencia "contuviera ya tal fundamentación"³³.

No obstante el escepticismo de Adorno a toda justificación racional del pensamiento crítico, Habermas llegó a entrever un poco de luz al respecto en la «Dialéctica Negativa» de su maestro para vislumbrar la pista de la vereda filosófica que lo conduciría a su propia fundamentación del pensamiento crítico en términos lingüísticos. Veamos en qué consistió esa inspiración filosófica que decidió el futuro «giro lingüístico» de la «Teoría Crítica».

La intención de la «Dialéctica Negativa» de Adorno era, a juicio de Habermas, "la de salvar lo que el espíritu identificante [identifizierende Geist] tiene que seccionar del objeto, lo no idéntico [das Nichtidentische]"³⁴. Este punto es de importancia fundamental para el giro lingüístico de la «Teoría Crítica» y es justo, como veremos después, el punto de partida de Marx³⁵:

"El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que lo extraño siguiera siendo, sin perder su proximidad, lo lejano y diverso, más allá de lo heterogéneo como de lo propio."

[Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß das Fremde, in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen]."³⁵

Esta irreductibilidad de lo no-idéntico a la identidad, en principio se trataba de una crítica de Adorno, a partir de la crítica de Hegel a los límites del entendimiento, a la "coacción de la lógica formal" que tiende a subsumir falsamente lo particular de lo diverso bajo enunciados

³³ Ibid., p.157;p.194

³⁴ Ibid., p.155;p.192

³⁵ Punto de partida con el que converge, a su vez, la «Filosofía de la Liberación» de Dussel y cuya relación explícita con Marx ha sido desarrollada en detalle por él mismo. Al respecto, véase entre (otras obras del mismo autor): El último Marx y la Liberación Latinoamericana, 1990, Siglo XXI Editores, México, p.334 y ss.
³⁶ Habermas J., Perfiles Filosófico-políticos [Philosophische Profile], op.cit., p.158;p.195.

universales³⁷, y no logra mantener una relación dialéctica entre ambos, donde lo particular y sus contradicciones mutuas sean concebidos como "momentos" del "todo". Sin embargo, una vez que la resistencia de lo no-identico a la identidad se plantea más allá de los enunciados constataivos (esto es, aquellos que se limitan a "describir" algún estado de cosas o a "enunciar" algún hecho con verdad o falsedad) y, en cambio, es concebida a la luz del uso performativo³⁸ del habla cotidiana, sucede entonces algo inesperado, pues "cuando los sujetos hablan entre sí" - nos dice Habermas - "se presentan unos a otros con la exigencia de que se los reconozca en su determinación absoluta como individuos irremplazables [treten sie sich mit dem Anspruch gegenüber, als unvertretbare Individuen in ihrer absoluten Bestimmtheit annerkannt zu werden]"³⁹. Un reconocimiento de la determinación absoluta de la singularidad de los individuos que conlleva a romper con el mismo Hegel⁴⁰, ya que, de acuerdo con Habermas, Adorno no sólo critica la tendencia unificante del entendimiento desde

37 Ya que, de acuerdo con Hegel, se cae en la "ilusión" de querer expresar en un enunciado el principio absoluto de un sistema filosófico, pues, si bien el entendimiento "ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición", éste termina excluyendo "la materia de la forma"; o bien excluyendo de lo universal todo contenido particular o lo contrario; "con lo cual la proposición está condicionada por esta desigualdad y en ese caso no es absoluta, sino deficiente, expresa sólo un concepto del entendimiento, una abstracción; o bien forma y materia están simultáneamente contenidas en ella como desigualdad, la proposición es analítica y sintética al mismo tiempo, el principio es entonces una antinomia y, por ello, no es una proposición." En: Hegel G.W.F., La Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, Editorial Tecnos, Madrid, p.38 [Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke t.IV (p.5-92), 1968, D.F. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, p.23-24].

38 En el sentido de las oraciones performativas o "performative sentences" de Austin: "we said that we also perform perlocutionary acts such as informing, ordering, warning, undertaking, &c. i.e. utterances which have a certain (conventional) force." En: Austin J.L., How to do things with words, 1962, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, p.153.

39 Habermas J., Perfiles Filosófico-políticos [Philosophische Profile], op.cit., p.156;p.192.

40 De la misma manera que para Dussel el "otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de lo mismo que la totalidad siempre es". En: Dussel E., Filosofía de la Liberación, 1989 (1977), AFYL, Ediciones Contraste, México, p.55 (2.4.4.1).

la dialéctica, sino que se "vuelve además esa crítica contra el propio Hegel" ya que la dialéctica finalmente se muestra "indiferente [gleichgültig] frente al peso propio del sujeto individual [Eigengewicht des individuierten Einzelnen]"⁴¹. Mientras que la frase de Adorno al hacer énfasis en la "alegría en que lo extraño siguiera siendo, sin perder su proximidad, lo lejano y diverso, más allá de lo heterogéneo como de lo propio" hace más bien referencia, nos dice Habermas, a "la convivencia de una comunicación libre de coacción [des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation]"⁴² cuya anticipación se manifiesta..

"cada vez que queremos decir algo verdadero, puesto que la idea de verdad, que ya está implicada en la primera frase que digamos, sólo puede formarse según el modelo de un acuerdo idealizado, de un acuerdo alcanzado en una comunicación libre de dominio.

[wenn wir Wahres sagen wollen. Die Idee der Wahrheit, die im ersten gesprochenen Satz schon impliziert war, läßt sich nämlich allein am Vorbild der idealisierten, in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Übereinstimmung bilden]."⁴³

Como podemos percatarnos, aquí la senda del «giro lingüístico» está ya trazada, y si bien no directamente por Adorno, pues la tesis de la «comunidad ideal de comunicación» en estrictos términos pragmático-transcendentales fue formulada por vez primera en 1967 por Apel⁴⁴, sí que lo fué en base al rechazo del escepticismo frankfurtiano de toda alternativa racional de fundamentación crítica normativa. Rechazo que llevó a Habermas a romper con la categoría hegeliana de totalidad que si bien tuvo efectos críticos frente al positivismo popperiano a partir de la crítica de la razón instrumental -como vimos en la segunda parte de nuestra investigación-, dicha crítica por sí misma

41 Ibid., p.156;p.193

42 Ibid., p.158;p.195

43 Ibid., p.158;p.195

44 Véase: Apel K., «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», (1967), en: Apel K., La Transformación de la Filosofía [Die Transformation der Philosophie], v.2, op.cit., pp.341-413;p.358-435.

resultó insuficiente para criticarse a sí misma desde un horizonte racional ético crítico:

"Pues la totalidad -por ejemplo, la totalidad de una sociedad que mediatiza lo particular, es decir, a los individuos que tratan y contratan entre sí a través de las categorías del trabajo social, de la dominación política y de sus legitimaciones- no es entendida por Hegel como una trama coactiva. De ahí que no se diera cuenta de que la fuerza reconstructiva de la dialéctica sólo puede iluminar aquellas relaciones que resultan de la represión de la comunicación libre de coacciones, es decir, las relaciones de poder resultantes de una distorsión sistemática de la comunicación, bajo las que los individuos ya no son capaces de reconocerse como aquello a lo que los fuerza el contexto objetivo."

[Hegel begreift nämlich Totalität, beispielsweise eine Gesellschaft, die das Besondere, die miteinander verkehrenden Individuen, durch Allgemeines, durch die Kategorien der gesellschaftlichen Arbeit, der politischen Herrschaft, und deren Legitimationen, vermittelt, keineswegs als einen Zwangszusammenhang. Er hat deshalb nicht gesehen, daß die rekonstruierende Kraft der dialektik nur solche Beziehungen aufschließen kann, die sich erst aus der Unterdrückung zwangloser Kommunikation ergeben: nämlich die Gewaltverhältnisse systematisch verzerrter Kommunikation, unter denen die Individuen einander nicht als die erkennen, wo zu ein objektiver Zusammenhang sie macht].⁴⁵

Se trata, así, de una crítica a la "coacción de la identidad de la razón idealista [Identitätszwang der idealistischen Vernunft]"⁴⁶ implícita en el desarrollo dialéctico de Hegel al partir de una identidad solipscista absoluta no reconciliada consigo misma que en el transcurso de su propio "movimiento" se desenajena de toda determinación particular para lograr la plena identidad consigo misma:

"El yo no tiene porqué aferrarse a la forma de la autoconciencia [Selbstbewußtseins] contra la forma de la sustancialidad y la objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación [Entäußerung]; la fuerza del espíritu consiste en permanecer igual a sí mismo en su enajenación [in seiner Entäußerung] y, como lo que es en sí y para sí, en poner el ser para sí solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en él mismo, sino que el saber consiste más bien en esta

45 Habermas J., Perfiles Filosófico-políticos [Philosophische Profile], op.cit., p.156;p.193.

46 Ibid., p.158;p.195

aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad [Einheit]. "47

Lo que en plano ético se traduce, a su vez, en el desarrollo dialéctico de "la idea de la absoluta eticidad", en cuya unidad absoluta, el individuo es "uno" con ella:

"el recogerse de la absoluta realidad [Realität] en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad constituyen una totalidad [Totalität] absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto equivale al absoluto ser-uno de las individualidades."48

De esta manera, Habermas se ve obligado a romper con la categoría de totalidad de Hegel, para poder encaminarse hacia la fundamentación racional normativa del pensamiento crítico a partir del paradigma racional de la acción comunicativa.

Ahora bien, si comparamos esta idea de "convivencia de una comunicación libre de coacción" con la "sociedad abierta" de Popper, encontramos varias afinidades significativas, pues recordemos que el racionalismo crítico, esto es, la actitud "abierta" a la "crítica racional" propio de la "comunicación racional", presupone una actitud moral de respeto y tolerancia mutua y, sobre todo, de igualdad a la luz de la "unidad racional" del género humano. Sin embargo, existe una diferencia fundamental: dado que Popper parte del paradigma de una razón restringida al ámbito teórico, y, por lo tanto, instrumental teológico, para éste, si bien a la base de la ciencia hay un fundamento normativo (la "decisión" de actuar racionalmente), a la base de la moral, en tanto que carece de todo fundamento científico, no hay ningún fundamento racional. Mientras que tanto Habermas como Apel (pese a sus respectivas

47 Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, 1985 (6a.r.), Fondo de Cultura Económica, México, p.470-471 [Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, v.II, 1951, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, p.616.

48 En: Hegel G.W.F., El sistema de la Eticidad [System der Sittlichkeit](1802-1803), 1982, Editora Nacional, Madrid, p.110.

diferencias actuales), si bien reconocen (curiosamente con Popper por positivista y con Adorno por dialéctico) la incapacidad de la razón teórica para fundamentar la ética, se niegan a aceptar la imposibilidad de fundamentarla en términos racionales a diferencia tanto de Popper como de Adorno. En el caso de Popper, porque ello contradice sus supuestos positivistas (el reduccionismo óntico), mientras que para Adorno, tal posibilidad no es susceptible de ser planteada en términos estrictamente dialécticos. De ahí que la posibilidad de la fundamentación racional de la ética, en tanto que fundamento normativo de la «Teoría Crítica», sólo haya podido ser formulado por Habermas y Apel en términos de una racionalidad comunicativa. Veamos, ya para concluir, de manera esquemática en qué reside la fundamentación racional de la ética que propone Habermas a partir del «giro lingüístico» de la Escuela de Frankfurt, cuyo origen y necesidad teórica hemos recorrido hasta aquí con la intención de sacar a la luz los fundamentos histórico-conceptuales de la crítica al marxismo.

En «Conciencia moral y acción comunicativa», obra publicada en 1983⁴⁹ y dedicada a Apel, Habermas expone la posibilidad de la fundamentación normativa de la teoría crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa. Para ello se dedica a examinar diversas objeciones posibles del escéptico moral (quien en el fondo casi siempre es un positivista) con la intención no sólo de defender un ámbito normativo dentro de la experiencia humana de la realidad sino también buscando la posibilidad de fundamentar normas éticas de manera racional. Con el fin de evitar caer en un escepticismo propio del reduccionismo óntico, esto es, de caer en la falacia reduccionista de considerar que únicamente tiene "sentido" hablar sobre hechos o estados de cosas intramundanas, y por lo tanto descartar la

49 Habermas J., Conciencia moral y acción comunicativa, 1985, Ediciones Península, Barcelona, [Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, 1983, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.]

imposibilidad de hablar sobre cuestiones éticas con "sentido", Habermas distingue el criterio racional y ámbito de validez de los enunciados prescriptivos en relación a los descriptivos. Se trata, en pocas palabras, de explicar en qué reside el "sentido de la «verdad moral [moralischer Wahrheit]»"⁵⁰. Para ello Habermas formula el concepto de «acción comunicativa», que consiste en la acción orientada al entendimiento a partir del "reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez [intersubjektiven Annerkennung von Geltungsansprüche]"⁵¹ del discurso. Al respecto, Habermas define tres diversas pretensiones de validez, a saber; la pretensión de verdad [Wahrheitsansprüche], la pretensión de normatividad o rectitud [Richtigkeitsansprüche] y la pretensión de sinceridad o veracidad [Wahrhaftigkeitsansprüche]. Dichas pretensiones universales de validez del acto de habla, corresponden, a su vez, a "algo" de alguno de los tres diversos ámbitos de la realidad respectivamente: al "mundo objetivo (como totalidad de las relaciones existentes [als Gesamtheit existierender Sachverhalte])", al "mundo social conjunto (como totalidad de relaciones interpersonales legitimamente reguladas de un grupo social [legitim geregelter interpersonaler Beziehungen einer soziale Gruppe])" y al "mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias a las cuales tiene acceso privilegiado)"⁵². Aquí es importante tener bien claro que, mientras que la acción comunicativa se encamina al acuerdo por vía del entendimiento recíproco, la acción estratégica se encamina a provocar una acción predeterminada en otro pasando por alto el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez respectivas. Consiguientemente, en lo que respecta al discurso ético, éste debe cumplir con la pretensión de validez normativa, esto es, con la pretensión de validez que

50 Ibid., p. 76; p. 66

51 Ibid., p. 77; p. 68

52 Ibid., p. 78; p. 68

hace alusión al plexo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas dentro de un contexto social. Así:

"El intento de fundamentar la ética en la forma de una lógica de argumentación moral, únicamente tiene perspectivas de éxito cuando podemos identificar una pretensión de validez especial, unida a los mandatos y normas, y podemos hacerlo en la esfera en la que surgen los dilemas morales: en el horizonte del mundo de vida [im Horizont der Lebenswelt], en el que también Strawson tuvo que buscar los fenómenos morales, a fin de contraponer las pruebas del lenguaje cotidiano a la opinión de los escépticos."⁵³

De esta manera, así como la pretensión de "verdad" de los enunciados constataivos recurre a los hechos del mundo objetivo, la pretensión de "normatividad" o "rectitud" de los enunciados normativos (o actos de habla regulativos) apelará "al contexto normativo que da al hablante la convicción de que su emisión es normativamente correcta"⁵⁴, esto es, el trasfondo normativo vigente del "mundo de la vida [Lebenswelt]" (justo por lo cual será criticado por Apel como veremos en el apéndice). Así, una norma logra tener validez intersubjetiva a la luz del acuerdo logrado por medio de la discusión racional de todas las personas afectadas por dicha norma, "justificando" su discurso ético en base del horizonte crítico-normativo legítimo del mundo de vida. Como podemos ver aquí, Habermas hace uso nuevamente de la categoría hermenéutico-fenomenológica de "mundo de vida" para criticar el reduccionismo óntico pero esta vez dentro de un arquitectónica "pragmático-formal" o "universal". Categoría que desempeñará un papel fundamental en la «Teoría de la Acción Comunicativa» como horizonte de crítica normativa frente a los efectos cosificantes de los sistemas, determinándose a partir de ella, los límites entre una cosificación "normal" (e inevitable) propia de toda sociedad con un alto grado de diferenciación estructural y

⁵³ Ibid., p. 77; p. 67-68

⁵⁴ Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos, 1989, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 363 [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.],

una cosificación patológica de la vida cotidiana que Habermas denomina precisamente como "colonización del mundo de vida [Kolonialisierung der Lebenswelt]" por la racionalidad sistémica:

"La racionalización del mundo de la vida [Die Rationalisierung des Lebenswelt] hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de control independientes del lenguaje, permitiendo con ello un desgajamiento de ámbitos de acción formalmente organizados, los cuales reobran ahora por su parte, como realidad objetivada [versachlichte Realität], sobre los contextos de acción comunicativa, y oponen al mundo de la vida marginalizado sus propios imperativos."⁵⁵

Ahora es el momento de "volver" a Marx desde la «Teoría de la Acción Comunicativa» de Habermas.

3.2. DOS ESTUDIOS ETICOS SOBRE MARX.

Una vez descubiertos los motivos que llevaron a Habermas a efectuar el «giro lingüístico» de la «Teoría Crítica», presento aquí dos estudios sobre Marx (3.2.1. y 3.2.2. respectivamente) que bien valdrían la pena de ser examinados a la luz de la «Teoría de la Acción Comunicativa» con el objeto de precisar que tan lejos realmente estaría Marx de Habermas. Expliquémos a que me refiero en relación al primero que he de exponer a continuación.

Como hemos visto en el apartado anterior (3.1.3.), es a partir de la teoría de la acción comunicativa (esto es, de la acción orientada al entendimiento) como Habermas logra rechazar el escepticismo de Adorno a todo horizonte ético-racional que legitime la crítica social y fundamentar normativamente la «Teoría Crítica». Sobre esta fundamentación de la ética en términos de la racionalidad comunicativa, Habermas pretende fundamentar normativamente, a su vez, el "sistema institucional [Institutionensystem]"

⁵⁵ Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], v.11, op.cit., p.451;p.470-471.

que no es sino la "componente social del mundo de la vida"⁵⁶. El cual guarda una "relación de complementariedad" con respecto al Estado y la Economía, entendidos estos dos últimos como "ámbitos de acción integrados sistemáticamente"⁵⁷. Ahora bien, este "sistema institucional" se encuentra constituido, a su vez, por la "esfera de la vida privada" (cuyo núcleo institucional es la familia dedicada a la tarea de socialización) y la esfera de la "opinión pública" (cuyo núcleo institucional está conformado principalmente por el ambiente cultural y la prensa que posibilitan la participación del público en "la integración social mediada por la opinión pública [Öffentlichkeit]"⁵⁸. Esta última esfera, es precisamente la que confiere, a juicio de Habermas, la legitimación al Estado. Esto último será precisamente el tema a desarrollar en el siguiente estudio; esto es, la función crítico-ética-racional de la «opinión pública [Öffentlichkeit]» del joven Marx, pero en función al progresivo "desencantamiento" de lograr realizar los imperativos prácticos de esa crítica en estrictos términos jurídico-políticos, desencanto que lo llevó, a su vez, no sólo a poner en cuestión la legitimidad del sistema político imperante sin también la legitimidad del sistema económico, que en términos habermasianos equivaldría a criticar no sólo la relación input-output (impuestos-decisiones políticas) como garante de la lealtad política de un Estado determinado, sino también la relación salario-trabajo en términos de justicia económica, en la medida en que en ambos sistemas rigen "normas" susceptibles de ser criticadas de manera racional so pena de caer en sistemas "autonomizados" que impongan sus imperativos funcionales cual si se trataran de leyes cuasinaturales, y de esa manera, escapar del control humano y, entonces, pasar éste a ser dominado por aquellas. Se trata aquí, pues, de rastrear

56 Habermas J, Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], v. II, op.cit., p.452;p.471

57 ibid., p.452;p.471

58 ibid., p.452;p.471

el motivo que llevó a Marx a romper con el liberalismo y a transformarse en comunista. Utilizo la palabra "transformación" o quizás sea mejor "metamorfosis" porque sostengo que sus principios éticos ilustrados sólo cambiaron de "forma", esto es, de una crítica en términos jurídico-políticos en torno del libre ejercicio crítico de la opinión pública con el fin de exigir la legitimidad de que en términos racionales carece el Estado (en el caso de Marx, del Estado Prusiano), a una crítica en términos económico-políticos de relaciones económicas de dominación.

En lo que respecta al segundo estudio, creo que éste sorprendería a cualquier lector "tradicional" de Marx. Empezando porque ya no se trata de escritos del "joven Marx" sino del primer borrador de «El Capital». Este estudio se propone poner de cabeza dos críticas clásicas a Marx al mismo tiempo: la primera es la de Max Weber, quien critica el determinismo de lo "económico-material" sobre lo -por decirlo de alguna manera- "normativo-espiritual". Se trata de la obra de «La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo» en la que pone de manifiesto que "sin moral no hay capital". Y en segundo lugar, la crítica de Habermas al apego de Marx -así como de Adorno y Horkheimer- a la categoría de totalidad de Hegel. Bien, prepárese aquí el lector a una relectura de Marx sin prejuicios: en este segundo estudio (3.2.2.), se tratará de demostrar que para Marx, en efecto, no hay capital sin "moral", pero también que su inmoralidad no sería posible de ser criticada por Marx en términos éticos desde una perspectiva estrictamente dialéctica. Lo que traerá como consecuencia interesantes puntos filosóficos en común entre Marx y Habermas como es el rompimiento con la categoría de totalidad de Hegel y otros que mencionaremos a modo de conclusión en el último apartado.

3.2.1. LA FUNCION CRITICO-NORMATIVA ILUSTRADA DE LA «OPINION PUBLICA [OFFENTLICHKEIT]» EN EL JOVEN MARX Y SU CONVERSION DE "LIBERAL" A "COMUNISTA".

En el siguiente apartado hemos de exponer brevemente en que medida el joven Marx era un ilustrado liberal (3.2.1.1), así como las razones por las cuales devino posteriormente comunista y sus respectivas implicaciones teóricas (3.2.1.2).

3.2.1.1. EL JOVEN MARX COMO "ILUSTRADO LIBERAL": EL CARACTER CRITICO ETICO-RACIONAL DE LA ESFERA PUBLICA [OFFENTLICHKEIT] COMO MEDIACION DIALECTICA ENTRE SOCIEDAD Y ESTADO.

Para empezar, internémonos en uno de los primeros textos propios del joven "pensador ilustrado" que era Marx, esto es, en cuanto crítico de la "metafísica dogmática" que en su expresión política sustentaba al absolutismo europeo. Se trata de un corto escrito de 1842 titulado «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach [Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach]» (EJ:147-148;26-27)⁵⁹ en el que Marx propone una cita de Lutero como criterio para darle la razón a Feuerbach en el debate en torno al "problema del milagro [Begriffe des Wunders]" (EJ:147;26), quien "lo aborda al margen de la teología, es decir, libremente [frei beobachtet]" (EJ:147;26) en contra de Strauss quien, por el contrario, "aborda el problema como teólogo y por lo tanto timidamente [befangen]" (EJ:148;27). Pues "si quereis llegar a la libertad y la verdad" dice Marx (refiriéndose a "los dogmáticos protestantes" (EJ:147;26), "teólogos y filósofos especulativos" (EJ:148;27), entonces: "os aconsejo que os desembaraceis de los conceptos y los prejuicios de toda la filosofía anterior" (EJ:148;27). Basta recordar aquí el lema

⁵⁹ Con la abreviatura EJ haremos alusión directa al texto en español: Marx-Engels, Escritos de Juventud (OME v.1, op.cit) y a su equivalente en la edición alemana: MEW, Vol.1, 1972, separando las respectivas paginaciones por el signo ; [punto y coma].

kantiano de la ilustración: ¡Sapere aude!⁶⁰ para percatarnos del espíritu ilustrado del joven Marx ejerciendo su papel kantiano (vía Feuerbach) de "filósofo crítico". Esta actitud crítica ilustrada del joven Marx se irá intensificando hacia 1842-43, sobre todo en los escritos que versan en torno a la defensa de la libertad de prensa y en particular de aquellos artículos censurados por criticar el carácter religioso - absolutista del Estado cristiano prusiano. En estos escritos que analizaremos a continuación, es importante destacar la gran semejanza del proyecto ilustrado de Habermas con el potencial racional-ético-crítico que ya para el joven Marx significaba el desarrollo libre de la esfera de la "opinión pública". Tal y como Habermas afirma en su «Historia y crítica de la opinión pública [Strukturwandel der Öffentlichkeit]»⁶¹ refiriéndose a la disolución de la "tradición aristotélica de una filosofía de la política en filosofía moral"⁶² en la labor ilustrada de Kant:

"El proceso político del que se sirven las personas privadas políticamente racionales frente a la dominación absolutista se da sí mismo como impolítico: la opinión pública quiere racionalizar la política en nombre de la moral."⁶³

Y será precisamente la posición del joven Marx en su crítica a la censura de la libre expresión de la esfera pública por parte del Estado prusiano que veremos a continuación.

Se trata de las "funciones mediadoras entre Estado y Sociedad"⁶⁴ por parte de la esfera pública en tanto que "principio capaz de solidarizar la política con la moral"⁶⁵. Veamos ahora, como es que Marx concibe explícitamente estas

⁶⁰ Kant I., «¿Qué es la Ilustración?» (1784), en: Kant I., Filosofía de la Historia, 1987, Colección popular #147 del FCE, México, p.25-38.

⁶¹ Habermas J., Historia y crítica de la opinión pública, 1982, 2a.ed., Editorial Gustavo Gili, Barcelona. [Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1979, 10a. ed., Luchterland Verlag].

⁶² Ibid., p.136;127

⁶³ Ibid., p.136;127

⁶⁴ Ibid., p.137;128

⁶⁵ Ibid., p.137;128

cuestiones en los artículos titulados «Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta» (EJ:220-236;26-77) escritos en mayo de 1842.

Como es bien sabido, las "Dietas provinciales" (creadas en 1823) estaban constituidas por representantes de cuatro estamentos "el de los príncipes o antiguas familias reinantes del Imperio Alemán, cuyos jefes tenían asiento por derecho de sangre; el de la nobleza; el de las ciudades, y el de los municipios rurales" (EJ:714), así como, por otra parte, la mayoría de la población estaba imposibilitada de participar en las elecciones a las Dietas dado que el derecho de voto estaba condicionado a la posesión de ciertos derechos de propiedad privada. De esta manera y mediante ciertos "mecanismos de elección", el censo electoral aseguraba siempre a la nobleza la mayoría en las Dietas provinciales. Consiguientemente no tiene porque extrañarnos que «La Gaceta Prusiana» (órgano semi-oficial del Estado estamental prusiano) tratara de argumentar que los debates de la Dieta no tenían porque ser difundidos ni criticados públicamente, sino que su discusión debía restringirse a los miembros de la Dieta. Es entonces, bajo este clima político de censura, que la pluma afilada de Marx salta a atacar semejante atentado en contra de la crítica abierta de la opinión pública a las arbitrariedades de la Dieta y, por ende, en contra de la libertad de prensa.

Entre otros argumentos "oficiales" a favor de la censura, no se admitía la libertad de prensa por el hecho de constituir un verdadero detonante de revoluciones como fue el caso, señalaban ellos, de la separación entre Bélgica y Holanda "causada" por la libre prensa holandesa. Argumento al que Marx responde con la siguiente pregunta: "Pero, ¿qué prensa? ¿la reformadora, o la reaccionaria?" (EJ:183;39), en vista de que, al igual de Francia, ambas "contribuyeron al derrocamiento de sus gobiernos" y en realidad, nos dice Marx, "no fue la libertad de prensa, sino la censura, la que

revolucionó al país" (EJ:183;39). Y al respecto Marx expresa una tesis totalmente compatible, a nuestro parecer, con la «Reconstrucción del Materialismo Histórico» propuesta por Habermas⁶⁶ (pero que muy poco tiene que ver con el "materialismo histórico vulgar" que lamentablemente ha prevalecido en las escuelas marxistoides):

"la revolución belga se manifestó [erscheint] primeramente como una revolución espiritual [geistige Revolution], como la revolución de la prensa (...) ¿Acaso la revolución tiene que empezar manifestándose de un modo material [materiell]? ¿Golpeando en vez de hablar [sprechen]? El gobierno puede materializar una revolución espiritual; pero una revolución material tiene el gobierno que empezar por espiritualizarla [vergeistigen]." (EJ:183;39)

De esta manera, la "revolución belga es un producto del espíritu belga" (EJ:183;39) ya que la prensa "es el modo más libre en que hoy se manifiesta [erscheint] el espíritu [Geist]" (EJ:183;39) y tanto su "carácter popular [volkstümliche]" (EJ:183;38-39) como su "individualidad histórica" (EJ:184;39) es algo que repugna al vocero del Estado estamental. Por otra parte, en lo que respecta a la falta de representatividad legítima de las provincias por parte de las Dietas, Marx critica porqué, si bien las Dietas "tienen una provincia a la que se extienden los privilegios de sus actos" en cambio, "la provincia no tiene Dietas a través de las cuales actúa" (EJ:186-87;42). Este poder estatal de la Dieta "fuera" del control de la mayoría de la población de las provincias, y por lo tanto ilegítimo, constituye para Marx un "fetichismo", pues si bien..

"la provincia tiene el derecho de crearse (...) estos dioses, pero una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fetiches [Fetischdiener], que se trata de dioses salidos de sus manos." (EJ:187;42)

Por el contrario, nos dice Marx, una asamblea "verdaderamente política sólo puede prosperar bajo la gran égida del espíritu público [des öffentlichen Geistes]"

⁶⁶ Habermas J., La Reconstrucción del Materialismo Histórico [Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus], op.cit.

(EJ:190;47). Este punto es de extrema importancia. En primer lugar, porque cuando el poder político es extraño al pueblo que pretende representar entonces se trata de un poder ajeno que los domina, en lugar de que éste sea dominado por aquellos; y vale la pena aquí resaltar que éste ha sido el caso precisamente del llamado socialismo real como un caso histórico de enajenación política en el que "los derechos generales" son convertidos "en apetencias personales" (EJ:188;43). Y en segundo lugar, que el tema del "fetichismo" aquí planteado por vez primera (y recordemos que Marx lo seguirá desarrollando hasta la 2a. edición de «El Capital» en 1872-73) se encuentra ubicado en un contexto estrictamente político, mientras que -como veremos más adelante- en escritos posteriores se irá fusionando con elementos económicos (más sin perder nunca su carácter político). Una tercera cuestión objeto de crítica del joven Marx contra la censura, era el postulado de «La Gaceta prusiana» según el cual "la minoría de edad del género humano constituye el fundamento místico en contra de la libertad de prensa" (EJ:192;49). Aquí, antes de continuar con Marx, haremos un pequeño parentesis kantiano sobre esta "minoría de edad".

Para Kant la "minoría de edad [Unmündigkeit]", entendida como "la incapacidad de servirse del propio entendimiento [Verstandes] sin servirse de otro"⁶⁷ no se debía a la carencia de entendimiento sino que era cuestión "de valor" o de "atreverse a pensar", de modo que a la "liberación de esa minoría de edad por culpa propia"⁶⁸. Kant la llamaba precisamente "Ilustración". Más llevar a cabo esa liberación de manera individual resultaba para nuestro filósofo crítico extremadamente difícil, razón por la cual éste concebía "más posible que un público se ilustre a sí mismo"⁶⁹ de modo que mucha mas gente podría realmente

67 Habermas J., Historia y crítica de la opinión pública [Strukturwandel der Öffentlichkeit], op.cit., p.137;128

68 Ibid., p.137;129

69 Ibid., p.138;129

"llegar a pensar" si en comunión, decía Kant, "pudiéramos comunicarnos [mitteilen] los pensamientos"⁷⁰, por ello Habermas afirma acertadamente que para la Ilustración...

"el pensar por sí mismo parece coincidir con el pensar en voz alta, exactamente que el uso de la razón equivale a su uso público [öffentlichen Gebrauch]."⁷¹

De manera análoga Marx, como buen ilustrado, entendía la libertad de prensa como una "forma de la idea [Gestalt der Idee]" (EJ:193;50) de la libertad misma, de modo que la "esencia de la prensa libre es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional [vernünftig] y moral [sittliche]" (EJ:197;54). Tal parece, nos dice Marx, como si aquel poder que censura la libertad de prensa desconociera absolutamente "la ardosa pasión de la verdad [Wahrheit]; como si no conociera el entusiasmo de la razón [Vernunft] segura de la victoria, ni el pathos irresistible de las fuerzas morales [sittliche Mächte]" (EJ:193-94;52-53). Así vemos claramente que la esencia de la libertad de prensa para Marx no es sino la esencia de la libertad misma entendida como la verdad fundada por la racionalidad moral, de modo que la opinión pública para Marx, una vez expresada libremente, constituiría la fuerza redentora capaz de racionalizar la política en nombre de lo moral vinculando al individuo con el Estado y el "mundo":

"La prensa libre es el ojo vigilante del espíritu del pueblo [Volkgeistes], la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras [das sprechende Band] que une al individuo con el Estado [Staat] y con el mundo, la cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material. Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe, una fuerza redentora [erlösend]. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría." (EJ:203;60-61)

70 Ibid., p.138;129
71 Ibid., p.138;129

Es preciso hacer aquí ciertas observaciones sumamente sutiles, pero fundamentales para entender la posterior "conversión" política de Marx. Primero que nada, para el joven genio de Trier era necesario no confundir la libertad de prensa con la "libertad industrial o la libertad de la propiedad" (EJ:210;68). La "propuesta fundamental" a criticar por el joven Marx es la que afirma que "la industria de la libertad de prensa no debe ser excluida de la libertad general de la industria"(EJ:209;67). Afirmación que, para empezar, "le extraña" a Marx, aunque reconoce que no se le puede negar "una verdad relativa" que consistiría en el hecho de que en caso de considerar a "la prensa solamente como una industria, no cabe duda de que la industria de la cabeza merece mayor libertad que la de las manos y los pies" dado que la emancipación del resto del cuerpo "sólo adquiere un sentido humano mediante la emancipación de la cabeza" (EJ:210;68). Sin embargo para Marx era preciso distinguir entre "la libertad por autonomasia" y sus diversas expresiones tales como la libertad industrial, libertad de la propiedad, libertad de prensa, de conciencia, etc. Ya que:

"Hacer de la libertad de prensa una especie de la libertad industrial es defenderla matándola, pues ¿acaso no anula la libertad de un carácter cuando exige que sea libre a la manera de otro? Tu libertad no es la mía, le grita la prensa a la industria. Lo mismo que tú sigues las leyes de tu esfera, yo quiero seguir las leyes de la mía." (EJ:211;70)

Esta es una tesis sumamente interesante que bien puede ser extrapolada en torno a las relaciones entre liberalismo económico y democracia política, ya que si bien ambos son ciertas expresiones de la "libertad", éstas, a su vez, no

pueden ser reducidas una a la otra⁷². Pero volvamos al caso concreto de la libertad de prensa.

Para Marx, la "primera libertad de prensa consiste precisamente en no ser una industria" (E:213;71). Y es que el objetor oficial afirma que, en estrecha analogía con la esfera industrial, existen escritores competentes e incompetentes. Pero en este caso, se pregunta Marx "¿quién tiene que conferir la competencia?" (E:213;71), ya que es bien sabido que todo "sabio incluye a sus críticos entre los autores incompetentes" (E:213,71). Y si a final de cuentas será el Estado estamental prusiano quien determine a los autores competentes, entonces "la lucha entre la censura y la libertad de prensa se convertiría en la lucha entre los autores competentes y los incompetentes" (E:214,73).

Veamos a otro aspecto "ilustrado" del joven Marx. Kant se representaba (en su momento) "el uso público de la razón" como asunto de sabios y en especial de los filósofos, el espíritu de éstos estaba llamado entonces a "la exposición pública de la verdad"⁷³, de modo que los filósofos debían de rebasar su marco académico y hablar públicamente para dar a conocer esa verdad que "afecta a lo que necesariamente afecta a todos"⁷⁴ y de manera totalmente libre, es decir, sin ningún tipo de coerción. Esta última postura ilustrada kantiana es precisamente la que el joven Marx defiende en los textos que a continuación analizamos brevemente.

En el mes de julio de 1842, Marx dedicó por lo menos dos artículos de la «Rheinische Zeitung»⁷⁵ a la crítica del n.179 de la "Gaceta de Colonia" por haberse desbalanceado el

⁷² Incluso su relación puede ser antagónica tal y como lo plantea Bobbio a partir de Constant: "La participación directa en las decisiones colectivas termina por someter al individuo a la autoridad del conjunto y a no hacerlo libre como persona; mientras hoy el ciudadano pide al poder público la libertad como individuo". En: Bobbio N., Liberalismo y Democracia, 1989, FCE, México, p.8.

⁷³ Habermas J., Historia y crítica de la opinión pública [Strukturwandel der Öffentlichkeit], op.cit., p.138;130

⁷⁴ Ibid., p.139;131

⁷⁵ «Rheinische Zeitung» no.179 y 195, del 10 y 14 de julio de 1842 respectivamente, en: Marx-Engels, Escritos de Juventud, Obras Fundamentales de Marx y Engels, v.1, op.cit., p.220-236, [MEW, V.1, op.cit. p.86-104].

equilibrio que dicha Gaceta había mantenido "entre la política y la publicidad [Anzeigen]" (EJ:220;86) a favor de "los anuncios de la industria política" (EJ:220;86). ¿En qué consiste precisamente aquello que le objeta Marx? En que la "denuncia [Denunziation]" del poder político-religioso prusiano de la "Gaceta de Colonia" se ha tornado ahora en un mero "anuncio [Anzeigen]" del mismo Estado, al condenar, en su artículo editorial, como "inadmisibles difundir por medio de los periódicos o combatir en ellos puntos de vista filosóficos o religiosos" (EJ:221;87). ¿Podríamos imaginar la indignación de un ilustrado (en el sentido kantiano antes mencionado) como lo era Marx, ante la prohibición de toda discusión filosófica y religiosa? Según este periódico, el Estado tenía el derecho y el deber de "prohibir que ejerzan su oficio los charlatanes no preparados" (EJ:222;86), a lo que Marx responde irónicamente que en realidad no se refieren sino a los "adversarios" políticos del régimen pues el autor de aquel mismo "anuncio" ya desde hacía mucho tiempo que era bien conocido como un "charlatán" pero "preparado". Aquí resulta importante hacer la distinción que efectúa Habermas a partir de Kant, entre las "facultades bajas" y las "facultades altas"⁷⁶. Estas últimas entendidas como aquellas basadas en la autoridad (teología, derecho y medicina) y que están "al amparo de la vigilancia estatal, puesto que constituyen el «personal e la sabiduría», intelectuales, jueces y médicos"⁷⁷, es decir, se trata del grupo de intelectuales del poder que se "limitan a aplicar la ciencia" ("savoir faire"). Mientras que, en lo que respecta a los representantes de las facultades bajas, encontramos a los filósofos quienes se dejan guiar sólo por la razón y que, como ya hemos dicho, su espíritu está llamado "a la exposición de la verdad". Marx se enfrenta, así, a los "charlatanes preparados" de su tiempo, es decir,

⁷⁶ Habermas J., Historia y crítica de la opinión pública [Strukturwandel der Öffentlichkeit], op.cit., p.138;129
⁷⁷ ibid., p.138;129

segua vigente lo que Kant denominaba como "el conflicto de las facultades", esto es, una contradicción abierta entre aquellos capaces del "uso público de la razón"⁷⁸ y los capaces de "uso privado"⁷⁹, pero dado que a estos últimos su "uso privado de la razón" les permite desempeñarla en algún puesto o cargo civil que les ha sido confiado (...) Evidentemente no les está aquí permitido razonar, sino que hay que obedecer⁸⁰. Para Kant, sin embargo, también aquél que hace uso privado de la razón, está en condiciones de razonar, en tanto que "miembro de una comunidad, de la sociedad cosmoplita incluso"⁸¹. Más el "uso público de la razón ha de estar libre en todo momento" por lo que el "uso privado" de la misma, pese a ser limitado, puede "obstaculizar seriamente el progreso de la Ilustración"⁸². Y es este conflicto de facultades con el que Marx se encuentra frente a la "Gaceta de Colonia", cuando ésta niega la "capacidad racional" de los adversarios para expresarse públicamente por el simple hecho de que estos últimos obedecen al poder de la razón y no a la razón del poder. Analicemos a continuación brevemente cómo Marx defiende la función ilustrada de la filosofía.

En primer lugar veamos su concepción del Estado y sus funciones. Para el joven Marx el Estado es ante todo: "una asociación [Verein] de hombres libres que se educan mutuamente" (E:228;95) por lo que "la verdadera educación "pública [öffentliche]" del Estado consiste en "la existencia racional y pública [vernünftige und öffentliche Dasein] del Estado mismo" (E:228;95), la cual tiene la función primordial de convertir a los "individuos" en "ciudadanos" del Estado...

"al convertir los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos [rohen Trieb] en inclinaciones morales [sittliche Neigung], la inde-

78 ibid., p.139;130
 79 ibid., p.139;130
 80 ibid., p.139;131
 81 ibid., p.139;131
 82 ibid., p.139;131

pedencia natural en libertad espiritual, al hacer que el individuo se goce en la vida de lo todo y el todo en las intenciones del individuo." (E:228;95)

En pocas palabras, para el joven Marx el Estado es concebido como "una asociación de hombre libres" que mediante la educación pública y racional mutua -y no "un tropel de adultos destinados a ser educados desde arriba" (E:229;95) - logran "convertir los fines individuales en fines generales" y "los toscos impulsos en inclinaciones morales". Esta concepción en Marx es reveladora, pues una educación "mutua" de carácter racional y moral, presupone ante todo una comprensión entre los individuos y la posibilidad de llegar a un "acuerdo" que a su vez posibilite que el "individuo se goce en la vida del todo y el todo en las intenciones del individuo" (principal objetivo del Estado). De ahí que el tipo de función que Marx le adjudicaría a la filosofía sería fundamentalmente de índole práctico-política-pedagógica, esto es, que la mediación pedagógica para reconciliar los intereses particulares con los generales sería fundamentalmente filosófica, entendida como una libre discusión, racional y moral por parte de la esfera pública en torno al ejercicio del poder político del Estado. Veamos como plantea Marx este carácter práctico-ético-político de la filosofía.

Tal y como arriba ya habíamos señalado, Kant consideraba el "uso público de la razón" como un asunto propio de filósofos en la medida en que el resto de la humanidad no se atreviera a pensar por sí mismo, así el espíritu de los filósofos (mientras los demás individuos permanecieran en su "minoría de edad") estaba llamado a "la exposición pública de la verdad". Sin embargo, tan pronto y la filosofía rebasara su reducido círculo académico y se atreviera a exponer "públicamente" la verdad, es decir, "poniendo en común" tales pensamientos, los filósofos "contagiarían" al resto de los individuos (en base a una

"mutua educación" de índole ético-racional debido a que, como vimos en Kant, "es más posible que un público se illustre a sí mismo") y -por consiguiente- más gente llegaría "a pensar" superando con ello su "minoría de edad". De esta manera el ámbito público se transformaría en un vínculo crítico y efectivo de la relación entre el Estado y el pueblo, el cual, en base a una "libre y pública" discusión ético-racional, se autoconstituiría como "el ojo vigilante del espíritu del pueblo" frente al Estado, realizándose así la ilustración misma. Marx tuvo siempre esta misma idea ilustrada de la filosofía, es decir, su carácter práctico-emancipatorio de todo "poder" social enajenado del espíritu del pueblo, sea político -como es aquí es el caso- o económico-político como veremos posteriormente. Ahora bien, ¿cómo argumenta Marx este papel práctico-ético-político y público de la filosofía?

El joven Marx era sumamente consciente de lo ajeno que le resultaba al carácter "introspectivo" (propio del paradigma filosófico de la conciencia) e "impopular" [unpopulär] de la filosofía alemana con respecto al carácter comunicativo abierto propio del periodismo:

"La filosofía, especialmente la filosofía alemana, muestran cierta tendencia a la soledad [Einsamkeit], al retraimiento [Abschließung] sistemático, a la desapasionada introspección [Selbstbeschauung], se enfrenta de antemano como algo extraño al carácter abierto y decidido de los periódicos, el cual sólo goza comunicándose [Mitteilungs]. (EJ:230;97)

De modo que la filosofía se le rebelaría "al ojo del profano como una manipulación tan exagerada como poco práctica" (EJ:230;97), ya que sería para éste, nos dice Marx, "algo así como un profesor en artes de magia, cuyas configuraciones suenan a algo solemne porque no se las comprende" (EJ:230;97). Sin embargo, para Marx el filósofo y sus abstracciones no están al margen del espíritu histórico sino que mas bien "son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible

circula en las ideas filosóficas" (EJ:230;97). De tal manera que:

"Es el mismo el Espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla en el cerebro con el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de instruir que también la "cabeza" es de este mundo o que este mundo es de la cabeza." (EJ:230; 97)

Se debe poner mucha atención en la cita anterior para no caer en materialismos vulgares. Aquí es preciso subrayar el sentido hermenéutico-fenomenológico de la palabra "mundo" [Welt]. Para Marx la filosofía está en el cerebro "en el mundo" y "antes de pisar con los pies en el suelo", esto es, la filosofía no es un pensar abstracto ahistórico sino que ya presupone un determinado "horizonte de comprensión" legado culturalmente; un "mundo" (en el sentido heideggeriano) "desde" y "hacia el cual" el filósofo reflexiona sin necesidad -en principio- de tener implicaciones prácticas en la realidad concreta (es decir, de "poner los pies en el suelo"). Otras disciplinas, por el contrario, si bien "actúan" directamente sobre la realidad no se dan cuenta de que todo pensamiento, por especulativo que parezca, es de este "mundo", es decir, pertenece a un determinado "horizonte de comprensión" propio del espíritu histórico de su tiempo.

Sin embargo, Marx no consideraba el papel de la filosofía como una disciplina meramente "contemplativa", sino que, por el contrario, dado que "toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo" (EJ:230;97), necesariamente llegaría el momento en el que...

"la filosofía se mantenga en contacto y en intercambio con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente por su contenido, sino también exte-

riormente, por su modo de manifestarse." (EJ:230; 97)

Así la filosofía -en tanto que "alma viva de la cultura [lebendige Seele der Kultur]" (EJ:230;98)-, llegaría a ser "mundana [weltlich]" y el mundo "filosófico" (EJ:230;98), esto es, una realización práctica de la filosofía. Pero ¿a qué realización se refiere aquí Marx en concreto? A la del concepto del Estado, esto es, a "la realización de la libertad racional" (EJ:235;103) o, es decir, el Estado entendido como "el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política" y en cuyas leyes, el individuo ciudadano no obedece sino "solamente a su propia razón, a la razón humana" (EJ:236; 104).

3.2.1.2. LA FRUSTRACION DEL PROYECTO ILUSTRADO LIBERAL EN TERMINOS ESTRICTAMENTE JURIDICOS Y LA CONVERSION DE MARX AL COMUNISMO CON VISTAS A LA REALIZACION TERRENAL DEL ESTADO ETICO.

En el apartado anterior hemos expuesto en qué medida el Marx joven era un liberal ilustrado, ahora veremos su transformación en comunista. Afortunadamente contamos con textos que nos dan cuenta de esta metamorfosis de manera progresiva, de modo que es posible rastrear casi cada momento de su evolución teórica de liberal a comunista. Sigamos, pues, la pista de la "conversión" que a su vez nos revelara los motivos teóricos que lo impulsaron al estudio intensivo de la Economía Política.

Empecemos por aclararnos cual era la posición teórica del joven Marx liberal frente al comunismo de entonces. A mediados de octubre de 1842 encontramos en la «Rheinische Zeitung» un artículo del joven Marx en torno al comunismo, en el que éste afirma -en nombre de la Gaceta Renana- que no "puede reconocer o reputar posible la realidad teórica a las ideas comunistas bajo su forma actual" y mucho menos "desear su realización práctica", pues estas ideas primero las

deberá someter -"tras un largo y profundo estudio"- "a una crítica a fondo" (EJ:246-247:108). Pues, curiosamente, en la Alemania dominada por el Estado absolutista prusiano, no era la vanguardia crítica política la que enarbolaba tales ideas comunistas, sino los "reaccionarios" feudales de ese sistema, esto es, aquellos que polemizaban "contra la parcelación de la propiedad de la tierra" y para quienes la propiedad privada era considerada como "un privilegio" (EJ:246:108). E inclusive el joven genio de Trier llegó a cuestionar con rigor crítico que si el Estado -en su sentido liberal- debía ser entendido como "la esfera común a todos sus conciudadanos" entonces ¿cómo sería posible sostener que el Estado tuviera que "convertirse en la clase de los artesanos?" Es decir, Marx no concebía la manera de sintetizar ambos pensamientos (Estado y clase artesanal) en un "Estado artesanal" (EJ:246:108). El joven Marx era, pues, sumamente cauteloso en sus convicciones políticas y veía al comunismo con mucho recelo, particularmente en lo que concernía al "desarrollo teórico de las ideas comunistas" (EJ:247:108) ámbito donde residía, a su juicio, el "verdadero peligro", ya que...

"a los intentos prácticos, aunque sean intentos en masa, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los cañones, pero las ideas que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos." (EJ:247:108)

Sería hasta de octubre de 1842, cuando el joven Marx en la «Rheinische Zeitung» llega a tratar un tema jurídico relacionado con cuestiones económicas. En esta serie de artículos titulados "Debates sobre la ley castigando los robos de leña" que van de finales del mes de octubre hasta principios de noviembre de 1842, el joven Marx revela algunos elementos teóricos que bien podrían ser considerados como verdaderas matrices-antropológicas de futuras

categorías económico-políticas. Se trata de los debates de la Dieta en torno a penalizar la sustracción de leña como un robo. Por supuesto que la primera crítica que plantea aquí Marx es que por una parte los debates de la Dieta no hubieran sido publicados con la libertad y el detalle que la esfera pública se merece y por otra, el que el papel de la Dieta regional fuera limitado al de "legislador complementario al lado del legislador estatal" (EJ:248:109). Pero lo que más nos concierne aquí es el hecho de que tal ley haya sido aprobada sin tomar en cuenta sus "inhumanas" consecuencias. ¿En que consisten tales implicaciones? Jurídicamente, nos dice Marx, es importante distinguir entre "recoger ramas caídas o secas" y "apropiarse de leña verde"; en el primer caso se arrebató "a la propiedad lo que ya está separado de ella" (EJ:250:112) y, por lo tanto, no se atenta en contra de la propiedad privada; mientras que en el segundo caso se trata de "un atentado manifiesto contra su propietario" (EJ:250:112). Veamos con atención las implicaciones que trae consigo el pasar por alto la distinción entre recoger "ramas secas y robar madera" para Marx. En primer lugar, "la ley no se haya exenta del deber general de decir la verdad" (EJ:251:112) sino que está "llamada definir de un modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas" (EJ:251:112) y si esta ley es puesta en vigencia sin "imponer la creencia de que hay un delito donde no lo hay" entonces la ley en general -dado que no siempre se basa en una verdad jurídica- resultará ilegítima ya que:

"El pueblo ve la pena, pero no el delito, y por ver la pena donde no hay delito, conseguiréis que no vea el delito donde ve la pena. Al aplicar la categoría de delito donde no tenéis derecho a emplearla, lo que hacéis es paliarla allí donde debe ser empleada." (EJ:251:113)

En segundo lugar, y como resultado de una ley no fundada en la verdad, es decir, "si la ley llama robo de leña a un acto que apenas constituye una transgresión, la

ley miente y el pobre es inmolado a una mentira legal" (EJ:251;112). De esta manera, para el joven Marx no se trata de imponer leyes que sean meramente obedecidas, sino propias de "un derecho consuetudinario racional" (EJ:254;116), esto es, fundamentado en "verdades jurídicas" a partir de las cuales resulte posible hacer justicia al sector menos privilegiado de toda sociedad histórica posible: el pobre. Esta "justicia" al pobre constituye, a su vez, un criterio moral preñado del más profundo sentido antropológico pues bajo una ley que "miente", nos dice Marx...

"se impone la necesidad de que una masa de hombres sin ánimo delictivo sean talados por el árbol verde de la moral [Sittlichkeit] y entregados como leña seca al infierno del crimen, la infamia y la miseria." (EJ:250;111)

Los pobres terminarían, pues, inmolados a los "ídolos de madera [hölzeren Götzen]" (EJ:251;111). Un derecho no fundamentado racionalmente en la moral, y por lo tanto éticamente irracional crea un poder político enajenado del pueblo que, como el caso de la ley sobre los robos de leña, otorga más derechos a los leños secos que a los hombre vivos.

Los seres humanos son, así, sacrificados en aras de la materia inerte como resultado de una ley moralmente irracional dictada desde las cúpulas de un poder político enajenado del pueblo. Se trata del tema del fetichismo, un tema que subyacerá en el discurso teórico de Marx durante toda su vida, y que aquí recién apenas empieza a adquirir sus connotaciones político-económicas. Pero existe otro punto político-económico que ya empieza a adquirir un papel central en el pensamiento de Marx y es la categoría del "pobre"...

"nosotros (...) reclamamos para la masa pobre política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reinvidicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario,

además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres de todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental." (E:253;115)

En otras palabras, el derecho tiene que ser racionalmente (en sentido ético) "justo" frente a la totalidad de sus miembros -concebida la humanidad no estamentalmente escindida sino unida como género- considerando a éstos como jurídicamente iguales entre sí, de lo contrario:

"La humanidad aparece entonces dividida en determinadas especies zoológicas, unidas no por la igualdad, sino por la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes." (E:253;115)

De esta manera, en las sociedades estamentales "las llamadas costumbres de los privilegiados se entienden [como] las costumbres contra el derecho" (E:253;115) en tanto que "una realidad universal basada en la desigualdad reclama derecho desiguales" (E:253;115). Pero aquí Marx profundiza aún más la cuestión, pues ¿qué presupone y a que lleva un derecho desigual? Tal y como veíamos más arriba, lo que esta en juego bajo un derecho injusto, enajenado de la razón ética y por ende de la verdad jurídica, es la negación no sólo de la libertad sino de la vida humana misma de los miembros de los estamentos menos privilegiados. Más ¿cómo se efectúa "prácticamente" esta negación de la vida humana? Quienes recogen leña seca no son ni los nobles ni los terratenientes pues la ley no les perjudica sino que más bien les favorece en mantener sus propiedades "intactas". En cambio, son "los pobres" quienes resultan dañados con la ley que injustamente penaliza la recolección de leña seca. Más esos pobres, no son sólo el presupuesto de una sociedad estamental sino que son, a su vez, el resultado de ella:

"bajo el feudalismo, una raza devora a la otra hasta llegar a lo que como un pólipo, brota de la tierra misma y no posee otra cosa que la muche-

dumbre de sus brazos para arrancar con ellos los frutos del suelo y ofrecércelos a las otras, mientras que ella come polvo, pues si en el reino animal de la naturaleza las abejas matan a los zánganos, en el mundo espiritual son los zánganos los que matan a las abejas, y las matan precisamente por medio del trabajo." (E:254;115-116)

En esta última cita encontramos por vez primera en el joven Marx, la manera como "prácticamente" es negada la vida del pobre bajo una "realidad universal basada en la desigualdad" y que, por lo tanto, "reclama derechos desiguales"; la vida humana es negada "por medio del trabajo" en "el mundo espiritual" donde "los zanganos matan a las abejas" o, en otras palabras, un orden jurídico fundado en la desigualdad de derechos realiza prácticamente esa desigualdad jurídica en la apropiación injusta de trabajo ajeno por parte de los estamentos superiores y la constante desapropiación y empobrecimiento de los estamentos más bajos. Por consiguiente la condición misma de miseria del pobre no sólo resulta perjudicada por leyes "ajenas" impuestas desde arriba, sino que constituye, a su vez, el resultado y condición de su dominio práctico por parte de estamentos superiores. Nos percatamos así, cómo es que el discurso político del joven Marx liberal va introduciendo poco poco, en la medida en que su criterios éticos lo exigen, ciertos elementos económicos y en particular dos que constituirán verdaderas matrices categoriales en el futuro de su producción teórica: el trabajo y la pobreza, la primera como el proceso en el que el hombre objetiva su vida y el segundo como el resultado práctico del dominio de un tercero sobre esa vida objetivada. El trabajo es pues, vida objetivada y la pobreza su negación por un otro que la domina. La categoría de "trabajo" no es entendida aquí desde una perspectiva meramente instrumental-teleológica sino práctico-ética, por ello es fundamental tener en cuenta su relación con la categoría de "pobreza" y ésta, a su vez, con la de "dominación", esto es; la pobreza no entendida como resultado de un trabajo (desde el punto de vista

instrumental-teleológico) "ineficiente" sino como realización de una relación éticamente perversa de dominio entre dos individuos (o más concretamente entre estamentos, clases o naciones). Pero veamos ahora cómo estos nuevos elementos teóricos tendrán importantes repercusiones en escritos posteriores y particularmente en la conversión del joven Marx liberal al comunismo. En el verano de 1843, poco tiempo después de que la «Rheinische Zeitung» fuera censurada por las autoridades prusianas en marzo de ese mismo año, Marx escribió su «Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel» donde se proponía criticar párrafo a párrafo la noción hegeliana del Estado. El Estado concebido por Hegel no obstante que no era una apología del Estado prusiano sino la propuesta de una monarquía constitucional análoga a la del Imperio Británico de su tiempo⁸³, si fue utilizada por los teóricos oficiales con el propósito de legitimar el poder prusiano, razón por la cual el joven Marx decide criticarla rigurosamente. A dicha concepción del Estado, obviamente Marx le objeta la contradicción irresoluble entre la monarquía y la democracia propia del Estado moderno⁸⁴, así como la relación entre la propiedad privada como herencia y "el privilegio concedido a ciertas familias de participar en la soberanía política"

⁸³ Para darse cuenta de ello léanse los siguientes párrafos 246 y 248 de la «Filosofía del Derecho» de Hegel: en lo que respecta a la necesidad del colonialismo: "Mediante esta dialéctica cuya la sociedad civil [bürgerliche Gesellschaft] es elevada más allá de sí, en principio más allá de esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores, y por tanto los medios necesarios de subsistencia en otros pueblos que se hallan atrasados [nachstehen] respecto de los productos que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general"/ "Esta amplia conexión ofrece también el recurso de la colonización [das Mittel der Kolonisation], a la cual -en forma esporádica o sistemática- tiende la sociedad civil [bürgerliche Gesellschaft] desarrollada, y por su intermedio la sociedad proporciona a una parte de su población, en un nuevo suelo, un retorno al principio familiar en otra tierra, y se procura a sí misma una nueva demanda [Bedarf] y otro campo para su actividad [ihres Arbeitfleißes]." En: Hegel G.F.W., Fundamentos de la Filosofía del Derecho, 1967, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, p.220-221 [Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1972, Verlag Ullstein, Frankfurt, p.209-210].

⁸⁴ Comentarios del párrafo 279 de la «Filosofía del Derecho» de Hegel, op.cit..

(EJ:418;311) que aquello implicaba, cuestiones tan evidentes que no vale la pena detenernos aquí. Hay otra crítica que, sin embargo, bien merece destacarse por sus repercusiones teóricas que veremos más adelante. Se trata de la separación entre la Sociedad civil [bürgerliche Gesellschaft] y el Estado Político que Hegel trataba de superar [aufgehen] dialécticamente en su «Filosofía del Derecho». Y al decir dialécticamente, me refiero al advenimiento del Estado como resultado del desarrollo de las contradicciones immanentes de la propia Sociedad Civil. Ahora bien, ¿en qué se distinguen ambos y porqué el Estado es concebido como una esfera superior del desarrollo del Espíritu con respecto a la Sociedad Civil? Fundamentalmente, la Sociedad Civil es el ámbito donde prevalecen los intereses particulares y egoístas, mientras que en el Estado todos estos intereses serían conciliados entre sí en un interés general representado por el Estado, de modo que sería en esta esfera donde se realizaría "la libertad concreta" entendida como...

"la identidad (debiendo ser [sein sollenden], doble) del sistema del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado)." (EJ:319;203)

De esta manera, la "unidad del fin último general del Estado y del interés particular de los individuos" nos dice Marx, consistiría en "en que los deberes de éstos hacia el Estado y sus derechos frente a él son idénticos" (EJ:320; 204-205). Más si esto fuera cierto, entonces "el deber" de respetar la propiedad ajena debería de coincidir con "el derecho" a poseerla. Sin embargo el problema que le atañe aquí a Marx no es el "fáctico" (esto es, si se "da de hecho") sino el dialéctico-conceptual, es decir, si el devenir dialéctico de la Sociedad Civil en Estado de «La filosofía del Derecho» de Hegel se derivaría de manera extrínseca y arbitraria, o si por el contrario, dicho devenir sería intrínsecamente necesario al desarrollo dialéctico de la Sociedad Civil. Para Marx, el pasaje

[Übergang] dialéctico de la Sociedad Civil al Estado que Hegel desarrolla "no es presentado en cuanto tal como racional" y, por lo tanto, se trata más bien de una "aparente [scheinbare] mediación" (EJ:322;206):

"Lo que sirve de medio para la relación entre el Estado y la familia y la sociedad civil, son las circunstancias, el arbitrio y la elección propia de la determinación". De este modo tanto, la razón de Estado [Staatsvernunft] no tiene que ver con la distribución del material del Estado en la familia y la Sociedad civil. El Estado brota de aquí de un modo inconciente y arbitrario". (EJ:321;205)

Ahora bien, ¿en qué reside ese "salto" efectuado por Hegel de la Sociedad Civil al Estado? Según Marx, Hegel pretende expresar esa unidad dentro del Estado de modo tal "que los estamentos [Stände] de la Sociedad civil forman, al mismo tiempo en cuanto tales, el elemento constituyente de la sociedad legislativa" (EJ:388;277). Para Hegel, la sociedad civil, en tanto estamento privado [Privatstand], únicamente bajo el elemento estamental del poder legislativo logra adquirir "significación y actividad política" (EJ:388;279). Cuando, según Marx, tal "elemento político-constituyente no es (...) otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre el Estado y la Sociedad Civil, su separación" (EJ:387;279). Es decir, que el carácter de estamento privado de la sociedad civil expresa "en sí y para sí algo carente de significación y actividad políticas" (EJ:388;279). La actividad esencial de la sociedad civil no aspira como fin lo general, sino que su carácter privado la determina "contra el Estado" por lo que el "estamento de la sociedad civil no es un estamento político" (EJ:388;280). Consiguientemente, para que la Sociedad Civil logre adquirir "actividad y significación políticas" es preciso entonces que ésta renuncie a ser un estamento privado. Ante esta "total transustanciación [völlige Transsubstantiation]" (EJ:389;280) se pone de manifiesto a nivel de individuo el divorcio entre el Estado y la Sociedad Civil, esto es, el desdoblamiento esencial del individuo que en tanto

"ciudadano real" (389;281) pertenece, por un lado, a la organización burocrática como ciudadano del Estado [Staatsbürger] y por otro, forma parte de la organización social como "hombre privado". De esta modo, para que la Sociedad Civil pueda revestir la forma de "poder legislativo" o cualquier otra actividad o significación política, es preciso que su vida civil real se postule como "inexistente" al postular, a su vez, como inexistente el estamento privado, esto es, la Sociedad Civil. Pero lo que más nos concierne de todo esto, es el carácter histórico de esta "separación entre la vida política y la Sociedad Civil" (EJ:392;284):

"El progreso de la historia ha hecho que los estamentos políticos se conviertan en estamentos sociales [soziale], de tal manera que los diferentes miembros del pueblo, a la manera como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, sean iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad [Sozietät]." (EJ:391;283)

Históricamente hablando, fue la revolución francesa la que acabó transformando los estamentos políticos en estamentos sociales, pues ésta "convirtió las diferencias entre los estamentos de la sociedad civil en simples diferencias sociales" (EJ:392;284), es decir, redujo toda diferencia política a diferencias sociales o relativas a la vida privada. Políticamente eliminó privilegios estamentales e implantó una igualdad jurídica, pero transformó la antigua distinción política estamental en una distinción apolítica "social" bajo la forma de las nuevas clases sociales. Por ello la expresión arriba citada será de fundamental importancia en el progresivo "desencantamiento" del joven Marx frente a los logros de la revolución francesa que veremos a continuación, frente a la nueva sociedad en donde los individuos son "iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad". El joven Marx nunca quedó satisfecho con la manera como su maestro "mediaba" la tierra de la sociedad

civil con el cielo de la política y la incógnita por las condiciones de posibilidad de tal mediación constituyó, a mi juicio, precisamente el desafío teórico de toda su vida que bien podríamos formular en la siguiente incógnita: ¿cómo lograr efectivamente reconciliar la separación tajante entre sociedad y política? o en términos metafóricos ¿cómo realizar ese más allá en el más acá?

Abordemos un último artículo donde la crítica por parte de Marx a la escisión entre ambas esferas (la social y la política) es notable y decisiva en el sentido apenas arriba mencionado. Se trata del artículo titulado «Sobre la Cuestión judía [Zur Judenfrage]» escrito en el otoño de 1843 y publicado en los «Deutsch-Französische Jahrbücher» de 1844, esto es, apenas a escasos meses de la «Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel». En dicho escrito, Marx polemiza en torno a la exigencia por parte de los judíos de emanciparse "como ciudadanos del Estado [staatsbürgerliche], a la emancipación política" (EJ:463;347). Cuando en realidad, dice Marx, bajo el Estado cristiano que somete a los alemanes nadie está políticamente emancipado: "¿O acaso los judíos exigen su equiparación con los súbditos cristianos?" (EJ:463;347). Si este último fuera el caso, entonces los judíos cometen un doble error: por una parte "reconocen la legitimidad del Estado cristiano" (EJ:463;347) y por otro lado, éstos actúan como unos egoístas por reclamar una emancipación especial como judíos, de modo que ¿porqué habría entonces de interesarle al alemán la liberación del judío si "éste no se interesa por la liberación del alemán?" (EJ:463;347). Se trataba, pues, de luchar por la "emancipación política de Alemania como hombres, por la emancipación humana en general" (EJ:463;347). Por lo que era preciso hacer del cumplimiento de los deberes religioso un asunto de "incumbencia puramente privada" (EJ:468;353) para emancipar al Estado de la religión y despojarlo, así, de todo privilegio religioso:

"El Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado; es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí mismo como Estado." (E:468;352)

Hasta aquí Marx se sigue definiendo ideológicamente como "liberal" en la medida en que se enfrenta al absolutismo del Estado cristiano prusiano. Su ideal regulativo desde el cual critica al Estado estamental prusiano, es el "Estado" entendido como "el mediador entre el hombre y la libertad del hombre" (E:469;353). Esto es, el "Estado democrático" (E:472;357) donde todas las posiciones privilegiadas entre los individuos desde el punto de vista político han sido superadas: el hombre es, pues, políticamente igual y libre a sus semejantes. Pero Marx lleva aún más lejos esta libertad política:

"El Estado, como tal, anula (...) la propiedad privada (...) declara la propiedad abolida políticamente, al suprimir el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo (...)." (E:469;354)

La propiedad privada "idealmente se suprime" (E:469;354) cuando el desposeído políticamente liberado "se erige en legislador de los poseedores" (E:469;354), por lo que el requisito de propiedad o fortuna para votar y ser elegido constituye "la última forma política del reconocimiento de la propiedad privada" (E:469;354). Marx se mueve aquí nuevamente en los dos planos hegelianos que ya habíamos visto anteriormente: el plano político y el social. El primer ámbito corresponde al "Estado político" que "es, por su esencia, la vida genérica [Gattungsleben] del hombre" (E:470;354), mientras que el segundo ámbito corresponde a la "sociedad civil" [bürgerliche Gesellschaft] que no es sino su "vida material" y "egoísta" (E:470;354):

"Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política [dem politischen Gemeinwesen], en la que

se considera ser colectivo, y la vida de la sociedad civil [der bürgerlichen Gesellschaft], en la que obra como particular [Privatmensch]; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños." (EJ:470;355)

El Estado político se relaciona con la sociedad civil, pues, "tan espiritualmente como el cielo a la tierra" (EJ:470;355). Una contraposición que tiene que ser superada en el sentido hegeliano del término, pues el hombre propio de la sociedad civil que "ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación carente de verdad [unwahre Erscheinung]" (EJ:470;355), así como por su parte el hombre en el Estado, esto es, considerado como un ser genérico..

"es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad irreal [einer unwirklichen Allgemeinheit]" (EJ:470;355).

Y diferencias tales como cultos de credo religioso, Marx las ubica precisamente en el plano de la sociedad civil pues la distinción entre el hombre religioso y el hombre político es "la misma que existe entre el burgeois y el citoyen" es decir "la pugna entre el interés general y el interés privado" (EJ:471;355). Pero, por otro lado, los miembros del Estado político continúan siendo religiosos debido al "dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política" (EJ:475;360) en el sentido de que..

"el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, por cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y el divorcio del hombre con respecto al hombre." (EJ:475;360)

De modo que la posición de un creyente de una religión particular con respecto a la de su ciudadanía no sería sino una contradicción secular más entre el Estado político y la

sociedad burguesa. Y consiguientemente, ante el culto religioso el Estado no tiene nada que decir, pues la libertad de credo no corresponde a los derechos del hombre en tanto que ciudadano sino en tanto "derecho humano o como corolario del derecho humano a la libertad" (EJ:477;362).

Una vez que su argumento sobre la libertad de credo religioso concluye que éste se trata de un derecho propio de la sociedad civil, Marx critica tanto los derechos humanos como los del ciudadano, esto es, los "burgueses" y los "políticos" así como las relaciones que median entre sus respectivas esferas. Veamos el papel que dicha crítica significó en su muy cercana conversión al comunismo.

En primer lugar, como ya sabemos, los derechos humanos [droits de l'homme] corresponden a los derechos del "miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad [Gemeinwesen]" (EJ:364;478) y consisten -según la declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1793- en la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Tras analizar cada uno de los artículos que dan cuenta de cada uno de estos derechos, Marx les critica lo siguiente:

En lo que corresponde a la libertad, ésta es concebida como "el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás" (EJ:478;364), por lo que Marx afirma que se trata entonces de "la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo" (EJ:478;364), una noción de libertad que no se basa en la "unión del hombre con el hombre, sino (...) en la separación entre los hombres" (EJ:478;364). Ahora bien, la puesta en práctica de esa libertad reside en el derecho humano de la propiedad, esto es, el disfrute libre y voluntario de los bienes "sin preocuparse de los demás hombres, independientes de la sociedad; es el derecho del interés personal" (EJ:479;365). En estos dos últimos derechos, el de la

libertad y el de la propiedad, descansa para Marx el fundamento [Grundlage] de la sociedad burguesa, ámbito donde los individuos encuentran "no la realización sino, por el contrario, la limitación de su libertad" (EJ:479;365). En lo que respecta a la igualdad en "su sentido no político", Marx nos dice que "es el derecho de todo hombre a considerarse como una mónada que no depende de nadie" (EJ:479;365). En lo que respecta a la seguridad, se trata del "supremo concepto social [soziale] de la sociedad burguesa" (EJ:479;365) según el cual la sociedad existe exclusivamente para garantizar a todos los individuos la conservación de su persona, derechos y propiedades. El carácter social de la seguridad, pues, no supera el egoísmo sino que se limita a protegerlo. De ahí que Marx concluya enérgicamente que..

"ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo relegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad [Gemeinwesen] (...) el único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona." (EJ:480;366)

Más lo que le parece "enigmático" a Marx es el hecho de que los mismos emancipadores políticos del viejo régimen hubieran llegado a "rebajar la ciudadanía, la comunidad política, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos" (EJ:480;366), esto es, declarando "al citoyen servidor del homme egoísta":

"degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial." (EJ:480;366)

La constitución francesa de 1793 declara, pues, a la vida política como un medio de la vida de la sociedad burguesa. De modo tal que el hombre es considerado como auténtico y verdadero hombre no en cuanto ciudadano sino en cuanto burgués. Más, se pregunta Marx, ¿porqué en la

conciencia de tales emancipadores políticos se invirtieron "los términos de la relación y se presenta el fin como medio y el medio como un fin" (EJ:481;367)? Se trata de un interesante enigma que resolveremos a continuación. Bajo el feudalismo, la vieja sociedad "tenía un carácter directamente político" (481;368) todos los elementos propios de la sociedad civil (posesión de bienes, familia, trabajo, etc.) tenían un carácter que los vinculaba de manera directa con los elementos de la vida estatal estamental (bajo la forma de propiedad territorial, estamento o corporación) de modo tal que las relaciones políticas o relaciones entre el individuo y el conjunto del Estado determinaban "sus relaciones de separación y exclusión con respecto a otras partes integrantes de la sociedad" (EJ:481;368). Aquí "la posesión de bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales" (EJ:481;368), es decir, sólo podían darse de manera autónoma al Estado en "sociedades aparte dentro de la sociedad" (EJ:481;368). Consiguientemente la sociedad civil no se había autonomizado del Estado y en gran medida, no había relación dentro de ella que no estuviera vinculada al orden político. Cuando este orden político estamental fue derrocado, la "revolución política suprimió el carácter político de la sociedad civil" (EJ:482;368) escindiendo esta última en sus dos partes más simples: "de una parte los individuos y de otra los elementos materiales y espirituales que forman el contenido de vida" (EJ:482;368). Así, mientras que el espíritu político liberado de las ataduras feudales se constituía "como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general de pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos particulares de la vida civil" (EJ:482;368), las relaciones con que se vinculaban los miembros de la sociedad feudal entre sí y con sus elementos vitales fueron diluidas y los individuos pasaron a ser atomizados en la sociedad civil:

"Al llevarse a su culminación el idealismo del Estado se llevaba a su culminación, al mismo tiempo, el materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apesaban el espíritu egoísta de la sociedad civil." (EJ:482;369)

Así, la emancipación política y la emancipación de la sociedad civil al darse al mismo tiempo, hicieron del hombre egoísta (miembro de la sociedad civil) el presupuesto mismo del Estado político, tal y como lo describe la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. De esta manera, nos dice Marx:

"La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en individuos independientes -cuya relación es el derecho mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio- se hallaba a cabo en un sólo acto." (EJ:483;369)

Por otra parte, el hombre egoísta en tanto que hombre no político aparece como hombre natural y, consiguientemente, los derechos humanos aparecen como los derechos naturales. Lo que trae consigo que la revolución política se comporte de manera acritica frente a la sociedad burguesa como si esta fuera "la premisa frente a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su base natural" (EJ:483;369). De modo que el miembro de la sociedad civil -"el ser hombre visto en su inmediata existencia sensible e individual" (EJ:483;370)- es considerado como el hombre verdadero, mientras que el ciudadano -el hombre político- es reconocido meramente como el "el hombre abstracto y artificial, el hombre con persona alegórica, moral" (EJ:483;370). El hombre egoísta resulta así ser el hombre real y "el verdadero hombre es reconocido solamente bajo la forma del ciudadano abstracto" (EJ:483;371).

Pero vayamos a las conclusiones que llevaron al joven Marx liberal a Marx a internarse en el campo de la economía política y que, por otra parte, lo motivaron a radicalizar su crítica a los resultados políticos de la revolución francesa a tal extremo que se decide por el comunismo:

"Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no degaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos devenir que se lleva a cabo la emancipación humana." (EJ:484;370)

En otras palabras, para el joven Marx, la emancipación humana no se había realizado en la sociedad burguesa o civil [bürgerliche Gesellschaft] fundamentada en el hombre egoísta y aislado, sino que tal realización sólo era posible en la medida en que el individuos atomizados establecieran nexos "políticos" entre sí configurando ya no una sociedad sino una comunidad [Gemeinwesen] cuyo fundamento no lo constituya el hombre natural sino el ser genérico. Pero aún tenemos dos consecuencias que aún no hemos derivado y que han constituido el señuelo con el que hemos conducido nuestro lector hasta aquí. La primera es el despertar del interés teórico del joven Marx por internarse en la economía política y la segunda su conversión al comunismo: veamos cómo a esa altura de nuestro discurso todo ello resulta sutilmente lógico.

Después de haber dado un paseo crítico por los derechos humanos, Marx vuelve a su exhortación a los judíos. Si los judíos desean emanciparse políticamente, no son los únicos que lo necesitan sino que, por el contrario, la humanidad misma lo requiere. Por otra parte, Marx nos pide que pongamos atención en "el judío real que anda por el mundo" no "el judío sabático, sino el judío de todos los días" (EJ:485;372) para entonces preguntarse:

"¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura. ¿Cuál es su dios secular? el dinero. Pues bien, al emanciparse de la usura y el dinero, el emanciparse del judaísmo práctico real, sería la autotemancipación de nuestra época." (EJ:485;372)

Si la emancipación política del judío es la emancipación de la humanidad misma, ¿porqué abandonando el culto al dinero la humanidad lograría emanciparse? Dar la respuesta precisa y con todo el rigor teórico que se merece a esta pregunta significaría internarnos en el proyecto filosófico de por vida del genio de Trier (lo que de hecho efectuaremos en el capítulo siguiente), más por el momento, y retomando lo que hemos expuesto a lo largo de nuestro ensayo, hemos de decir lo siguiente: en la sociedad civil o burguesa, una vez emancipada de las cadenas políticas feudales, el hombre egoísta y aislado ve en su semejante un medio y no un fin en sí mismo, por lo que el nexo que lo une a los hombres no es "político" sino "económico"; el intercambio mercantil, el dinero, etc.; produce de manera aislada y en hostil competencia mutua, mientras que si su nexo fuera político, rompería con su estado atomizado y egoísta y se "asociaría" de manera libre con sus semejantes (y he aquí la importancia fundamental del plano de la acción comunicativa habermasiano en el discurso marxista mismo), esto es, comunitariamente; el vínculo dejaría de "social" (en su sentido burgués) para ser "político". Marx, pues se inclinaría al estudio intensivo de la economía política no por intereses histórico-materialistas sino ético-políticos, más este sendero aún queda por ser investigado. El problema para Marx, pues, ya dejaba de plantearse en términos exclusivamente políticos porque ya la revolución francesa se había encargado de "despolitizar" las diferencias sociales, ahora se trataba de incursionar en la terrenalidad de la sociedad civil y sacar a flote las relaciones ocultas de dominio que de manera velada aún prevalecen en ella o, dicho en términos más afines al Marx de los «Grundrisse (1857-58)»; se trata de descubrir los "hilos invisibles"⁸⁵ o las

85 Marx Karl, Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía política (Grundrisse) 1857-58; v.1, 1986, 14ed., Siglo XXI Editores, México, p.244, l.28 [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW, v.XL, 1985, Dietz Verlag, instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, p.225, l.61].

"relaciones sociales" -en el sentido antes mencionado de la Sociedad Civil [bürgerliche Gesellschaft]- que imperan bajo el capitalismo. La dificultad teórica a la que Marx mismo se enfrentaría, y de la cual tenía clara conciencia, era cómo poder desenmascarar una relación de dominio que en absoluto se trataba ya de una "relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación"⁸⁷ como en la sociedad estamental feudal (donde no había significativa escisión entre el ámbito político y social pues ambas obedecían a la misma jeraquización estamental), sino de "una relación económica de hegemonía y subordinación"⁸⁸ específica de la Sociedad burguesa que no coincide con el postulado jurídico de igualdad del ámbito político burgués. El acercamiento de Marx a la Economía Política en absoluto tiene que ver, pues, con una visión economicista de la historia, sino que más bien su riguroso criterio teórico ético-crítico -acorde al momento histórico que le correspondió vivir (recordemos que fue todo un liberal frente al absolutismo y posteriormente todo un comunista frente al liberalismo)- lo llevo a percatarse de que, una vez liberada la naciente sociedad burguesa de "todas las excrecencias patriarcales y políticas e incluso religiosas", nuevamente se generaba en el seno de ésta "una nueva relación de hegemonía y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas, etc.)"⁸⁹. El punto clave aquí, no reside en cómo economizar la política sino más bien en cómo politizar la economía, esto es, lo que en términos del joven Marx que estudiamos, consistiría en la realización del "cielo del mundo político" en la "existencia terrenal de la sociedad". Pero por el momento no podemos llegar a formulaciones tan lejanas aún del momento teórico de la vida de Marx que abordamos, sino

⁸⁷ Marx Karl, El Capital libro I, Capítulo VI Inédito, 1985, 12 ed., Siglo XXI Editores, México, p.61, l.17-18 [Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses (Das Kapital, I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals), Archiv sozialistischer, Literatur 17, 1969, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, p.51, l.33-34].
⁸⁸ Ibid., p.61, l.35-36;p.52, l.10-12
⁸⁹ Ibid., p.62, l.16-22;p.52, l.29-33

que hemos de limitarnos en el presente ensayo a adentrarnos apenas en su juvenil "desencanto liberal" antes de poder concebir el desarrollo teórico ulterior del Marx maduro. Pero, antes de terminar, aún nos queda otro punto por abordar.

A finales de 1843 y principios de 1844, Marx redactaría unos cuantos folios titulados «En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel» publicados también en los «Deutsch-Französische Jahrbücher» en 1844. En este corto artículo Marx se volvería a preguntar por "la posibilidad positiva de la emancipación alemana", cuestión a la que responde...

"en la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple; que ya no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano (...) una esfera (...) que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la pérdida total del hombre, por la cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado." (E:501-502;390)

Sí ya en «La Cuestión Judía» Marx afirmaba que la emancipación política de los judíos no sería posible si el resto de la humanidad no era emancipada junto con ellos, en este artículo Marx ya no apela a la emancipación humana en abstracto sino a aquella determinada esfera de la sociedad o clase "social" (en el sentido de la sociedad civil) cuya emancipación implicaría la "recuperación total del hombre". El joven Marx ha devenido, así, en este momento un comunista.

3.2.2. EL FETICHISMO EN LOS «GRUNDRISSE»: LAS MISTERIOSAS RELACIONES ENTRE LA DIMENSION TEORICO-ECONOMICA Y LA METAFORICO-ETICA.

Los «Grundrisse» («Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política»)⁹⁰ están constituidos por 8 cuadernos escritos durante el exilio de Marx en Londres entre 1857 y 1859, que permanecieron inéditos -y por lo tanto desconocidos para todo el marxismo anterior- hasta su publicación entre 1939 y 1941. Dichos manuscritos, tal y como Dussel afirma en su obra «La producción teórica de Marx», "permiten una entrada a la producción esencial (...) en el discurso definitivo de Marx"⁹¹, ya que es en esta obra donde se lleva a cabo "el descubrimiento de las principales categorías y su orden definitivos"⁹² de manera tal que si "El Capital no hubiera sido escrito, los «Grundrisse» ya habrían planteado las cuestiones esenciales"⁹³. En el presente apartado nos aventuraremos a examinar estos escritos de Marx sumamente profundos y complejos (propiamente el laboratorio teórico de Marx) a la luz de un doble juego del lenguaje de los «Grundrisse»: uno teórico-económico y otro metafórico-práctico, así como sus puntos de íntima conexión.

3.2.2.1. GRUNDRISSE; MITOLOGIA Y FILOSOFIA.

⁹⁰ Hemos usado la abreviatura de GRUND para las citas de los «Grundrisse» seguidas de un número romano que indica el tomo de la edición en español de siglo XXI (que consta de 3 tomos), inmediatamente después de dicha abreviatura, indicamos con el símbolo de (:) la paginación del texto en español y seguido de una (,) la línea o renglón (en su caso) correspondiente a ese texto. Posteriormente señalaremos con (;) la paginación del texto en alemán y separado por un (.) las líneas correspondientes a dicho texto. La bibliografía de los textos de los Grundrisse utilizados aquí es la siguiente: Marx K., Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse), 1857-58; v.1, 1986, 14a.ed.; v.2, 1985, 10a.ed.; v.3, 1986, 8a.ed., Siglo XXI Editores, México [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW, v. XLIII, 1983, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y de Alemania Oriental].

⁹¹ Dussel E., La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse), 1985, Siglo XXI Editores, México, p.12.

⁹² *Ibid.*, p.12

⁹³ *Ibid.*, p.13

Curiosamente Marx ya aborda temas relacionados con la mitología en los «Grundrisse» desde la introducción, por ejemplo, al final de ella y como un tratadillo más de temas aislados, afirma que "la visión [Anschauung] de la naturaleza y de las relaciones sociales está a la base de la fantasía griega, y por lo tanto del arte griego" (GRUNDI:32, 7-9;44,22-24), de manera tal que:

"El arte griego tiene como presupuesto la mitología griega, es decir la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconcientemente artística." (GRUNDI:32,16-19;44,31-34).

Pues bien, en el siguiente apartado nos hemos propuesto descubrir el papel que Marx mismo otorga a la mitología en su discurso científico de los «Grundrisse», ya que en el ámbito metafórico de éste constataremos como es que en estrecha analogía con su concepción teórica de "la naturaleza y las formas sociales" del mundo capitalista, subyace un discurso mítico modelado a partir su propia "fantasía popular de una manera inconcientemente artística". Y entiendase aquí la concepción de "mito" y "fantasía popular" no en el sentido peyorativo de "falsas apariencias", sino más bien con la importancia histórica que los mitos revisten en tanto que expresiones simbólicas de valores morales y cosmovisiones que dotan de una identidad cultural propia a los diversos pueblos. Tal y como nos señala Nietzsche para quien...

"toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero (...) y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas."⁹⁴

⁹⁴ Nietzsche F., El nacimiento de la tragedia, 1985, 7a.r., El Libro de bolsillo n.456, Alianza Editorial, Madrid, p.179-180.

De acuerdo con Hegel, de quien Marx es discípulo, "el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético" capaz de comprender dentro de sí a la verdad y a la moral, pues "la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza". De esta manera, el filósofo debe "poseer tanta fuerza estética como el poeta" o de lo contrario:

"Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella."⁹⁵

Ya en 1842 -tal y como hemos visto en otro apartado- el joven Marx criticaba sarcásticamente la abierta contradicción entre el "culto religioso" del "judío sabático" y el "culto secular" del "judío real" de "todos los días", pues el "culto secular" de este último lo constituía "la usura" y su "dios secular" el "dinero"⁹⁶. De este modo, Marx acusaba al judío de "pecar" de "idolatría" en su vida cotidiana al haber convertido al dinero en "el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro"⁹⁷. En los «Grundrisse» Marx ironizará nuevamente esta contradicción de la moral burguesa frente a las máximas cristianas en un plano metafórico que, no obstante sea hasta cierto punto autónomo, se encuentra intrínsecamente vinculado al discurso científico. De esta manera, Marx suma a la fuerza del argumento estrictamente racional la insospechada potencia popular moralizante del poder mítico. Por esta razón, hemos de añadir un tercer factor a ser considerado en la tesis de Dussel según la cual tanto en los manuscritos preparatorios como en «El Capital»

⁹⁵ Del ensayo «Primer programa de un Sistema del idealismo alemán» (invierno de 1796/977), en: Hegel G.W.F., Escritos de Juventud, 1984, 2a.r., FCE, México, p.219-220.

⁹⁶ Marx K., «Sobre la cuestión Judía [Zur Judenfrage]» en: Marx-Engels, Escritos de Juventud, Obras Fundamentales de Marx y Engels, v.1, 1987, Fondo de Cultura Económica, México, p.485, 31-37 [MEW, v.1, 1972, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlin, p.372, 24-26].

⁹⁷ *Ibid.*, p.487,32-33;p.374,33-34.

mismo, la meta intelectual de Marx es doble: por una parte se trata de elaborar un argumento racional-científico (en el sentido hegeliano del término) con el fin de "criticar" a la Economía Política -que no es sino el discurso imperante de la comunidad científica hegemónica de su tiempo- mientras que por otro lado y en un discurso metafórico, Marx pretende "provocar" un "sentimiento de culpa" a la clase burguesa eminentemente cristiana (protestante) de su tiempo. A estos dos objetivos, me atrevería a añadir uno tercero que consistiría en "penetrar" y "sacudir" la "conciencia popular" exaltando su indignación moral de una manera "inconcientemente artística" por medio de la fuerza simbólica popular que entrafía la metáfora religiosa. De esta manera, la razón termina vinculando hegelianamente la verdad (discurso científico) y la belleza (discurso metafórico) con el bien supremo (el discurso moral). Para dar cuenta de ello, probaremos desplegar tanto el concepto del fetichismo -así como el papel de otras metáforas de indole teológica- en paralelo al concepto de alienación, de tal forma que podamos revelar el "sentido" oculto que liga a la dimensión metafórica con la dimensión científica del discurso teórico de los «Grundrisse». Ahora bien, por razones de espacio, la presente exposición será sumamente sintética pero al mismo tiempo hemos tratado de no dejar de lado (o al menos dejar de tocar) ningún aspecto fundamental.

3.2.2.2. CAPITAL, ALIENACION Y FETICHISMO.

Si bien Marx, en 1844, ya había planteado que podrían "desarrollarse (...) todas las categorías económicas" a partir del "concepto de trabajo enajenado, extrañado [Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit]" de tal manera que cada una de aquellas categorías sería "solamente una expresión determinada, desarrollada de aquellos primeros fundamentos"⁹⁸, hacia 1857 y tras "el resultado de 13 años

⁹⁸ Marx K., Manuscritos: Economía y Filosofía (1844), 11a. ed., Alianza Editorial, Madrid, p.117,37,-118,3 [Ökonomisch-

de trabajo⁹⁹, el genio de Trier decide llevar a cabo efectivamente semejante propósito, pero ahora le preocupará desarrollar el concepto de una categoría económica en particular de aquellas a las que ya se había referido en 1844, a saber, el "concepto de capital", es decir, el desarrollo dialéctico de la totalidad pensada del capital real o la "contrafigura abstracta del capital mismo":

"Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital [Entwicklung des Kapitalbegriffs] ya que es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo -cuya contrafigura abstracta es su concepto- es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación [Grundvoraussetzung des Verhältnisses], tiene que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse". (GRUNDI:273,18-25;250,4-10)

Pero lo que más nos atañe aquí, es que Marx pretenda nuevamente desarrollar "todas las contradicciones de la producción burguesa" (así como en 1844 se refería a "todas las categorías económicas") a partir del "supuesto fundamental de la relación", es decir, aquella que en 1844 Marx entendía como "la relación de propiedad del no-trabajador con el trabajador y con el trabajo"¹⁰⁰. Y esto es precisamente lo que veremos a continuación, es decir, cómo es que la relación de alienación del trabajo por el capital (o lo que en 1844 Marx llamaba la "relación práctica real"¹⁰¹) constituye esa "relación supuesta y fundamental" del mismo capital. Se trata, pues, de desarrollar el concepto de la alienación pero "develando" al mismo tiempo, el discurso metafórico que lo rodea. Pero antes de

philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Vol. XL, 1985, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín, p.521,21-24f.

⁹⁹ En palabras del propio Marx: "el fruto del mejor período de mi vida" en la correspondencia de Marx a Lasalle del 12 de Noviembre de 1858: Marx K. Contribución a la Crítica de la Economía Política, 1986, 2a. ed., Siglo XXI Editores, México, p.3, l.3. [Marx-Engels, Correspondencia, MEW, v.29, 1965, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín, p.566].

¹⁰⁰ Marx K., Manuscritos de Economía y Filosofía, op.cit., p.118,35-37;522,12-13.

¹⁰¹ Ibid., p.115,19-20;519,23.

"sumergirnos" en la totalidad del capital para desarrollar el concepto de alienación y su discurso metafórico, veremos brevemente las categorías más simples y abstractas que nos permitirán efectuar tal desarrollo, para posteriormente entrar en nuestro tema y analizar dialécticamente la totalidad del capital en dos diversos niveles de abstracción: el ámbito fenoménico (proceso de circulación) en el cual las mercancías (a través el dinero como mediador) son intercambiadas (3.2.2.3.) y el ámbito esencial (proceso de producción) donde las mercancías son producidas (3.2.2.4.).

Ante todo, es necesario distinguir entre valor de uso y valor de cambio:

"La sustancia del valor [die Substanz des Werts] de ningún modo es la sustancia natural particular, sino el trabajo objetivado [vergegenständlichte Arbeit]." (GRUNDI: 239, 23-25; 220, 28-29)

El valor es en su sustancia¹⁰², una cantidad determinada de tiempo objetivado para el cual todo carácter específico tanto de ese trabajo así como del producto es indiferenciado o diluido, esto es..

"el trabajo por autonomasia, el trabajo abstracto [abstrakte Arbeit] (...) absolutamente indiferente ante su carácter determinado particular, pero capaz de cualquier carácter determinado." (GRUNDI: 236, 31-36; 218, 8-11)

¹⁰² Marx utiliza frecuentemente la jerga filosófica hegeliana con suma precisión, la sustancia en la ciencia de la «Ciencia de la Lógica» de Hegel es: "La sustancia [Substanz] es potencia [Macht], y es potencia reflejada en sí, que no sólo traspasa [übergehend], sino que pone las determinaciones y las diferencias de sí. Al referirse a sí misma en su determinarse, es ella misma lo que ella pone como negativo, o convierte en ser-puesto. Este, por tanto, es en general, la sustancialidad superada [aufgehobene Substantialität], lo que está sólo puesto, el efecto [Wirkung]; pero la sustancia que existe por sí es la causa [Ursache]. Esta relación de causalidad [Kausalitäts-Verhältnis], al comienzo es sólo esta relación de causa y efecto [Ursache und Wirkung], y así es la relación formal de causalidad." En: Doctrina de la Esencia, La Realidad, Ser, capítulo, B) La relación de causalidad, de; Hegel, Ciencia de la Lógica, Libro I, Librería Hachette, Buenos Aires [Wissenschaft der Logik, Primera parte, Sämtliche Werke, v.V, 1958, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart. p.226, 5-14; p.701, 27-702,51.

La única condición para que ese producto sea o tenga valor, es que el trabajo que se objetiva sea útil, es decir, que el objeto producido sea, a su vez, un valor de uso. Si el producto no satisface ninguna necesidad humana, sea natural o espiritual, ese trabajo objetivado carece de valor. En lo que respecta al valor de uso, éste depende del carácter específico del trabajo útil y de la finalidad con la que se elabora el producto, de modo que aquí las características naturales del objeto si son determinantes. De esta manera, el valor de cambio será la determinación más simple y abstracta, y por ello universal, de todo trabajo objetivado destinado para el intercambio, mientras que el valor de uso siempre será una determinación más particular y dependiente de la especificidad del trabajo individual.

3.2.2.3. EL PROCESO DE CIRCULACION Y EL CULTO A MOLOCH.

Ahora ya estamos en condiciones teóricas mínimas para "sumergirnos" en la totalidad del capital, y lo haremos a partir de donde el mismo Marx inicia su reflexión en los «Grundrisse», esto es, nos situaremos desde este momento en el mundo fenoménico de la esfera de la circulación, ámbito donde curiosamente más abundan las referencias mitológicas en los «Grundrisse».

El valor, una vez producido (de modo que hemos de presuponer un proceso de producción), es puesto en el ámbito de la circulación o mundo fenoménico dónde constantemente se determina en una u otra forma de manifestación, esto es, como mercancía o dinero. De modo que:

"La circulación que se presenta como lo inmediatamente existente en la superficie [Oberfläche] de la sociedad burguesa existe en la medida en que se la mantiene (...) es la intermediación entre extremos que le están presupuestos. No pone a esos extremos (...) Su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el fenómeno [Phänomen] de un proceso que ocurre detrás de ella." (GRUND:194,6-14;180,7-4)

La circulación es, así, el ámbito de los intercambios equivalentes entre las diversas formas del valor (mercancías y dinero) donde nada ha sido puesto desde ella, sino que parte del presupuesto de las formas determinadas de los valores de sus extremos: mercancía y dinero. Valores que han surgido de "un proceso que ocurre detrás" del proceso de circulación. Los valores, pues, no surgen de su mero cambio de forma (o metamorfosis) en el ámbito de la circulación, sino que aquí el valor se limita a "moverse" o "circular" a través de sus diversas formas de manifestación (M-D-M). De esta manera, la circulación de mercancías es, en sentido estrictamente filosófico, "movimiento [Bewegung] plenamente desarrollado y recíproco de los valores de cambio" (GRUND:194,19-21;180,18-19), el cual "retorna a la actividad que produce y pone el valor de cambio" (GRUND:194,21-22;180,20), es decir, al proceso de producción. Antes de dirigirnos a la "oculta sede de la producción"¹⁰³, examinaremos el lenguaje metafórico con que Marx da cuenta de este primer ámbito.

Si bien el valor determinado como capital no es producido en la circulación (o valor-capital dirá en el segundo tomo de «El Capital»), el capital si "aparece" por primera vez en dicho ámbito ("dinero como capital") así como también "se realiza" en él (donde el valor valorizado bajo la forma de mercancía es intercambiada por dinero o donde la mercancía "realiza su precio"). La esfera de la circulación es, así, un "presupuesto" del proceso de producción capitalista que es, a su vez, "puesto" por otro proceso de producción. Mas lo que nos interesa por el momento es que sea precisamente en este ámbito donde el capital "aparezca" por vez primera (dinero como capital), no como producto sino como presupuesto del proceso de producción capitalista. El ámbito de la circulación como proceso formal "que pone una

¹⁰³ Marx K., El Capital, T.I, v.1., 1987, Siglo XXI Editores, México, p.213-214 (Das Kapital, MEW, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Libro I, v.XXIII, p.189, 12-13).

vez el valor de cambio bajo la determinación de mercancía, la otra bajo la determinación de dinero" (GRUNDI:195,3-5;181-182), supone como condición de posibilidad obviamente la existencia de mercancías pero, sobretudo, la del dinero. Veamos brevemente porqué y su relación con un segundo argumento metafórico. Marx nos dice:

"El dinero es la primera forma [Form] bajo la cual el capital se presenta [erscheint] como tal" (GRUNDI:192, 8-9;178,17-18)

Si bien el dinero es una mercancía, no toda mercancía es dinero. El dinero cumple con ciertas "funciones" que lo determinan como tal, como son el ser "la medida" del valor todas las mercancías (esto es, su valor de cambio es la unidad del valor del resto de las mercancías) y por consiguiente constituir el "medio" de todo intercambio mercantil (M-D-M), así como, conforme cierta mercancía (por ejemplo el oro o la plata) es reconocida como "el dinero" a nivel internacional, éste deviene la "forma universal de la riqueza" en el sentido de que en el dinero el valor de cambio como tal se ha autonomizado y con ello su atesoramiento es posible. Veamos las analogías míticas con que Marx asocia al dinero y sus funciones.

A diferencia de cualquier mercancía particular en la que la riqueza se presenta como un momento particular, en el caso del dinero, la riqueza se presenta en su universalidad. Expliquemos esta última afirmación. Cada mercancía particular expresa su valor de cambio en el precio que a su vez no es realizado sino hasta el momento en que es intercambiado por dinero en el proceso de circulación, de modo que, por una parte, su realización es accidental y por otra, en la medida en que su precio no sea realizado, la mercancía es "un momento de la riqueza en virtud de su relación con una necesidad particular que ella satisface" (GRUNDI:155,12-13;147,23-24). Mientras que el dinero..

"con prescindencia de su utilizabilidad como mercancía de valor, es 1) el precio realizado 2) satisfice cualquier necesidad, con absoluta indiferencia hacia cualquier particularidad suya." (GRUNDI:156,16-19;147,26-29)

De esta manera, en el dinero: "el concepto de riqueza es (...) realizado, individualizado en un objeto particular" (GRUNDI:156,25-26;147,33-34). En él, "el precio es realizado y su sustancia es la riqueza misma" (GRUNDI:156,31-32; 147,37-38). De ahí que cuando el precio de la mercancía no es realizado, ésta se presenta como una mercancía desvalorizada, depreciada en la medida en que su precio no sea, dicho en lenguaje metafórico, "sacrificado" al "Moloch - dinero":

"El valor de cambio expresado en su precio debe ser sacrificado [geopfert] apenas se impone esta transformación específica del dinero. De aquí los lamentos de Boisquillebert (...) sobre el dinero como carnívoro de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado, como déspota de las mercancías (...) el dinero figura como el Moloch a cuyo altar es sacrificada [geopfert] la riqueza real (...) De esclavo del comercio (...) el dinero se ha convertido en su déspota." (GRUNDI:133,17-27;129,8-16)

¿Correspondería entonces a la categoría de "dinero" en el nivel lingüístico económico al de "deidad" (Moloch) en el lenguaje metafórico, así como el de "transformación" o "negación" -en estricta jerga hegeliana- de la mercancía a dinero al de "sacrificio" a dicha deidad? En el cuaderno II encontramos nuevamente:

"El valor de cambio constituye la sustancia del dinero y el valor de cambio es la riqueza. El dinero es por ello (...) la forma corporalizada [verkörperlichte Form] de la riqueza respecto de todas las sustancias particulares en las que ella consiste (...) es respecto de ellas la forma universal de la riqueza, mientras que la totalidad de estas particularidades constituye su sustancia (...) La riqueza (valor de cambio como totalidad y como abstracción), sólo existe individualizada como tal, con exclusión de todas las otras mercancías en el oro y en la plata, como un objeto tangible particular. El dinero es por ello el dios [der Gott] entre las mercancías." (GRUNDI:155,34-156,11;148,1-14)

El dinero es así en su sentido metafórico, el "dios entre las mercancías" porque dado que es el "representante material universal" (GRUNDI:156,5;148,9) de la riqueza, no es la riqueza particular y específica propia de las mercancías (las cuales portan el valor de cambio pero no de manera autónoma sino siempre dependiente del valor de uso), sino que se trata del representante material de la intercambiabilidad universal misma (de ahí que lleve la autonomización del valor de cambio a su expresión más universal):

"De su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial [himmelische Existenz] de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena [irdische darstellen]." (GRUNDI:156,15-19;148,17-20)

La cita anterior describe justamente el movimiento inverso de la figura de Cristo, quien -según San Pablo-.

"siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrase, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo."¹⁰⁴

El movimiento del dinero, análogamente inverso al devenir terrenal de la divinidad bajo la forma de Cristo, se despoja de su condición de mero siervo de las mercancías para convertirse en su soberano y dios. De esta manera, el dinero es -metafóricamente hablando- la "forma corporalizada" del "Moloch" o "existencia celestial de las mercancías", esto es, la "deidad" a la cual toda mercancía o "existencia terrena" es "sacrificada" al ser negada bajo la forma del dinero. Pero esto no es todo, aún nos falta por examinar el "culto" a esta deidad.

Mientras que cada "una las formas de la riqueza natural (...) supone una relación esencial del individuo con el objeto" (GRUNDI:156,19-22;148,20-22), esto es, entre el

¹⁰⁴ Biblia (revisada por Cipriano de Valera), 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, Filipenses, I, 6 y 7 respectivamente.

productor y el producto, el dinero "como proveniente de la circulación y representante de lo universal" (GRUNDI:156,28-29;148,27-29) por el contrario, no supone ningún vínculo individual con su poseedor. Dicho vínculo es, pues, accidental, lo que a su vez confiere a su poseedor la posibilidad del "dominio absoluto sobre la sociedad, sobre el mundo entero de los goces, de los trabajos, etc." (GRUNDI:156,41-42;149,1-2). Se trata, de esta manera, del papel del dinero como presupuesto y objeto de la "sed de enriquecimiento" o "avaricia":

"El dinero es, por lo tanto, no sólo un objeto, sino el objeto de la sed de enriquecimiento. Esta es esencialmente auri sacra fames [despreciable sed de oro], la sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito [des Trieb], es decir, como forma diferente del deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal, particular, es decir, cuando el dinero es puesto en tercera determinación [dinero mundial]. El dinero es por lo tanto no solamente el objeto, sino al mismo tiempo la fuente de la sed de enriquecimiento. La sed de tener es también posible sin el dinero. La sed de enriquecimiento es en cambio ya el producto de un determinado desarrollo social, no es algo natural sino histórico [Geschichtlichen]." (GRUNDI:157,12-17;149,7-17)

Esta interesantísima cita revela el misterio del porqué autores como Hobbes y el liberalismo (político y económico) posterior en general, hayan atribuido erróneamente por su modo de proceder abstracto y a-histórico un "carácter natural" al "egoísmo" y sed "infinita" de riqueza propios del hombre de la sociedad burguesa, cuando tal posibilidad es histórica ya que "presupone" un determinado desarrollo social del dinero. Pero lo que nos concierne por el momento es sobre todo lo siguiente:

"Y es por eso que surgen las lamentaciones de los antiguos sobre el dinero como la fuente de todos los males [die Quelle alles Bösen]. La sed de placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidia del dinero. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de representante material de la riqueza; y la avaricia, solamente en cuanto él es la forma universal de la riqueza respecto de

las mercancías como sustancias particulares suyas." (GRUNDI:157,17-26;149,17-24)

La sed de placeres en su "forma material" (propia de un momento histórico en el que el desarrollo social del dinero es aún es aún pobre) pasa a ser sustituida por la codicia del dinero que se manifiesta bajo dos formas: como sed de placeres en su "forma abstracta" o "universal" que el dinero hace posible bajo su determinación de "representante material de la riqueza", y como avaricia, la cual el dinero posibilita en su determinación como "la forma universal de la riqueza". Ahora bien, una vez que el desarrollo social del dinero como representante material y forma universal de la riqueza posibilitan efectivamente tanto la sed "infinita" de placeres como la avaricia (la sed de "atesorar"), el resultado es una tendencia al atesoramiento como "sacrificio" y "renuncia" a los "valores de uso" en cuanto tales:

"Para retener el dinero como tal, la avaricia debe sacrificar [opfern] y renunciar a toda relación con los objetos de las necesidades particulares, y así satisfacer la necesidad propia de la avidez del dinero en cuanto tal." (GRUNDI:157,26-29;149,24-26)

La renuncia voluntaria al consumo con miras al atesoramiento no es sino, en lenguaje metafórico, la búsqueda del "tesoro eterno" por vía de un "ascetismo" como "sacrificio" consagrado al "culto" del "dios-dinero":

"El culto del dinero [Geldkultus] tiene su ascetismo [Asketismus], sus renunciaciones, sus sacrificios [Selbstaufopferung], la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno [ewigen Schatz]. De aquí se deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero." (GRUNDI:168,5-10;158,28-33)

Esta última cita resulta interesante en dos aspectos. Por una parte, al hablar de "la búsqueda del tesoro eterno" Marx parafrasea a San Mateo quien en su Evangelio afirma:

"No os hagáis tesoros en la tierra (...); sino hacedos tesoros en el cielo, donde ni la polilla elorin corrompen, y donde ladrones no minan ni hurtan."105

Pero, a su vez, en el mismo evangelio encontramos la siguiente máxima que contradice absolutamente "el carácter" del "culto secular" que rinde el capitalista cristiano:

"Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá a uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podeis servir a Dios y a las riquezas."106

Así, tal y como lo hizo en 1844 en la «Cuestión Judía», Marx tachará al culto que rinde el capitalista al dinero como "idolatría" en su sentido bíblico, esto es, como un fetichismo. Por otra parte, en la misma cita de los «Grundrisse» que analizamos, nos topamos con una relación aparentemente paradójica entre ascetismo y la tendencia a acumular por parte del capitalista¹⁰⁷. Pues, el asceta, en su acepción convencional (monje medieval por ejemp.), dado su desprecio por los bienes terrenales en absoluto se preocuparía por acumular riqueza sino todo lo contrario, más bien negaría toda relación con ella. El punto central aquí reside en el papel que, según Weber, "el trabajo" desempeña como práctica ascética para el protestante:

"Ante la tentación sexual, así como la duda o la ansiedad religiosa, se recetan varias curas: dieta moderada, alimentación vegetariana, baños fríos; pero, en especial esta máxima: 'trabaja tenazmente en tu profesión'."108

Y dado que a la luz de la ética protestante "el que se fastidia al trabajar demuestra que carece del estado de gracia"¹⁰⁹, entonces son las obras (el ejercicio de la profesión o "vocación" por la que han sido "llamados") y

105 Ibid., S. Mateo, 19-21.

106 Ibid., 24.

107 Una aguda observación que agradezco al Dr. García de la Sierra del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y al Dr. Rivas de la Universidad de Nariño (Colombia).

108 Weber M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, 1981, 4a ed., Editorial Premia, México, p.97 [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, v.I, p.1-206].

109 Ibid., p.97

particularmente "el beneficio económico"¹¹⁰ las señales prácticas con que el estado de gracia es revelado a aquellos individuos "predestinados" a la salvación eterna. ¿Pero entonces de dónde surge la tendencia por acumular dinero? Del hecho de que el protestantismo permite trabajar como medio de enriquecimiento "pero no para aplicar en seguida la riqueza a la disposición de vuestra sensualidad y pecados, antes bien para glorificar con ella a Dios"¹¹¹. Es decir, que al mismo tiempo que el ascetismo protestante afirma la riqueza generada por el trabajo "para glorificar con ella a Dios" también niega su disfrute. De ahí su tendencia a la acumulación originaria del capital y por ende, su papel como espíritu del capitalismo para Max Weber.

Pero el atesoramiento trae consigo aún más consecuencias de índole "sacerdotal" para Marx. Tal es el caso de la "ostentación" de la riqueza como "ofrenda" al "santísimo" "dios y rey de las mercancías" en los "templos" o "bancos" de la antigüedad:

"Entre todos los pueblos antiguos la acumulación de oro y de plata se presenta originalmente como privilegio sacerdotal y real, ya que el dios y el rey de las mercancías solo corresponde a quien es dios y rey. Esta acumulación sirve (...) para ostentar la abundancia, o sea la riqueza como algo extraordinario, festivo; para realizar ofrendas en los templos y a sus dioses (...) Más tarde, entre los antiguos la acumulación se convierte en una política. El erario público como fondo de reserva, y el templo son los bancos primigenios en que se conserva el santísimo [Allerheiligstel]. (GRUNDI: 165,36-166,8;156,34-157,6)

Pero, una vez, y pese a que "el acumular y atesorar /alcanza/ su mayor desarrollo en los bancos modernos" (GRUNDI:166,8-9;157,7-8) donde los poseedores de dinero optan por..

"la forma más estricta del poner-a-resguardo la riqueza frente a los acontecimientos cambiantes del mundo externo (...) una parte muy grande y cada vez mayor de oro bajo la forma de objetos de lujo es sustraída de la circulación en el nivel más

¹¹⁰ Ibid., p.100

¹¹¹ Ibid., p.100

desarrollado de la sociedad burguesa." (GRUNDI:166,11-23;157,10-17)

Ahora bien, ¿cómo es posible que el dinero sea extraído de la circulación y de su acumulación en los bancos (donde además está más seguro) no meramente para "atesorarlo" sino como objeto suntuario? Dado que el dinero es representante de la riqueza universal, su conservación al margen de la circulación y con fines suntuarios se convierte en "una testificación de la riqueza de los individuos (...) en que la riqueza como tal deviene el criterio de medida general del valor del individuo (GRUNDI:166,26-29;157,21-22), se trata pues, en resumidas cuentas, de un determinado desarrollo de la "tendencia a la ostentación [Schausstellung]" (GRUNDI:166,30;157,22-23), de modo que:

"La ostentación bárbara del oro, etc., es sólo una forma más ingenua que esta moderna, en cuanto está menos ligada al oro como dinero. Aquí se trata todavía de su resplendor [Glanz]. Allí, del brillo reflejado [reflektiere]. Y este brillo está en el hecho de que el oro no es usado como dinero, aquí, lo importante es la forma contrapuesta a la circulación." (GRUNDI:166,33-39;157,26-30)

De ello, la consecuencia más "inmoral" de todas es que ahora sea el dinero no sólo la medida del valor de las mercancías sino además "la medida general del valor de individuo". De tal manera que si un individuo "posee" "dinero", "es" o "vale" dentro de la sociedad burguesa, pero, en cambio, si el individuo es un "no-poseedor", es entonces un "no-valor", un "no-ser". Por lo que resulta, de este modo, que el individuo mismo "es" o "no-es" en la medida en que el dinero como "dios y rey de las mercancías" esté presente en sus bolsillos o alhajas afirmando - metafóricamente hablando como Marx- (como Dios ante Moisés): "Yo soy el que soy"¹¹². Consiguientemente y no obstante que "la materia natural del comercio es la mercancía, [y] la artificial el dinero" (GRUNDI:168,13-14;158,36), en el uso actual el dinero se ha convertido en "lo esencial". Y Marx

¹¹² Biblia, Exodo, III, 14.

hace alusión al pasaje bíblico¹¹³ que Misselden utiliza como analogía metafórica de la nueva función del dinero como fin último de todo intercambio:

"Compara esto [Misselden] con los dos hijos del viejo Jacob, que puso la mano derecha sobre el más joven y la izquierda sobre el más viejo."
(GRUNDI:168,16-18;159,1-2)

¿Qué relación guarda este pasaje bíblico con el dinero? Pues que, así como Jacob al bendecir a los hijos de José puso su mano derecha sobre el hijo más joven (Efraim) y la izquierda sobre el primogénito (Manasés), cuando según la costumbre su mano derecha debería bendecir al primogénito (y por ello José se disgusta y lo trata de corregir), de manera análoga si bien el dinero "en la naturaleza y en el tiempo, viene después de la mercancía, según el uso actual se ha convertido sin embargo en lo esencial" (GRUNDI:168,14-16; 158,37-38).

Ahora sólo nos queda por analizar una última metáfora en el nivel exclusivo de la circulación, pero que es, a su vez, la más compleja. Se trata de la equivalencia metafórica del dinero con Cristo (o más bien con el Anticristo como veremos más adelante) de la que ya hemos hablado anteriormente, un tema cuyo orígenes en el pensamiento de Marx se remontan al examen de religión de bachillerato¹¹⁴ y su desarrollo explícito con relación al dinero en los «Cuadernos de París»¹¹⁵. En perfecta analogía con lo que el Marx afirmaba a los 17 años en su examen de religión, esto es, el que a partir de la "unión con Cristo" concebida como:

113 Biblia, Génesis, XLVIII, 8-20.

114 Se trata del examen de religión escrito por Marx entre el 10 y 16 de Agosto de 1835, titulado "Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt". En: Marx K., Schriften und Briefe (November 1837- August 1844), MEW, Vol. XL, 1985, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín, p.598-601.

115 Marx K., Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844), 1980, 2a.ed., Ediciones Era, México, p.128 [Marx Karl, Schriften und Briefe (November 1837- August 1844). op.cit., p.446].

"la más íntima y viva [lebendigsten] comunidad [Gemeinschaft] con él (...) tornamos, al mismo tiempo, nuestro corazón [Herz] hacia nuestros hermanos [Brüdern], con los cuales él íntimamente nos vincula [verbunden]."116

En los «Cuadernos de París» y en los «Grundrisse», Marx usa en sentido metafórico la expresión de "Cristo" como vínculo de unión entre los hombres pero refiriéndose al "dinero como vínculo social de la sociedad burguesa", una analogía perfecta inspirada con toda seguridad en Aristóteles quien ya había expresado en su ética a Nicomaco al intercambio mercantil (y por lo tanto la moneda) como "vínculo" por el "que los hombres se mantienen unidos"¹¹⁷. Examinemos la tesis del dinero como vínculo social en los «Grundrisse»:

"La afección de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el caso de las comunidades antiguas [alten Gemeinwesen]. De ahí la oposición a ellas. El dinero mismo es la comunidad [Gemeinwesen], y no puede soportar otra superior a él. Pero esto supone el pleno desarrollo del valor de cambio y por lo tanto una organización de sociedad correspondiente a ellos. Entre los antiguos, el valor de cambio no era el *nexus rerum* [nexo de las cosas] (...)." (GRUNDI:157,29-36; 149, 26-32)

Existe, pues, una contradicción entre las antiguas "comunidades" [Gemeinwesen] cuyo nexo es una interdependencia mutua (sea de parentesco o estamental) y la "sociedad burguesa" donde el "nexo" que vincula a los individuos aislados es el valor de cambio autónomo cuyo representante material es el dinero. Así, la riqueza burguesa es siempre expresada en su "máxima potencia en el valor de cambio, donde esta puesta como (...) la mediación entre los extremos del valor de cambio y valor de uso" (GRUNDI:273,27-30;250,11-13), de tal manera que el valor de cambio se presenta como la "relación económica consumada" porque sintetiza las antítesis:

116 Marx K., *Schriften und Briefe* (November 1837- August 1844), op.cit., p.600.

117 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 2a. ed., 1963, UNAM, México, Cap.V, p.115.

"De esta suerte, en la esfera religiosa [religiösen Sphäre], Cristo, de mediador entre Dios y los hombres -mero instrumento de circulación entre ambos-, se convierte en su unidad, en hombre-dios y deviene como tal, más importante que Dios; los santos [Heiligen] más importantes que Cristo; los curas más importantes que los santos." (GRUNDI: 273,37-274,3;250,21-24)

Marx juega metafóricamente aquí con el papel "mediador" del valor de cambio como "eslabón intermedio" entre opuestos, por ejemplo, el papel del dinero en la circulación simple o el papel del capital como mediador entre el ámbito productivo y el de la circulación. Aquí ya empezamos a movernos en un plano más profundo y por ende, más esencial. Hemos hablado del proceso de circulación como el ámbito fenoménico donde ocurren las metamorfosis del valor de cambio, es decir, como el ámbito de los intercambios entre mercancía y dinero y a lo largo de los cuales el valor ni se crea ni se destruye (en la medida que no abandone esta esfera y sea consumido como valor de uso), sino que tan sólo se conserva "discurriendo" bajo sus diversas formas de manifestación (mercancía y dinero). Por ello Marx afirma, que el valor de cambio como capital es la mediación entre el proceso de producción y el de circulación, pues una vez producido el valor como capital, éste se manifiesta en el mundo fenoménico como mercancía y pasa a ser realizado en ella como capital al ser transformada (la mercancía) en dinero, para que, posteriormente este valor-capital bajo la forma de dinero, nuevamente -mediante el intercambio- adopte la forma mercantil (capacidad de trabajo y medios de reproducción) y poder, de esta manera, estar en condiciones de reiniciar un nuevo proceso productivo. De igual manera, el capital industrial se presenta como productor frente al capital mercantil, representando el primero "el lado material [stoffliche], y el otro el lado formal [Formseite], o sea la riqueza como riqueza" (GRUNDI:274,12-14;250,31-32), para los cuales la mediación es nuevamente el valor de cambio expresado en el precio de la mercancía, la cual,

mediante su intercambio por dinero, aquella realiza su precio y, a su vez, se realiza como capital, mientras que, por el lado del comerciante, éste ha transformado el valor de su forma universal de la riqueza (dinero) a la forma material y por lo tanto particular de la riqueza (mercancía). De este modo, el capital mercantil media, al mismo tiempo, "la producción (capital industrial) y la circulación (el público consumidor) o entre el valor de cambio y el valor de uso" (GRUNDI:274,15-17;250,33-35). Finalmente y ya para concluir esta primera sección centrada exclusivamente en el ámbito de la circulación, revelemos el "Cristo" al que Marx se ha referido como "mediador" de las mercancías y como "vínculo social" entre individuos bajo el capitalismo, esto es, el "signo" como expresión dineraria no de un valor de cambio cualquiera, sino del valor en cuanto capital (que analizaremos a continuación):

"Estos tienen un consejo y darán su potencia y autoridad a la bestia.. Y que ninguno pudiese vender, sino el que tuviera la señal, o el nombre de la bestia, o el número de su nombre." (GRUNDI:173,32-35;163,21-25)

Marx se ha, pues, referido metafóricamente en los «Grundrisse» al valor-capital como "la bestia" de la Apocalipsis (XIII-17 y XVII-13 respectivamente), es decir, al "Anticristo". Concepción metafórica del dinero mucho más desarrollada desde el punto de vista teórico que coincide plenamente con aquella primera intuición que ya tenía al respecto el joven Marx en el otoño de 1843:

"El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él."¹¹⁸

¹¹⁸ Marx K., «Sobre la cuestión Judía [Zur Judenfrage]», op.cit., p.487; p.472.

¿Porqué ya intuitivamente desde su juventud y posteriormente con todo rigor teórico el Marx de los «Grundrisse» concebía al dinero como una expresión "enajenada" del hombre que "lo domina" y a la que rinde culto como a "una esencia extraña"? Precisamente ello será objeto del siguiente apartado y para lo que hemos de examinar el proceso de producción del capital.

3.2.2.4. EL PROCESO DE PRODUCCION CAPITALISTA Y EL SACRIFICIO.

Hasta el momento hemos expuesto la teoría del dinero y su discurso metafórico centrándonos en la esfera de la circulación, ahora hemos de dirigir nuestro examen a un nivel más esencial, esto es, a la "oculta sede" del proceso de producción capitalista. El desarrollo histórico del ámbito de la circulación de las mercancías y el atesoramiento, constituye el presupuesto del modo capitalista de producción:

"La acumulación de oro y plata, de dinero, es el primer fenómeno histórico del acopio de capital y es el primer medio para ello; pero como tal ella no es todavía acumulación de capital. Para esto debería darse la vuelta de lo acumulado a la circulación como momento y medio de la acumulación." (GRUNDI:169,20-24;159,36,-160,2)

Por ello nos centramos en esa esfera en la primera parte de nuestro ensayo. Ahora, es el momento de examinar el proceso mismo de producción del capital.

3.2.2.4.1. PRIMER MOMENTO DE LA ALIENACION: COMPRA Y VENTA DE LA CAPACIDAD DE TRABAJO O SUBSUNCION DEL TRABAJO VIVO BAJO CAPITAL.

El ámbito de la circulación es el "mundo de la libertad y de la igualdad" de la filosofía política liberal, donde "todas las contradicciones immanentes de la sociedad burguesa parecen borradas" (GRUNDI:179,6-8;166,31-32). Ya

que en el mercado todos los individuos se relacionan entre sí aparentemente como personas "libres" e "iguales", en el sentido de que todos gozan por "igual" de la "libertad" de alienar o adquirir propiedades. Ahora bien, dado que el presupuesto (tanto conceptual-categorial como histórico) del capital es la existencia de dinero acumulado bajo la forma de tesoro, entonces suponemos la existencia de poseedores y no-poseedores de dinero. De esta manera, se enfrentan en el mundo fenoménico de la sociedad burguesa el poseedor de dinero (o capitalista en potencia) y el no-poseedor de dinero, esto es, el trabajador. Así, debido a que el vínculo que los une es una relación de intercambio (aquí veremos porqué esa mediación es el anticristo mismo), el poseedor de dinero tiene en sus bolsillos el "dominio absoluto sobre la sociedad, sobre todo el mundo de los goces, de los trabajos, etc.", mientras que el trabajador es "pobreza absoluta". Sin embargo Marx concibe al trabajador desde dos perspectivas: una es el trabajo "puesto como no-capital (GRUNDI:237,26; 217,17-18) o sea como "no-trabajo objetivado", es decir, "concebido negativamente" (GRUNDI: 237,29;217,18-19):

"En cuanto tal, es no-materia prima, no instrumento de trabajo, no-producto en bruto; el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo [lebendige (...) Arbeit], existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta, la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de riqueza objetiva. O también -en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una /objetividad/ que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata, en otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo." (GRUNDI:235,26,-236,14;217,18-31)

Es decir, el trabajo vivo concebido negativamente como no-propietario es, al encontrarse despojado de toda objetividad, "pobreza absoluta" y por lo tanto es "no-ser" a

la luz de la sociedad burguesa, al interior de la cual (como vimos en la sección anterior) sólo aquel individuo que posee dinero (en este caso dinero como capital) "es el que es", ya que en una sociedad donde impera el valor de cambio como vínculo social, el dinero no sólo mide el valor de las cosas sino también "el valor" de los individuos mismos. Aquí es precisamente donde Dussel ha descubierto en la categoría de "trabajo vivo" de Marx el concepto mismo de su categoría de "exterioridad". El "trabajo vivo" en tanto no-trabajo objetivado, es no-valor y por lo tanto no-capital, es decir, la "existencia puramente subjetiva del trabajo". No se trata, pues, de "un ente fundado en el ser del capital"¹¹⁹ sino que, como plena negación del capital, el trabajo vivo es "lo exterior" a toda determinación capitalista, pues se encuentra "más allá" de su totalidad. Por consiguiente, además del momento negativo del trabajo vivo frente a la totalidad del capital, existe un segundo momento afirmativo o negación de la negación y que constituye precisamente el momento analéctico (dusseliano y marxista) según el cual "toda negación de la negación parte de la afirmación de la exterioridad (dialéctica positiva y no sólo negativa como la hegeliana)¹²⁰:

"Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente o negativamente que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir, inobjetiva, o sea subjetiva del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la fuente viva del valor [lebendige Quelle des Werts], respecto del capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal, respecto del capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el

¹¹⁹ Dussel E., La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse), op.cit., p.147, 7-8.

¹²⁰ Ibid., p.141, 27-29.

capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital." (GRUNDI:236,14-29;217,33,-218,6).

Así, el trabajo vivo "concebido positivamente", o como negación de la negación del capital, es la exterioridad absoluta, que se sitúa ontológicamente fuera del capital, más allá de su esencia (es decir del valor), de su fundamento, porque el "trabajo vivo" no es valor sino "la fuente viva del valor", por lo que considerando objetivamente al trabajo vivo, éste es la "miseria absoluta", pero viéndolo desde el punto de vista subjetivo, éste constituye "la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad". Regresemos ahora al enfrentamiento entre el "poseedor de dinero" (o capitalista en potencia) y el "trabajo vivo" (o el trabajador en su persona).

El trabajador, como negación absoluta de toda objetividad, necesita adquirir medios de subsistencia y al no poseer nada más que su persona, se encuentra entonces obligado a vender "el trabajo como subjetividad" (GRUNDI:213,2-3;197,34-35) que el capitalista compra sólo como "posibilidad, como capacidad [Fähigkeit] de ese trabajador" (GRUNDI:207,20-21;190-193). Y esa capacidad de trabajo que vende el trabajador es intercambiada por un valor de cambio equivalente al desgaste sufrido por el obrero durante su jornada laboral, de tal manera que el obrero pueda reponer las energías agotadas en el proceso de producción con los bienes de consumo adquiridos por el valor de cambio (expresado en el salario) de su capacidad de trabajo. De ahí que la capacidad de trabajo como "mero valor de cambio" sea considerada como:

"El trabajo objetivado que es necesario (...) para conservar corporalmente la sustancia universal en la que existe la facultad de trabajo del obrero [Arbeitsvermögens] (...) es el trabajo objetivado en la sustancia. Este trabajo mide en general la cantidad de valor, la suma de dinero, que el obrero recibe en el intercambio." (GRUNDI:225,22-29;208,16-21)

Por medio de este mero acto de compra-venta de la capacidad de trabajo en el mundo de la libertad y de la igualdad del mercado, el trabajo vivo es "subsumido" bajo la totalidad del capital y negado como tal, bajo la forma de capacidad de trabajo, esto es, deviene una determinación más del dinero como capital. De esta manera, el trabajo vivo resulta "cosificado" o reducido a una mera forma de manifestación mercantil cuya esencia ya es, en cuanto a su uso, un "valor-capital". El trabajo asalariado (fuerza de trabajo) se presenta aquí, pues, como una de las "formas diversas del valor de cambio desarrollado y del dinero como su encarnación" (GRUNDI:161,1-2;152,17-18). Ahora bien, este primer momento de la alienación (subsunción del trabajo vivo bajo el capital) es tan sólo la condición "necesaria" de todo proceso de producción capitalista pero en modo alguno "suficiente" para acrecentar el valor "usado" como capital, es decir para convertir a éste último en un capital en sentido estricto. Veamos ahora como se efectúa tal proceso de valorización.

3.2.2.4.2. SEGUNDO MOMENTO DE LA ALIENACION: "CONSUMO" DE LA CAPACIDAD DE TRABAJO POR EL CAPITAL Y LA "TRANSUSTANCIACION".

Nuestro capitalista (en potencia) ha comprado con su "dinero como capital" el trabajo "y por consiguiente al obrero, sólo si él mismo, en el cambio, enajena [veräußert] su actividad" (GRUNDI:160,38-39;152,15-16). Así, una vez que el trabajador entra en contacto con las condiciones objetivas de producción, el trabajo vivo deja de existir como mera "capacidad [Vermögen], como facultad [Fähigkeit], en la constitución corporal del obrero" (GRUNDI:238,11-12;219, 20-21) y deviene "actividad", una "actividad enajenada" que durante el proceso de producción crea más valor (un plusvalor) que aquel por el que ella misma como mera posibilidad o capacidad fue intercambiada en la esfera

fenoménica. Esta "actividad" en cuanto enajenada, como movimiento del trabajo vivo mismo en cuanto encarnación del dinero como capital (variable), constituye el "valor de uso del capital mismo" (GRUNDI:238,5-6;219,16). Por lo que la "autovalorización" del capital es posible, sí y sólo sí:

"(...) el capital cambia el trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza." (GRUNDI: 248,5-7;228,21-23)

A este "proceso necesario que consiste en poner sus propias fuerzas como extrañas [fremde] al trabajador" (GRUNDI:249,34-35;230,6) Marx lo denomina con la metáfora religiosa de "transustanciación [Transsubstantiation]" o "trasposición [Transposition]" (GRUNDI:249,31-32;230,3), en el sentido de que, así como durante la eucaristía -por las palabras del sacerdote- el pan y el vino se "transubstancian" en el cuerpo y sangre de Cristo, de manera análoga en el proceso de producción, la capacidad de trabajo -"disponibilidad" del trabajo cuya expresión dineraria no es sino una forma de manifestación del capital (variable) y en este sentido representa una cantidad finita de "trabajo objetivado" como el pan o el vino- se transubstancia en "actividad", en "trabajo vivo", en "vida" esto es, en "cuerpo y sangre". De tal suerte que:

"Mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo, éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera [befruchtende Lebendigkeit], sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta [tote Gegenständlichkeit]." (GRUNDI:238,19-23;219,27-30)

E inversamente¹²¹, la actividad del trabajo vivo al "transformar" la objetividad del capital deviene, a su vez, trabajo objetivado, inerte, y es así como se realiza en un producto ajeno que, en tanto propiedad privada del capitalista o expresión del capital, se convierte en un

¹²¹ Agradezco a la Dra. Sandra Kunst del Colegio de México sus críticas observaciones al respecto.

poder extraño que domina al obrero. La "transustanciación" implica, pues, dos momentos: en primer lugar, el que la capacidad de trabajo devenga trabajo vivo al ponerse en actividad, es decir, el capital variable se "vivifica" al "apropiarse del trabajo mismo"; y en segundo lugar, el que esa objetivación de la "vitalidad fructífera" en el producto que el capital enajena, en absoluto afirma la vida del obrero, sino más bien la niega, constituye su propia enajenación y extrañamiento. De esta manera, en el momento en que el trabajo vivo se pone en movimiento "la vida" no le pertenece al trabajador, sino que su "actividad" es de "otro" que no es él, esto es, del capital "para sí" (capitalista), por lo que da lugar el "fetichismo" o dominio "ajeno" de la vida propia del trabajador y por cuya apropiación, el capital logra valorizarse:

"la fuerza creadora de su trabajo [die schöpferische Kraft] en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como un poder ajeno [als fremde Macht]. Enajena [entäußert sich] el trabajo como fuerza productiva de la riqueza: el capital se lo apropia en cuanto tal. (...) el capital a la inversa, se valoriza a sí mismo mediante la apropiación de trabajo ajeno [fremder Arbeit]." (GRUNDI:248,11-28;228,27,-229,2)

En el sentido de esta última cita, el trabajo vivo cuya actividad es enajenada "crea" valor de la "nada" del capital, pues se trata de un plusvalor que el capital "enajena" sin equivalente alguno. El trabajo vivo es la "fuente creadora del valor", una "tesis creacionista" en Marx descubierta por vez primera por Dussel y que refuta radicalmente la posición de Lyotard al respecto¹²². De esta manera, La "transustanciación" o relación de alienación del trabajo vivo por el capital, resulta ser la relación

¹²² Ya que según Lyotard: "No se lee como es debido el pasaje del manuscrito de 1844, en donde Marx se esfuerza por rechazar la idea (alienada) de creación (...). Lo que aquí se evidencia contra la religión, es decir, contra la doctrina de lo negativo, es lo que encontramos tres años más tarde en lo Grundrisse; un método que rechaza engendrar un mundo a partir del no-mundo (Dios), de la misma manera que rechaza engendrar el capital a partir de un no-capital." En: Lyotard J.F., A partir de Marx y Freud, 1975, Editorial Fundamentos, Madrid, p.115.

"esencial" y por lo tanto "determinante" del capital como tal:

"toda fuerza productiva atribuida al capital es un desplazamiento, una transposición de la fuerza productiva del trabajo (...) el capital mismo es, en su esencia [wesentlich] ese desplazamiento, esa transposición (...)." (GRUNDI:249,28-32;230,2-4)

Por lo tanto, desde el punto de vista económico, el proceso de producción capitalista es "esencialmente" un proceso de valorización, cuyo plusvalor es resultado de un intercambio desigual entre el valor objetivado por la actividad enajenada del trabajo vivo en el proceso productivo y el valor de la capacidad de trabajo (expresado en el salario) en el proceso de circulación. Al respecto Marx nos ofrece otra metáfora:

"Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora [schöpferische Kraft] por la capacidad de trabajo [Arbeitsfähigkeit] como magnitud existente." (GRUNDI:248, 7-11;228,22-25)

Aquí la analogía es sumamente clara, el plato de lentejas por el que Esaú intercambia su primogenitura a Jacob 123, representa el valor de cambio de la capacidad de trabajo (o valor de los medios de subsistencia) del obrero, mientras que la primogenitura representa el valor de uso o actividad del trabajo vivo mismo que se cede a cambio. Volviendo al discurso científico, el plusvalor (categoría cuyo concepto marxista es concebido por vez primera en los «Grundrisse») consiste, entonces, en la diferencia entre la cantidad de valor objetivada por el trabajo necesario (valor de la capacidad del obrero) y la del "trabajo excedente" o plustrabajo a lo largo de la jornada de trabajo:

"Lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalía [Mehrwert], desde el punto de vista del obrero se presenta exactamente como plustrabajo [Mehrarbeit] por encima de su necesi-

dad como obrero, o sea, por encima de su condición vital [Lebendigkeit]." (GRUNDI:266,14-18;244, 3-6)

Otra alusión metafórica aparece en una crítica que Marx hace a la teoría del valor de Adam Smith, pues éste último consideraba que el valor de una mercancía está determinado por el "sacrificio" que implica producirla:

"El trabajo concebido como sacrificio y por lo tanto como aquello que pone valor [wertend] (...) es una determinación meramente negativa (...) Un ente meramente negativo, nada crea [schafft]. Si ponemos por caso, el trabajo le produce placer al obrero (...) el producto no pierde con ello nada de su valor." (GRUNDI:120,18-32;513,2-11)

En contraposición a esta tesis, Marx afirma su propia teoría del valor según la cual (como ya vimos al inicio de nuestra exposición) es el trabajo la sustancia y medida de todos los valores:

"Sólo el trabajo produce; es la única sustancia [Substanz] de los productos como valores [als Werte]. Su medida, el tiempo de trabajo a intensidad igual, es por ende la medida de los valores (...)." (GRUNDI:121,32-122,2;513,11-28)

Y satirizando la teoría del valor de Smith, Marx la refuta con ciertas alusiones de índole religiosa:

"Un individuo puede mortificarse, martirizarse, etc., todo el día como los monjes, etc., y este cuanto de sacrificio [Opfer] aportado por él no sirve absolutamente para nada [lockt keinen Hund vom Opfer]." (GRUNDI:122,8-11;514,20-22)

Sin embargo, para Marx, Adam Smith tuvo en "cierto sentido" buenas razones para calificar el trabajo industrial capitalista como "sacrificio". Veamos en que consiste tal "sentido".

En primer lugar, dado que Adam Smith concibe el trabajo como "sacrificio", entonces el "estado de reposo" le aparece como "el estado adecuado, como idéntico a la libertad y la dicha" (GRUNDI:119,14-16;512,6-7) mientras que la actividad laboral le resulta una verdadera "maldición" en sentido bíblico: "¡Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la

maldeción [Fluch] que Jehová lanzó a Adán" (GRUNDII:119,5-6;512,13-14) nos dice Marx parangonando la concepción negativa del trabajo por parte de Smith. Sin embargo, dicha concepción negativa del trabajo (el trabajo como sacrificio) tiene sus razones, ya que..

"en las formas históricas del trabajo -como trabajo esclavo, servil, asalariado- éste se presenta como algo repulsivo, siempre como trabajo forzado impuesto desde el exterior [äußere Zwangsarbeit] frente a lo cual el no-trabajo aparece como libertad y dicha." (GRUNDII:119,31-35;512,19-21)

Pero se trata, según Marx, de tipos de trabajo a los que "aún no se les ha creado las condiciones, subjetivas y objetivas (...) para que el trabajo sea atractivo, autorrealización [Selbstverwirklichung] del individuo" (GRUNDII:119,37,-120,1;512,22-25) y en contraposición, Marx hace alusión al "trabajador semiartístico de la Edad Media" cuyo trabajo no cabe dentro de su definición" (GRUNDII:120,15-16;512,36-37). Si Adam Smith ha considerado el trabajo como "sacrificio" es porque tiene en mente a los "esclavos del capital [Sklaven des Kapitals]" (GRUNDII:120,14;512,36), esto es, un trabajo de la producción material en el que "está puesto" tanto "su carácter social [gesellschaftlicher Charakter]" (GRUNDII:120,7-8;512,31) como su "carácter científico [wissenschaftlichen]" (GRUNDII:120,8;512,31-32). Esto es, parte de una actividad laboral subordinada a la "división social del trabajo" y cuyas funciones parciales del trabajo global son asignadas de manera extrínseca a la voluntad y entendimiento de los obreros -a diferencia del trabajo artesanal- como si fuera "trabajo forzado impuesto desde el exterior" por técnicos especializados encargados de aplicar los últimos avances científicos al proceso de trabajo capitalista, de esta manera, Adam Smith ha considerado el trabajo desde un punto de vista psicológico "con relación al entretenimiento [Spaß] o a la infelicidad [Unfreude] que

depara al individuo" (GRUNDII:122,19-20;514;28-29). Pero por otra parte, la concepción del trabajo como sacrificio recuerda muy bien, nos dice Marx, "el modo no-industrial que quiere adquirir riquezas por medio de sacrificio [Opfern] a los dioses" (GRUNDII:122,13-14;514, 23-24), ya que, tal y como ya hemos visto más arriba, la "negación del reposo como mera negación, como sacrificio ascético [asketisches Opfer] no crea nada [schafft nichts]" (GRUNDII:122,7-8;514;19-20). Sin embargo, en "otro sentido", o mejor dicho, al menos en "dos sentidos metafóricos" si cabe hablar de la determinación capitalista del trabajo como "sacrificio ascético". Por una parte, el capitalista realiza "un sacrificio de la abstinence" ya que invierte su dinero-capital (o reinvierte su capital-dinero) en el proceso productivo para acrecentarlo "en lugar de engullirse directamente la totalidad del producto" (GRUNDII:120,27-28; 513,8-9). Pero por otro lado, y he aquí el aspecto que más nos concierne:

"la concepción de A. Smith sobre el sacrificio (...) expresa acertadamente la relación subjetiva [subjektive Verhältnisse] del asalariado con su propia actividad." (GRUNDII:122,41-42;515,7-8)

Esto es, la relación "esencialmente capitalista" o "relación de enajenación" de la propia actividad creadora del trabajador por parte del capital, la cual ocasiona que su propia actividad, una vez enajenada, se le presente ante el trabajador como un poder extraño y hostil que lo domina y que en estricto sentido metafórico no es sino pleno fetichismo consumado, ya que la vida del trabajador (y no sólo de su trabajo objetivado) es sacrificada mediante el acto de la transubstanciación con el fin supremo de valorizar al valor de cambio, un culto a la divinidad de la riqueza que no es sino trabajo objetivado, muerto, "obra de manos de hombres"¹²⁴. Este fetiche "valor-capital" que al inmolar la vida del trabajador acrecienta su poder sobre él

¹²⁴ Ibid., Salmo 116.

y que, por lo tanto, no es sino la misma actividad laboral enajenada, extrañada de sí, se establece como el "vínculo social" que impera entre los individuos de la sociedad burguesa y el cual, en tanto vínculo de dominio y explotación del hombre por el hombre por ello, es expresado moralmente mediante la metáfora del "Anticristo" 125.

3.3. CONCLUSIONES: EN TORNO A LA READECUACION HABERMASIANA DE LA TEORIA MARXISTA DE LA COSIFICACION [VERDINGLICHUNG].

Ya para concluir harémos un breve balance de las inadecuaciones y readecuaciones de la teoría de Marx según Habermas para dar cuenta de las especificidades del capitalismo tardío que expusimos en la primera parte de nuestra investigación.

En lo que respecta a las inadecuaciones, tal y como concluimos en 3.1., Habermas critica el "cientificismo" de la teoría de Marx desde la tesis de «dialéctica de la ilustración» de la «Teoría Crítica» aún prelingüística. En este sentido, coincide aparentemente con la crítica de Popper a Marx (lo que desarrollamos en 2.3.2.). Sin embargo con la «crítica de la razón instrumental», Habermas no sólo critica a la «sociedad cerrada» sino también a la «sociedad abierta» de Popper en términos de una ideología tecnocrática. En contra de tal reduccionismo cientificista de la teoría de Marx, cuya tesis fundamental estriba en la

125 Nota aclaratoria: El fetichismo tiene además otras concepciones (sobre todo desde el punto de vista epistemológico por ejemp. ver GRUND 11:211,24-31;558,2-7) dentro de los Grundrisse que debido a que es desarrollado de manera más amplia en manuscritos posteriores, tales como los manuscritos de 1861-63 y 1863-65, así como en la segunda edición de «El Capital» (1872-73) aquí los hemos excluido, pues creemos que de otra manera las interpretaciones de tales concepciones resultarían incompletas (si bien sus aspectos esenciales ya aparecen en los «Grundrisse» con cierta claridad), pues, bien merecen ser tratadas de manera más extensa tomándose en cuenta su futuro desarrollo. Sobre todo este tema Dussel prepara un libro que está por ser publicado en Siglo XXI Editores.

ingenua suposición de que el desarrollo de las fuerzas productivas (en base a la ciencia y la tecnología) lleva "per se" al "reino de la libertad", expusimos las tesis de Marx en torno al papel fundamental que la ciencia y la técnica juegan en el acrecentamiento del dominio subjetivo y objetivo ("la mano y la mente se separan", por ejemplo, nos dice Marx) de los imperativos sistémicos del capital (3.1.2.). Pero esta crítica de la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt, a su vez, si es malentendida en términos de una crítica radical a la razón, atenta con cancelar su propio horizonte crítico-normativo como racional so pena de caer en la misma racionalidad que critica. De ahí el cambio de paradigma desarrollado por Habermas en relación a la tradición hegeliana de la Escuela de Frankfurt hundida aún en el paradigma de la filosofía de la identidad («solipscismo metódico» diría Apel). Este cambio constituyó el «giro lingüístico» de la Escuela de Frankfurt y consistió en la reformulación de la «Teoría crítica en términos de una «Teoría de la Acción Comunicativa» con el firme propósito de asentar los fundamentos racionales de una teoría crítico-normativa de la sociedad, en base a la distinción de dos tipos de racionalidades: la racionalidad consensual-comunicativa o razón orientada al entendimiento [Verständigung] y la razón instrumental-teleológica. Es precisamente a partir de este nuevo horizonte crítico abierto por la teoría de acción comunicativa que Habermas "readecua" a Marx. Veamos que podemos concluir al respecto.

Como hemos visto, un tema fundamental en común tanto en Marx como en Habermas es el tema de la «cosificación [Verdinglichung]. Este es un tema apasionante sobre el cual hemos de profundizar un poco más pero ahora a la luz del origen del «giro lingüístico» y de los estudios éticos sobre Marx que hemos expuesto en nuestra investigación. Reformulemos, pues, a manera de síntesis, lo más fundamental

de la crítica de Habermas a Marx desde la perspectiva de la «Teoría de la Acción Comunicativa» (expuesta en 1.3.):

De acuerdo con Habermas, Marx sucumbió...

"a las tentaciones de la idea de totalidad [Totalität] de Hegel y construyó dialécticamente la unidad de sistema y mundo de la vida como un «todo falso [unwahres Ganzes]»."126

Debido a que...

"la fuerza de trabajo que los productores alienan [die vom Produzenten veräußerte Arbeitskraft] constituye una categoría en que los imperativos de la integración sistémica se encuentran con los de la integración social: como acción [Handlung] pertenece al mundo de la vida de los productores, como rendimiento [Leistung] al plexo funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en su conjunto."127

Esta interpretación hegeliana de Marx resultaría plausible si Marx efectivamente hubiera concebido, tal y como lo erróneamente lo interpreta Lohmann¹²⁸, a la «mercancía» fuerza de trabajo" como "fuerza de trabajo viva [lebendige Arbeitskraft]" que por su "irrebasable inherencia al sujeto [unhintergehbare Subjekt-Verhaftetheit]" es inseparable de éste y "sólo puede ser puesta en movimiento por sus propietarios [Eigentümer]"¹²⁹. Pero tal y como vimos en 3.3.3.4.1., de acuerdo con Dussel, la categoría de «Trabajo vivo [lebendige Arbeit]» no debe ser confundida con la categoría de «Fuerza de Trabajo [Arbeitskraft]» (que en los «Grundrisse» aún es «Capacidad de Trabajo (Arbeitsfähigkeit)») so pena de caer en la "totalización" sistémica del Capital. La "fuerza de trabajo" o "capacidad de trabajo" es ya la expresión mercantil, la cosificación del "trabajo vivo" a la luz del sistema económico capitalista. La categoría fundamental para distinguir entre

126 Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], op.cit., p.481; p.501

127 Ibid., p.473-474; p.493

128 Lohmann G., «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab» en A. Honnet y U. Jaeggi (eds.), Arbeit, Handlung, Normativität, 1980, Frankfurt a.M., p.315.

129 Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], v. II, op.cit., p.474; p.493

una expresión «sistémica» y una categoría del «mundo de la vida» es la de "subsunción", categoría marxista que se asemeja mucho al «Aufhebung» hegeliano con la importante diferencia de que, en lugar de tratarse de la reconciliación de una determinación enajenada con la identidad absoluta, se trata de una determinación realmente "distinta" (por ejemp. el "trabajo vivo", la "naturaleza", etc.) la que termina convertida -por una coacción identificante- en una expresión sistémica (por ejemplo: el trabajo vivo como capital variable o la naturaleza como capital constante). De esta manera...

"bajo el capital se subsumen muchos /elementos/ [unter Kapital] viele subsumiert] que de acuerdo con su concepto, no parecen entrar dentro de él [nichtinzugehören scheint] (...) la misma cosa [Sache] puede ser subsumida [subsumiert] ya bajo la determinación del capital [Bestimmung Kapital], ya bajo otra determinación contrapuesta y que de acuerdo con esto es o no es capital."¹³⁰

¿Pero qué es entonces el capital? El capital para Marx "no es una cosa [kein Ding]"¹³¹, sino el plexo de ciertas relaciones sociales entre individuos (para Marx es una relación de dominio) que tienen la "apariencia" de presentarse "como relaciones entre cosas". Así, el que Lohman considere a la fuerza de trabajo con una "irrebasable inherencia al sujeto [unhintergehbare Subjekt-Verhaftetheit]" lo hace caer a él mismo justo en lo que Marx llamaba metafóricamente "fetichismo" y que no es sino un "materialismo vulgar" que se traduce igualmente a un "idealismo vulgar":

"El tosco materialismo [große Materialismus] de los economistas, que les hace considerar tanto las relaciones sociales de producción humana [die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen] como las determinaciones que las cosas [Sachen] reciben en cuanto subsumidas bajo estas relaciones [unter diese Verhältnisse subsumiert], como si fueran propiedades naturales de las cosas

¹³⁰ Marx K., Elementos Fundamentales para la Crítica a la Economía Política (Grundrisse), v.1., op.cit., p.477,4-25; p.420,31,-421,10.

¹³¹ Marx K., El Capital, libro I Capítulo VI [Inédito [ökonomische Manuskripte 1863-67], op.cit., p.38,3-9; p.79,27.

[Dingen] es un idealismo igualmente grosero [großer Idealismus], un fetichismo [Fetischismus], si, que atribuye a las cosas [Dingen] relaciones sociales, como si fueran determinaciones inmanentes a ellas, y de esta suerte las misticifica [mystifiziert]."¹³²

Sin embargo, tal interpretación errónea de la categoría de "fuerza de trabajo", se deja ver de inmediato tan pronto y Habermas hace uso explícito de la categoría de subsunción en expresiones tales como "la subsunción de las esferas de la vida bajo la forma mercancía [die Subsumtion von Lebenszusammenhängen unter die Warenform]"¹³³ propias de una teoría de la cosificación [Verdinglichung] "traducida a las categorías sistema/mundo de vida"¹³⁴. Esta interpretación de la categoría marxista de "subsunción" que hace Habermas, me parece que es válida en la medida en que éste supone que la racionalidad aquí imperante es la comunicativa a diferencia del sistema económico donde imperarían criterios racionales de índole instrumental-teleológica. Sin embargo, tanto desde éticas sustancialistas, formalistas o anti-etnocentristas, se duda del potencial ético-racional que Habermas atribuye al mundo de vida o «Lebenswelt», sobre este tema he de extenderme en el apéndice de esta investigación.

En lo que respecta a "la sobregeneralización de un caso especial de subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos sistémicos [der Subsumtion der Lebenswelt unter Systemimperative]"¹³⁵, o porqué Marx no tomo en cuenta los procesos de cosificación de la racionalidad burocrático-administrativa, queda por decir aún algo más. Curiosamente la primera vez que el joven Marx (como vimos en 3.2.1.1.) utiliza la metáfora de «fetichismo» para designar con ello la cosificación de estructuras sociales frente a las cuales el individuo se encuentra sumiso, es precisamente en contra

¹³² Marx K., Elementos Fundamentales para la Crítica a la Economía Política (Grundrisse), v.2., op.cit. p.211, 24-31; p.588, 2-7.

¹³³ Habermas J., Teoría de la Acción Comunicativa [Theorie des kommunikativen Handelns], op.cit. p.470;p.489

¹³⁴ Ibid., p.472;p.491.

¹³⁵ Ibid., p.483;p.503

del poder político. Pero la razón por la que no hubiera realizado un desarrollo teórico tan exhaustivo como lo fué con respecto al sistema económico capitalista o, mejor dicho, porque no empezó con él, pues de hecho sí figuraba entre sus planes (tal y como Dussel lo ha constatado¹³⁶), creo que el mismo Weber (acérrimo crítico del "materialismo histórico") puede darnos una idea de ello:

"La necesidad de una administración más permanente, rigurosa, intensiva y calculable -no solamente él, pero ciertamente y de modo innegable, él ante todo- el capitalismo (sin la que no puede subsistir y que todo socialismo racional tendrá que aceptar e incrementar), determina el carácter fatal de la burocracia como médula de toda administración de masas."¹³⁷

Esta preeminencia por criticar la sociedad moderna a partir de la relación económica de dominio oculta tras el mercado o mundo fenoménico donde impera "la libertad y la igualdad" surgió en Marx, a mi juicio, justo en la conversión de liberal a comunista (expuesta en 3.2.1.2.), a raíz de la disolución de los vínculos políticos tradicionales (donde las relaciones de dominio se expresaban políticamente de manera mas abierta) y el surgimiento de nuevas relaciones de poder invisibles a la luz de la sociedad civil recién liberada, puesto que ya no se manifestaban directamente de manera política sino más bien de manera oculta bajo relaciones de índole económica. Lo que de hecho reconoce Habermas de manera un tanto indirecta cuando afirma que la economía del «capitalismo tardío» se ha politizado y por lo tanto no se puede criticar en los mismos términos del «capitalismo liberal», sin embargo la economía se ha "politizado" en gran parte porque el estado se ha "economizado", esto es, ha sido gracias a su intervención en

¹³⁶ Al respecto véase la reconstrucción que Dussel efectúa de los planes primitivos de «El Capital» para concluir que Marx logró publicar en vida tan sólo 1/72 parte de su proyecto. En: Dussel E., El último Marx y la Liberación Latinoamericana, op.cit., p.10-27.

¹³⁷ Weber M., Economía y Sociedad, op.cit., p.178-179.

la economía que el capitalismo ha logrado compensar sus disfuncionalidades.

Ahora bien, en lo que respecta a la crítica de Habermas a Marx acerca del carácter de "encantamiento" o "fetichismo" con que éste último caracterizó las relaciones cosificadas debido a que nunca se dió cuenta del "intrínseco valor evolutivo que poseen los sistemas regidos por medios"¹³⁸. Me parece que Habermas está retomando al pie de la letra una tesis durkheimiana. Durkheim, influenciado por Spencer y todo el evolucionismo social del siglo XIX, había concebido que el desarrollo de las sociedades en estrecha analogía con el desarrollo de los organismos, traía aparejado un alto grado de diferenciación estructural o complejización. De manera que la sociedad moderna se caracterizaría por un tipo de solidaridad llamada "orgánica" en contraposición a la "mecánica". La "solidaridad mecánica" correspondería al tipo de "cohesión social" logrado por medio de la "semejanza" entre los individuos propio de comunidades primitivas, por lo que ésta "no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva"¹³⁹. Mientras que la "solidaridad orgánica", en cambio, une en función de la diferencia de los individuos, por lo que "no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente una personalidad"¹⁴⁰. Pero aquí el punto fundamental de la crítica de Habermas a Marx en relación a la autonomización de la racionalidad sistémica que éste critica como fetichista, es la siguiente:

"En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y por otra parte, la actividad de cada uno es tanto a más personal cuanto está más especializada (...) aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que las de las partes la sociedad hácese más capaz para mover como unidad, a la vez que cada uno de

¹³⁸ Ibid., p.480;p.499

¹³⁹ Durkheim E., La división del trabajo social [De la Division du Travail Social] (1893), op.cit. p.153.

¹⁴⁰ Ibid., p.153

sus elementos tiene más movimientos propios. Esta solidaridad se parece a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene en ellos su fisonomía especial, su autonomía y, sin embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto esta individuación de las partes es más señalada. En razón a esa analogía, proponemos llamarle orgánica a la solidaridad debida a la división del trabajo."¹⁴¹

Aquí la tesis fundamental de Durkheim es que la función de la división social del trabajo es hacernos más "morales":

"Las relaciones sociales -intrasociales se diría- más exactamente- hácense, por consiguiente, más numerosas porque se extienden por todos lados más allá de sus límites primitivos. La división social del trabajo progresa, pues, tanto más cuanto más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio actual que de él resulta, podremos decir que los progresos de la división social del trabajo están en razón directa a la moralidad o dinámica de la sociedad."¹⁴²

Es decir, la alta complejización y especialización de la sociedad no hace más "ajenos" unos otros sino que por el contrario nos "une" en función de nuestras diferencias. Sólo una argumento de este tipo podría estar a la base de la crítica de Habermas a Marx, cuando este último afirma que Marx no reconoce el "intrínseco valor evolutivo que poseen los sistemas regidos por medios". En efecto, Habermas concede quizás "demasiado" a la razón sistémica¹⁴³, ya que si Marx llega a expresar una "evocación nostálgica (...) románticamente idealizada del pasado" para criticar el grado de cosificación de la sociedad moderna no es por "confundirla" con la "destrucción de las formas tradicionales de vida", sino para demostrar que el desarrollo sistémico de la modernidad no trae aparejado necesariamente un desarrollo del ámbito moral, sino que

¹⁴¹ Ibid., p.154

¹⁴² Ibid., p.300

¹⁴³ Por lo que en relación a la autonomía que le brinda al "libre" desarrollo de la racionalidad sistémica, no pocas veces Habermas parece compartir "the view that man is led as if by an invisible Hand to promote ends which are not part of his original intention" propia de Adam Smith. En: Smith A., The Wealth of Nations, (1776) 1983, Penguin Books, U.K., p.27.

incluso puede caer muy por debajo de sociedades "pre-modernas", como es el caso, precisamente del fetichismo moderno (3.2.2.) cuyo culto sigue exigiendo el sacrificio de vidas humanas.

APENDICE: HACIA UNA FILOSOFIA ETICA NO ETNOCENTRICA.

En el siguiente ensayo quisiera problematizar o plantear como problema filosófico la necesidad de un horizonte ético crítico que eche mano de recursos que trasciendan el mundo de vida histórico-contingente con el fin de evitar los "peligros" que una teoría ética (cognocitiva) puede traer consigo (de manera implícita o explícita) al adjudicarse pretensiones de validez tanto universales como particulares. Para ello, he de comparar tres diversas propuestas éticas contemporáneas: el argumento de una "ética de índole sustancialista" como es la que defiende Charles Taylor con el de una ética formal-procedimental como es la de Habermas y Apel y finalmente relacionar los resultados de tal encuentro con algunos aspectos de una concepción ético-filosófica latinoamericanista cuyo proyecto de fondo consiste precisamente en la construcción de una teoría ética no-eurocentrista¹ como es la propuesta de Dussel. La tesis que he de desarrollar aquí es que ambas propuestas (la de una ética procedimental y la de una ética sustancialista) no sólo son compatibles entre sí sino que además se complementan mutuamente ya que una "ética procedimental" de carácter universal no descarta necesariamente una "ética sustancialista" y por el contrario, restringirnos unilateralmente a cualquiera de ambas podría llevarnos a caer o bien en un caos de "etnocentrismos" cuya única solución pacífica estaría fundamentada en una ética de índole utilitista o en una ética estrictamente formal que no es suficiente en sí misma para satisfacer los requerimientos morales de sociedades históricamente fácticas (1). Pero lo más importante aún en relación a la propuesta de una ética sustancialista [substantielle Ethik] de Taylor

1 Al respecto ver entre otras obras: Dussel E., Para una ética de la Liberación Latinoamericana, 1973, Siglo XXI, Buenos Aires.

a favor de Habermas y sobretodo de Karl Otto Apel es que la distinción entre ética formal y sustancialista debe ser respetada como condiciones de posibilidad de un horizonte ético crítico siempre abierto que no dependa de los recursos de trasfondo histórico-contingentes del mundo de vida (11). Al respecto del apartado anterior y en relación a la superación del etnocentrismo cultural, me gustaría concluir con un intento por establecer una conexión filosófica entre Apel y algunas categorías claves de una corriente contemporánea de la Filosofía latinoamericana.

I

Para Charles Taylor² gran parte de las debilidades de la de la teoría habermasiana de la sociedad residen en tratar de fundamentar "el concepto del entendimiento racional sobre la base de una simple ética racional formal"³. A esta ética "formal" Taylor contrapone una "ética sustancialista"⁴, esto es, una ética que -conforme al paradigma aristotélico- proponga una concepción de "la vida buena"⁵. En el tipo de ética propuesta por Habermas, la determinación del contenido de una forma de vida concreta es pasada por alto y "lo correcto" o "aquello que deberíamos de hacer" resulta determinado según el procedimiento. Un procedimiento que no es sino "el deber ser razonable [das vernünftig sein soll]"⁶, esto es la "racionalidad como una perfección del procedimiento (racionalidad procedimental) y no de la vida buena como en Aristóteles, es así lo fundamental"⁷. Sin embargo, Taylor afirma que "parecen" haber al menos tres buenas razones para sostener una ética procedimental. En primer lugar, con una ética de esta índole, Habermas evita los "grandes problemas

2 «Sprache und Gesellschaft» por Charles Taylor en: Honneth y Joas (ed.), Kommunikatives Handeln, Surkhamp, Frankfurt am Main, 1988, p.35-52.

3 *Ibid.*, p.44

4 *Ibid.*, p.44

5 *Ibid.*, p.44

6 *Ibid.*, p.44

7 *Ibid.*, p.45

epistemológicos inherentes a la determinación de una vida buena⁸; en segundo lugar, dicha ética procedimental "parece tener una radical libertad conceptual en abierta contraposición a una ética sustancialista⁹. Finalmente hay una tercera razón que es la que en particular más me interesa aquí y consiste en el hecho de que "sólo una ética formal puede prescindir totalmente de toda forma de vida cultural particular"¹⁰. Mientras que una ética sustancialista al ser guiada por una concepción de la vida buena debe recurrir a valores e ideales muy próximos a determinadas culturas pero extraños o inaceptables con respecto a otras:

"Die Ethik des Aristoteles ist in gewissen Hinsichten an die klassische Polisgesellschaft gebunden. Heute aber scheinen uns die Sklaverei und die Deklassierung der Frau, die in jenen Gesellschaften herrschten, politisch und moralisch vollkommen unakzeptabel. Daher könnte man glauben, daß die einzige Ethik, die wirklich allgemein wäre, formal sein muß."¹¹

["La ética de Aristóteles está de alguna manera atada en a la sociedad de la Polis clásica. Sin embargo, el esclavismo y la inferioridad social de la mujer que en aquella sociedad prevalecían nos parecen hoy en día inaceptables. De ahí que se pueda llegar a creer que la única ética que realmente sea universal deba ser una formal".]

Estos tres últimos puntos constituyen para Taylor las razones más fuertes de Habermas para sostener una ética formal. Sin embargo, Taylor considera como "inconsecuente" una ética de tal índole debido a que sus debilidades saltan a la vista tan pronto y se cuestiona con "preguntas radicales" la fundamentación misma:

"warum ich eigentlich nach einer bestimmten Norm (rational) verfahren soll? Warum soll dies eine Norm sein, der ich mich nicht verweigern kann? Dies ist eine Frage, auf die man nicht anders als mit, wie ich sage «starke Wertungen» antworten kann."¹²

["¿Porqué debería de proceder según una norma determinada? ¿Porque debería de ser esta una norma

8 Ibid., p.45

9 Ibid., p.45

10 Ibid., p.45

11 Ibid., p.45

12 Ibid., p.45

que no puedo rechazar? Esta es una pregunta a la que no se puede responder más que con «valores fuertes»."]

Esto es, a juicio de Taylor, Habermas parte del principio fundamental de que todos aspiramos un acuerdo racional. Pero ¿porqué debemos actuar de esa manera? Suponiendo, nos dice Taylor, que haya una norma tal inserta en la estructura de la situación de habla humana (pragmática universal) y que el acuerdo racional sea la manera apropiada de eliminar las perturbaciones de la colectividad del "nosotros" (teoría de la acción comunicativa) si tengo otros intereses ¿porqué he de decidirme por un acuerdo racional? o ¿porqué no realizar un fin a costa de una pequeña incongruencia? La respuesta adecuada a estas preguntas escapan del ámbito de una ética meramente procedimental, pues el valor que concedemos al acuerdo racional como fin supremo sobre otros requiere ya como base "una concepción sustancialista de la vida humana"¹³, la cual supone, a su vez, una concepción de la naturaleza humana como "zoon echon logon", esto es, como "animal parlante". De ahí la negativa de parte de Taylor por aceptar una división tan tajante entre las tres dimensiones racionales (verdad, veracidad y rectitud) cuando en el caso del supuesto de una "naturaleza humana" las preguntas a ser resultas por parte de una ética formal pura (que correspondería al ámbito racional de la rectitud) no podrían estar totalmente desvinculadas de las preguntas propias de una verdad fáctica, es decir:

"unsere Oberlegungen über die Zwecke, die wir anerkennen sollen, gehen untrennbar mit Betrachtungen darüber einher, was wir als Menschen sind."¹⁴

["nuestras reflexiones acerca de los fines que deberíamos conocer, son inseparables de concepciones acerca de lo que como humanos somos"]

Esta intrínseca relación entre identidad colectiva y ética resulta central a mi juicio para comprender la

¹³ Ibid., p.46

¹⁴ Ibid., p.49

aportación dea Taylor a la discusión teórico-ética contemporánea. Partiendo de la hipótesis filosófico - historicista del "linguistic turn" inaugurada por Richard Rorty según la cual:

"las investigaciones de los fundamentos del conocimiento o de la moralidad o del lenguaje o de la sociedad quizá no sean más que una apologetica, un intento de eternizar un determinado juego lingüístico, práctico social o auto-imagen contemporáneos."¹⁵

Taylor efectua un detallado estudio del desarrollo histórico-lingüístico-filosófico de la "auto-imágen" o "identidad" y su relación con la perspectiva moral moderna en su obra "Sources of the Self"¹⁶. En ella, Taylor concluye que en el plano ético si bien existe cierta unanimidad en torno a los imperativos morales que rigen a la cultura occidental contemporánea (exigencia por justicia y beneficencia universal, igualdad, libertad y auto-determinación [self-rule] así como toda posible evitación de sufrimiento o muerte intencionada) no sucede lo mismo en lo que respecta a las fuentes morales [moral sources] que sustentan tales valores. Estas fuentes morales de la modernidad son clasificadas por Taylor en tres diferentes grupos (una vez que la unidad original del horizonte teísta ha sido puesta en crisis): a) el fundamento teísta que originalmente sostenía la unidad de dichos estándares; b) el naturalismo de la razón desgarrado (cientificismo) y; c) el expresivismo romántico. Dicha clasificación resulta demasiado esquemática a juicio de Taylor, ya que en realidad la modernidad no se encuentra dominada por una fuente moral determinada sino que puede tomar algunos elementos prestados de varias corrientes a la vez, o bien alguna tendencia en particular puede prevalecer en ciertos lugares geográficos o estratos sociales sobre otras, pero lo que si resulta

¹⁵ Rorty R., La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1989 (de la edición en inglés de 1979), p.18

¹⁶ Taylor Ch., Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.

incuestionable para Taylor es el hecho de que únicamente a partir de una perspectiva profunda de la historia es posible sacar a la luz aquellas concepciones morales constitutivas que se encuentran de manera implícita en la vida moderna, concepciones que Taylor ha "decantado" después de un riguroso estudio de la auto-constitución filosófica de la identidad moderna.

De esta manera y volviendo a la crítica frontal de Taylor a la ética procedimental propuesta por Habermas, la noción moderna de ser humano (la identidad moderna) que implícitamente supone dicha ética formal solo puede elucidar sus orígenes a partir de lo que Taylor ha denominado como "teorías culturales de la modernidad"¹⁷ que en contraposición a las "teorías aculturales" (en la que la Modernidad "es definida como una operación racional o social que es culturalmente-neutral"¹⁸) "describen el cambio en términos de un contraste entre constelaciones, antes y después, el cual normalmente no será definido de manera evaluativa"¹⁹. Y aquí viene el punto que me interesa destacar: en las "teorías aculturales" de la modernidad (entre las que se encuentra la teoría habermasiana de la racionalidad):

"The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigences of science, technology and industrialization. As long as we are bemused by the Enlightenment package, we will believe that they all have to undergo a certain range of cultural changes, drawn from our experience -e.g., "secularization", or the growth of atomistic forms of selfidentification. As long as we leave our own notions of identity unexamined, so long will we fail to see how theirs differ, and how this difference crucially conditions the way in which they integrate the universal features of modernity. In short, exclusive reliance on an acultural theory unfits us for what is perhaps the most important task of social sciences in our day; understanding the full gamut of alternative modernities which are in the making in different parts of the world. It locks us into an ethno-

¹⁷ «Inwardness and the Culture of Modernity» por Charles Taylor en: Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer, Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung (Jürgen Habermas zum

60. Geburtstag), 1989, Surkhamp, Frankfurt a.M., p.601.

¹⁸ Ibid., p.602

¹⁹ Ibid., p.604

centric prison, condemned to project our own forms onto everyone else, and blissfully unaware of what we are doing".²⁰

Pido disculpas por la extensión del texto citado pero me parece sumamente importante esta posición de la teoría cultural propuesta por Taylor en lo que respecta al peligro de caer en etnocentrismos (particularmente euro - estadounidense). Si bien por una parte la propuesta de una ética procedimental se adscribe la gran ventaja (tal y como el mismo Taylor caracteriza la ética habermasiana) de ser lo suficientemente formal como para no involucrar ningún tipo de etnocentrismo o inspiración directa en un modo de vida determinado en sus contenidos morales y de esa manera lograr el grado más alto de universalidad neutral posible, aquí vemos cómo es que Taylor nos advierte que detras de esa supuesta "neutralidad" se esconden inminentes pretensiones de universalización de un modo de vida específico, esto es, la imposición de pautas de "cambio" no hacia una auténtica alternativa sino hacia un modelo abstraído de la trayectoria histórica de un determinado desarrollo moderno e impuesto como modelo universal y necesario a seguir: un etnocentrismo ético-cultural oculto bajo pretensiones de validez universales. En lo personal creo que esta crítica es sumamente pertinente sobre todo en lo que respecta a la famosa teoría de la evolución moral propuesta por Kohlberg y adoptada de manera ingenua por Habermas y Apel, ya que es utilizada con frecuencia como "medida" de evaluación moral del desarrollo de todo pueblo, cuando en realidad no es más que una teoría empírica (y por lo tanto falseable) extrapolada de teorías sobre el desarrollo moral individual bajo patrones de comportamiento occidentales. Sin embargo la propuesta de Taylor, es decir, la de una ética de carácter sustancialista, dado que necesariamente tiene que tener contenidos concretos relativos a la "vida buena", no tiene más remedio que perder su carácter universal (so pena de

caer en un etnocentrismo absoluto) y de esa manera no lograría evitar que los conflictos "inter-étnicos" y "anti-etnocéntricos" resolvieran sus problemas por medio de enfrentamientos bélicos (como sucede con la pugna entre distintas religiones) o mediante una moral de corte utilitarista (que de hecho parece predominar entre naciones). Por otra parte, sabemos bien que tanto la propuesta de Habermas como de Apel no se limitan a una mera ética procedimental, es decir, una cosa es restringir todo el ámbito moral a un modelo de ética procedimental con pretensiones de universalidad y otra muy diferente distinguir entre dos planos: uno formal - procedimental y otro que proponga un modelo de vida buena específico (o al menos que tome en cuenta los fines y consecuencias de máximas morales concretas bajo lo que Apel llama una "ética de la responsabilidad"²¹). La propuesta de una ética crítico-universalista tendría la gran ventaja de "no prejuzgar dogmáticamente el télos-felicidad de los individuos y las comunidades, sino dejarlos a discreción"²² pero sin permitir tampoco un relativismo moral tal que pase por alto las "condiciones restrictivas y universales"²³ propias de la ética discursiva. Sin embargo, esta distinción es rechazada por Taylor ya que, tal y lo como hemos visto anteriormente, la decisión de actuar racionalmente ya presupone que la racionalidad misma constituya un fin ético dentro de una escala de valores morales propia de un modo de vida específico, es decir, presupone ya una determinada concepción de "la vida buena". A mi parecer esta última posición de Taylor trae consigo más problemas de los que resuelve en dos sentidos. Por una parte, ¿cómo podría evitar un etnocentrismo si insiste en la posibilidad de una ética sustancialista con pretensiones de validez universal? o si

21 «Límites de la ética discursiva?» por K.-O. Apel en el epílogo de: Cortina Adela, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Editorial Sígueme, Salamanca, p.237 y siguientes., A. M.J.

22 ibid., p.236

23 ibid., p.236

no tuviera tales pretensiones de universalidad, entonces ¿cómo evitar el conflicto inter-étnico (propio de los nacionalismos exacerbados o entre las minorías y mayorías étnicas)? Y por otra parte, si no logra concebir criterios éticos lo más independientemente posibles de una forma de vida particular histórico-existente, a partir de qué recursos sería posible fundamentar ya no una ética concreta sino un horizonte ético a partir del cual sea factible criticar toda moral histórico-contingente? Tal y como hemos visto en páginas anteriores, Taylor afirma que una de las razones más importantes que argumenta Habermas a favor de una ética formal es que para mantener su pretensión de universalidad es necesario que prescinda de contenidos concretos, de otra manera ¿cómo se evitaría caer en la universalización de una moral concreta "infallible"? Es decir, a partir de qué criterios últimos podríamos llegar a "criticar" o "modificar" no sólo una moral específica que proponga un modo de vida concreto sino toda moral "falible" en general (tan falible como la misma ética aristotélica que fundamentaba el esclavismo y la inferioridad social de la mujer)? A este último punto he de dedicar en particular el resto del presente ensayo. Para ello me veré obligado a adoptar una postura más radical que la del mismo Habermas, esto es, una postura ética no meramente "formal-universal" sino "trascendental", propia de Karl-Otto Apel.

II

En el artículo titulado "¿Podrían los recursos de la ética del mundo de la vida fundar normativamente a la Teoría crítica?" [Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit"] mejor conocido como "Pensar Habermas contra Habermas"²⁴, Apel

²⁴ «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" por Karl-Otto Apel, en: Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer, Zwischenbetrachtungen: im Prozeß der Aufklärung

defiende una distinción teórica que Habermas se niega a reconocer. Un tipo de distinción que -según el argumento de Apel- podría dar "coherencia" y "consistencia" al propio proyecto de Habermas²⁵. Veamos brevemente los puntos de acuerdo y desacuerdo entre ambos pensadores.

Ambas concepciones teóricas (Pragmática Universal de Habermas y Pragmática Trascendental de Apel) coinciden en la reconstrucción de los "horizontes de precomprensión [Vorverständnishorizontel]" ya que ellos contienen los "recursos últimos del mundo de la vida [«Hintergrund-Ressourcen» der «Lebenswelt»] de los cuales depende "todo posible acuerdo"²⁶. Un "saber de fondo" que -tal y como Habermas destaca- "permanece aporético en su conjunto" y únicamente "la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesto a prueba"²⁷. Desde esta perspectiva la obra "Sources of the Self" de Taylor constituiría una reconstrucción del saber de trasfondo que complementa de manera empírica las condiciones de posibilidad del acuerdo fáctico, una tarea que Habermas asigna a la pragmática empírica²⁸. No obstante, una divergencia importante entre ambos filósofos surge tan pronto y éstos tratan de definir el carácter de los "recursos de fondo" a los que el discurso filosófico debe utilizar. Para Habermas, el discurso filosófico -incluso si se trata (como Apel enfatiza) de una "forma reflexiva [Reflexionsform]" de la comunicación del mundo de vida²⁹- haría uso de los mismos recursos de fondo que aquellos a los que recurre el entendimiento del mundo de la vida (en

(Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag), 1989, Surkhamp, Frankfurt a.M.).

25 Ibid., p.15

26 Ibid., p.16

27 Habermas Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, 1987, Ediciones Taurus, Madrid, p.145 [Theorie des kommunikativen Handelns, 1981, Surkhamp, Frankfurt a.M., p.100]

28 Ibid., III/6

29 Apel Karl-Otto, «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?», op.cit., p. 17

ello estaría de acuerdo también Taylor). Al respecto, Apel sostiene -así como Habermas- la idea de que el discurso filosófico pondría en uso formas de comunicación del mundo de la vida -y aquí estriba su disputa con Habermas- pero no solamente, ya que el discurso filosófico requeriría -además de recursos de fondo "histórico-contingentes"- presupuestos del entendimiento "irrefutablemente universales", es decir, presupuestos "trascendentales" accesibles solamente mediante la reflexión³⁰ por el hecho de que no sólo fundan la "duda" sino "el límite de toda duda posible" y, en la medida en que ellos constituyen "la fundamentación última de las pretensiones de validez"³¹ trascienden [transzendieren] cualquier recurso contingente posible de algún principio del mundo de la vida.

Pese a que la tarea principal de la "pragmática universal"³² es muy parecida a la de la pragmática trascendental (esto es: "identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible"³³ o "presupuestos universales de la acción comunicativa"³⁴), Habermas se niega a considerar el status filosófico de la "reconstrucción" como "trascendental". Sin embargo -tal y como Apel ciertamente afirma³⁵- la posición filosófica de Habermas en este punto permanece ambigua, especialmente cuando trata de definir el "carácter" de una "situación ideal de habla [ideale Sprechsituation]" (un tipo de situación que -tal y como el mismo Habermas afirma- debe ser referida con el fin de distinguir el "consenso racional

³⁰ Ibid., p.17

³¹ Ibid., p.17-18

³² Habermas J., Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, 1989, Ediciones Cátedra, España [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns], 1984, Surkhamp, Frankfurt a.M.]. El símbolo [:] indica la edición consultada en español y [;] la versión alemana (si es el caso).

³³ Ibid., p.299;353

³⁴ Ibid., p.299;353

³⁵ Apel K.D., «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?», op.cit., p.18.

[vernünftiger Konsensus]" del "consenso engañoso" o "impuesto"³⁶;

"la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición debe ser contrafáctica, pero no tiene porque serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación."³⁷

["Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung. Diese Unterstellung kann, sie muß nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion."]

La ambigüedad -de la cual pienso que Apel tiene razón en destacar- aparece muy claramente en el texto arriba citado. Habermas habla acerca de una suposición que no requiere ser puesta a prueba empíricamente porque el "fundamento normativo del entendimiento lingüístico es (..) anticipado"³⁸ pero en la medida en que es "un fundamento anticipado" también es "operante [wirksam]"³⁹ y susceptible de ser contrastado empíricamente. De tal manera que la situación ideal de habla no es meramente un "principio regulativo" (Kant) ni un "concepto existente" (Hegel) sino - en palabras del propio Habermas- "una apariencia trascendental [transzendentes Schein]" (!!)⁴⁰. Es en este sentido que Habermas hace uso de -lo que Apel ha llamado- "estructuras cuasi-trascendentales" o una "versión débil" de la pragmática trascendental⁴¹. Permítanme precisar más el punto de divergencia entre la pragmática universal y la trascendental a partir de la siguiente afirmación de Habermas:

³⁶ Habermas J., Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns], op.cit., p.155;179.

³⁷ Ibid., p.155;180

³⁸ Ibid., p.156;181

³⁹ Ibid., p.156;181

⁴⁰ Ibid., p.156;181

⁴¹ Apel K.O., «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?», op.cit., p.11.

"La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva, que a la vez es barrunto de una forma de vida."⁴²

[Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation hat für jede mögliche Kommunikation die Bedeutung eines konstitutiven Scheins, der zugleich Vorschein einer Lebensform ist.]"

Esto es, Habermas -tal y como Apel afirma- "no distingue entre la comprensión concreta, empíricamente verificable, reconstructiva y la teoría de esta comprensión"⁴³. Una distinción "trascendental" que la Teoría de la Acción Comunicativa requiere para fundamentar la naturaleza de los enunciados que pertenecen a su "núcleo pragmático trascendental", es decir, un tipo de "enunciados que están siempre ya presupuestos para toda verificación empírica de hipótesis pensable"⁴⁴. Presupuestos trascendentales -como aquellos de las cuatro pretensiones de validez- que no pueden ser comprobados por una verificación empírica- debido a que son supuestos trascendentales del principio de falsación mismo- pero que si pueden ser identificados en la medida en que puedan ser refutados por medio de una "contradicción performativa [performativen Selbswiderspruch]"⁴⁵. Esta distinción apeliana entre enunciados empíricamente verificables y aquellos pragmático-trascendentales representa la diferencia entre el nivel sociológico empírico y el nivel filosófico. Pero entonces, con el fin de fundamentar normativamente la "Teoría crítica", ¿a qué tipo de estos enunciados hay que necesariamente recurrir? Según Apel, los recursos del mundo de vida no son suficientes para fundamentar por ellos mismos el "principio del discurso [Diskursprinzip]" (el teorema de las cuatro pretensiones de validez y la necesidad de un acuerdo consensual como supuesto contrafáctico) so pena de asumir una "filosofía especulativa de la historia" (para

42 Ibid., p.37.

43 Ibid., p.37.

44 Ibid., p.37-38

45 Ibid., p.37-38

fundamentar la necesidad de un acuerdo consensual a largo plazo) y un "reconstructivismo naturalista" (para justificar la universalidad de las pretensiones de validez vía inducción). El "principio del discurso" (y por lo tanto la "Teoría Crítica" misma) requiere, entonces, de una fundamentación pragmático-transcendental que Apel formula bajo el "principio de autoalcance [selbsteinholung Prinzip]" que descansa, a su vez, en "el principio de elusión a la contradicción performativa"⁴⁶. Es de esta manera como -y esto es el punto más importante para reconstruir un horizonte ético capaz de criticar cualquier moral histórico-contingente (de "la vida buena")- "la reconstrucción racional de los procesos de racionalización" fundados en el "principio de autoalcance" "no pueden ser criticados como eurocéntricos"⁴⁷. Por lo tanto, los enunciados de las "condiciones normativas de la posibilidad del acuerdo [Verständigung]"⁴⁸ no serían meramente "universales" sino "transcendentales", de tal manera que -para lograr un "acuerdo [Einverständnis]" a través del "entendimiento mutuo"- sea supuesta (como anticipada contrafactualmente) no sólo la pretensión de "verdad" (en relación al mundo objetivo) e "inteligibilidad [Verständlichkeit]", sino además pretensiones universales normativas en el nivel subjetivo/expresivo tales como la de "sinceridad [Wahrhaftigkeit]" ("no mentir") y condiciones éticas universales ("Normatividad [Richtigkeit]) como "argumentar libres de toda dominio", "igualdad", etc. Es de esta manera como pienso que Apel trata de formular una fundamentación última pragmático trascendental de la Ética "desde arriba [von unten]"⁴⁹ (y no desde abajo [von unten]⁵⁰), esto es,

⁴⁶ Ibid., p. 53

⁴⁷ Ibid., p. 54

⁴⁸ Habermas J., Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns], op.cit., p.300;

⁴⁹ ³⁵⁴.

⁴⁹ Apel K.O., «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?», op.cit.,

p. 59

⁵⁰ Ibid., p. 59

recurriendo a estas pretensiones de validez normativas - "siempre presentes" pero nunca "completamente logradas"- propias de una "comunidad de comunicación ideal".

III

¿Cómo podría ser apoyada la postura filosófica ética propuesta por la corriente latinoamericana conocida como "Filosofía de la Liberación" por una fundamentación última pragmático-trascendental de la ética? No puedo desarrollar aquí este punto en detalle, así que me limitaré a exponer algunas posibles "conexiones-clave" que deben ser tomadas en cuenta para construir un "juego del lenguaje" común entre ambas teorías. A lo largo de todo el libro titulado «Filosofía de la Liberación»⁵¹, Dussel intenta formular la categoría de "exterioridad"⁵², una noción filosófica capaz (por lo menos potencialmente) de criticar éticamente toda sociedad fáctica. ¿Cuál es el significado de esta categoría? Permítanme empezar explicando la categoría opuesta para definir primero la noción de "exterioridad" de manera "negativa". La categoría opuesta a la "exterioridad" es la de "totalidad" (no únicamente en el sentido hegeliano -esto es, ontológica- sino también en el sentido hermenéutico-fenomenológico de "Mundo [Welt]"). Por esta categoría de "totalidad", Dussel entiende el horizonte hegemónico de comprensión de una sociedad histórica dada: "Mundo es (...) la totalidad de sentido, comprendida por el horizonte fundamental"⁵³. La misma noción con que Dussel denomina como "horizonte fundamental" es exactamente lo que Apel y Habermas entienden como "recursos de fondo del mundo de la vida". En este punto, sin embargo, surge la siguiente duda: ¿puede Dussel distinguir -en la medida en que hace uso del término de "totalidad"- de manera analítica entre la

⁵¹ Dussel Enrique, Filosofía de la Liberación, 1989, 4a.ed., Editorial Contraste, México [Philosophy of Liberation, 1985, Orbis Books, New York; Philosophie der Befreiung, 1989, Argument, Hamburg].

⁵² Ibid., 2.4.

⁵³ Ibid., 2.2.3.2.

racionalidad comunicativa y la instrumental-teleológica respectivamente? Para Dussel es a partir de este "horizonte fundamental" o "recursos de fondo del mundo de la vida cotidiana" que la racionalidad instrumental misma tiene un "sentido del mundo" (esto es, tan pronto y valores como los de "eficiencia sistémica" dejan de ser cuestionados), de esta manera, la "totalidad del mundo es un metasistema existencial, compuesto de infinitas variables"⁵⁴ el mundo es la totalidad fundamental, la totalidad de totalidades"⁵⁵. De esta manera, Dussel no reduce la categoría de totalidad a la de una noción funcionalista, porque no es un "sistema" en sí mismo sino el conjunto de todos los recursos de fondo del mundo de la vida a partir de los cuales el mismo sistema tiene un "sentido" en el mundo. Pero, ¿tiene Dussel suficientes categorías para distinguir entre una acción comunicativa o una instrumental teleológica? Tal y como lo he dicho, Dussel no confunde los recursos de fondo con el sistema fáctico, pero, en la medida en que ellos constituyen el "horizonte fundamental" histórico, éste constituye un "meta-sistema", es decir, la estructura precomprehensiva de "toda acción comunicativa real" del mundo de vida cotidiano que posibilita el logro de acuerdos contingentes a partir de un "horizonte histórico fundamental" común (o por lo menos compartido) [en este punto estarían de acuerdo Apel y Habermas]. Pero entonces, ¿cómo sería posible trascender [traszendieren] los recursos de fondo del mundo de vida fáctico? es decir; ¿cómo echar mano a nuevos recursos con el objeto de criticar los recursos últimos mismos de un mundo de la vida históricamente determinado? ¿desde dónde es posible criticar las condiciones reales a partir de las cuales los acuerdos fácticos son alcanzados (ya que en el mundo real la acción comunicativa aparece siempre -más o menos- contaminada con elementos racionalmente estratégicos? Es

⁵⁴ Ibid., 2.2.6.1.

⁵⁵ Ibid., 2.2.2.2.

exactamente en este punto donde me gustaría introducir la categoría de exterioridad de Dussel. Veamos el siguiente ejemplo dado por Dussel para explicar brevemente su noción de "exterioridad":

"Como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando todos desprevenidos: -"¿Cómo te va?"-. La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡Alguien aparece en el mundo!"⁵⁶

Cuando el "rostro del otro" se revela a sí mismo como "otro", no simplemente como "ente [Dasein]" fundado en el metasistema hegemónico (o el horizonte fundamental) sino como alguien "que se resiste a la totalización instrumental"⁵⁷, entonces su "exterioridad" irrumpe incluso en el mundo de la vida cotidiana (como cuando un esclavo exige ser tratado como un "ser humano racional" o un indio exige no ser tratado como un "menor de edad" o una mujer exige no ser más considerada como un "objeto sexual"). En otras palabras, por "exterioridad" Dussel quiere dar a entender "el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela"⁵⁸ o, en términos de una "comunidad ideal de comunicación; donde los participantes se reconocen mutuamente como libres (de toda dominación), iguales (racionalmente y gozando de los mismos derechos) y como dignos de todo respecto. Por lo tanto, según Dussel (y según Apel también), los recursos de fondo del mundo de la vida son necesarios pero no suficientes para identificar un meta-horizonte ético (trascendental) capaz -en principio- de criticar toda moral histórico-contingente. Sin embargo, pienso que una fundamentación pragmático- trascendental última de la ética podría dar consistencia a la Filosofía de la Liberación por el motivo de que esta última aún no ha fundamentado los principios éticos últimos que la noción de

⁵⁶ Ibid., 2.4.2.

⁵⁷ Ibid., 2.4.2.2

⁵⁸ Ibid., 2.4.2.3.

"exterioridad" da por sentados y los cuales no podrían ser fundamentados sino a partir de una reflexión pragmático-trascendental (so pena de cometer las mismas faltas que Habermas). Y al mismo tiempo, espero que esta última fundamentación de la Ética propuesta por Apel constituya la "clave" de un posible puente entre ambas filosofías.

Bibliografía general.

Adorno, Popper, et al, Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, 1973, Ediciones Grijalbo, Colección «Teoría y Realidad», Barcelona-México [Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1969, Hermann Luchterhand Verlag, Berlín].

Anderson P., Consideraciones sobre el Marxismo Occidental, 1987 (1979), Siglo XXI Editores, México.

Angehrn E. & Lohmann G., Ethik und Marx, 1986, Hain bei Athenäum, Königstein.

Aristóteles, Ética Nicomaquea, 2a. ed., 1983, UNAM, México.

Apel K-O., Diskurs und Verantwortung, 1988, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M..

Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía, t.1, 1985, Taurus Ediciones, Madrid [Transformation der Philosophie, v.1, 1973 (1991, 4a.ed.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.J.

Apel K.-O., La Transformación de la Filosofía, t.2, 1985, Taurus Ediciones, Madrid, [Transformation der Philosophie, v.2, 1973, (1988, 4a ed.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.J.

Apel K.-O., «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en: Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer, Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag), 1989, Suhrkamp, Frankfurt a.M.J.

Austin J.L., How to do things with words, 1962, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

Biervert, Held, Wieland (eds.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, 1990, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

Braithwaite R.B., «La Naturaleza del creer», en: Griffiths (ed.), Conocimiento y Creencia, Fondo de Cultura Económica, Breviarios n.245, p.51 y ss.

Biblia (revisada por Cipriano de Valera), 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina.

Bobbio N., Liberalismo y Democracia, 1989, FCE, México.

Dussel Enrique, Filosofía de la Liberación, 1989, 4a.ed., Editorial Contraste, México [Philosophy of Liberation, 1985, Orbis Books, New York; Philosophie der Befreiung, 1989, Argument, Hamburg].

Dussel E., La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse), 1985, Siglo XXI Editores, México.

Dussel E. (ed.), Diálogo filosófico Norte-Sur (debate en torno a la "ética del discurso" de Karl-Otto Apel desde América Latina) por publicar Siglo XXI en coedición con la UAM-Iztapalapa.

Dussel E., Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63), 1988, Siglo XXI Editores, México.

Dussel E., El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana, 1990, Siglo XXI Editores/UAM-Iztapalapa, México.

Dussel E., Para una ética de la Liberación Latinoamericana, 1973, Siglo XXI, Buenos Aires.

Durkheim E., La división del trabajo social, 1982, Akal Editor, Madrid.

Engels F., La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring), OME #37, 1977, Editorial Crítica-Grijalbo, Barcelona.

Gadamer H.-G., Verdad y Método, 1988, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Habermas J., Ciencia y Técnica como «Ideología», 1986, Editorial Tecnos, Madrid [Technik als «Ideologie», 1968, Suhrkamp, Verlag, Frankfurt a.M.]

Habermas J., Conciencia moral y acción comunicativa, 1985, Ediciones Península, Barcelona, p.135-219 [Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, 1983, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Conocimiento e Interés, (1982) 1986, Taurus Ediciones, Madrid, [Erkenntnis und Interesse, 1968, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.]

Habermas J., Historia y crítica de la opinión pública, 1982, 2a. ed., Editorial Gustavo Gili, Barcelona. [Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1979, 10a. ed., Luchterland Verlag]

Habermas J., La Lógica de las Ciencias Sociales, 1990 (2a. ed.) Edit. Tecnos, Barcelona [Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.].

Habermas J., Perfiles filosófico-políticos, 1986 (1971), Taurus Ediciones, Madrid [Philosophisch-politische Profile, 1971, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío, 1986, Amorrortu Editores, Argentina [Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1977 (1973), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., La Reconstrucción del Materialismo Histórico, 1986, Editorial Taurus, Madrid [Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 1976, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Teoría de la Acción comunicativa, t. I, (1987) 1989, Taurus Ediciones, Madrid [Theorie des kommunikativen Handelns, v.1, (1981) 1988, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Teoría de la Acción comunicativa, t. II, 1987, Taurus Ediciones, Madrid [Theorie des kommunikativen Handelns, v.2, (1981) 1988, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, 1989, Ediciones Cátedra, Madrid, [Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.].

Habermas J., Teoría y Praxis, 1990 (2a.ed.), Editorial Tecnos, Madrid, p.250-251 [Theorie und Praxis, 1963, 1969 (3a.Edición), Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt-Neuwied].

Hegel, Ciencia de la Lógica, Libro I, Librería Hachette, Buenos Aires [Wissenschaft der Logik, Primera parte, Sämtliche Werke, v.V, 1958, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart].

Hegel G.W.F., La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801), 1990, Editorial Tecnos, Madrid [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke t.IV (p.5-92), 1968, D.F. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg].

Hegel G.W.F., Escritos de Juventud, 1984, 2a.r., FCE, México [Jenaer Schriften 1801-1807, 1970, Werke 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 602, Frankfurt a.M.].

Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, 1985 (6a.r.), Fondo de Cultura Económica, México, [Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, v.II, 1951, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart].

Hegel G.F.W., Fundamentos de la Filosofía del Derecho, 1987, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires [Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1972, Verlag Ullstein, Frankfurt a.M.].

Holub R.C., Jürgen Habermas, Critic in the Public Sphere.

Horkheimer M. y Adorno T., Dialéctica del Iluminismo, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, [Dialektik der Aufklärung, 1986 (1944), Fischer Verlag, Frankfurt a.M.J.

Horkheimer M., «Teoría tradicional y teoría crítica [Traditionelle und kritische Theorie]» (1937), en: Horkheimer M., Teoría Crítica, 1974, Amorrortu Editores, Buenos Aires [Traditionelle und kritische Theorie, 1970, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt a.M.J.

Jonas Hans, The Imperative of Responsibility, 1984, Universidad de Chicago, Chicago.

Kant I., Crítica de la Razón Pura, 1984, 3a. ed., Ediciones Alfaguara, Madrid [Die Kritik der reinen Vernunft].

Kant I., «¿Qué es la Ilustración?» (1784), en: Kant I., Filosofía de la Historia, 1987, Colección popular #147 del FCE, México.

Kuhn T., La estructura de las revoluciones científicas, 1971, FCE, México, p.52-53.

Lakatos I. y Musgrave A. (eds.), La Crítica y el Desarrollo del conocimiento, 1975, Grijalbo, Barcelona - Buenos Aires - México [Criticism and the Growth of Knowledge, 1972, 2a.ed., Cambridge University Press, Londres].

Lenin V.I., Obras Escogidas, 1980, Editorial Progreso, Moscú.

Lohmann G., «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab» en: A. Honnet y U. Jaeggi (eds.), Arbeit, Handlung, Normativität, 1980, Frankfurt a.M., p.315.

Lyotard J.F., A partir de Marx y Freud, 1975, Editorial Fundamentos, Madrid.

Marx K., Contribución a la Crítica de la Economía Política, 1986, 2a. ed., Siglo XXI Editores, México.

Marx K., El Capital, T.I, v.1., 1987, Siglo XXI Editores, México (Das Kapital, MEW, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Libro I, v.XXIII).

Marx Karl, El Capital, libro I, Capítulo VI inédito, 1985, 12a.ed., Siglo XXI Editores, México [Marx K., Ökonomische Manuskripte 1863-1867, MEGA, II, 4, 1 (1988), pp.24-130].

Marx K., Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844), 1980, 2a.ed., Ediciones Era, México.

Marx-Engels, Correspondencia, MEW, v.29, 1965, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental.

Marx K., Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse), 1857-58; v.1, 1988, 14a.ed.; v.2, 1985, 10a.ed.; v.3, 1986, 8a.ed., Siglo XXI Editores; México [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW, v. XLII, 1983, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y de Alemania Oriental].

Marx-Engels, Escritos de Juventud, Obras Fundamentales de Marx y Engels, v.1, 1967, Fondo de Cultura Económica, México [MEW, v.1, 1972, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín].

Marx K., Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la Comuna Rusa, 1980, Cuadernos de Pasado y Presente n.90, Siglo XXI Editores, México.

Marx K., Manuscritos: Economía y Filosofía (1844), 11a. ed., Alianza Editorial, Madrid [Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Vol.XL, 1985, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín].

Marx K., Progreso técnico y desarrollo capitalista, 1982, Cuadernos de pasado y presente n.93, Siglo XXI Editores, México.

Marx K., Schriften und Briefe (November 1837- August 1844), MEW, Vol.XL, 1985, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín.

Marx K., Teorías sobre la plusvalía, vol.III, 1980, Fondo de Cultura Económica, México [Theorien über den Mehrwert, MEW, v. XXVI-3, 1972, Dietz Verlag, Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú y Alemania Oriental, Berlín].

Marx K., Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA, II, 3, 6 (1962), Dietz Verlag, Berlín Instituto de Marxismo Leninismo de Moscú y Alemania Oriental.

Mattick P., Crítica dei Neomarxisti, 1979, (1974), Dedalo libri, Bari.

Nietzsche F., El nacimiento de la tragedia, 1985, 7a.r., El Libro de bolsillo n.456, Alianza Editorial, Madrid.

Popper K., La lógica de la Investigación Científica, 1991, Editorial Tecnos, México.

Popper K., La sociedad abierta y sus enemigos, 1982, 2a.r., Editorial Paidós, Barcelona, [The Open Society and its Enemies, Pinceton University Press, Princeton].

Rorty R., La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1989 (de la edición en inglés de 1979).

Strawson P.F., Los límites del Sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura, 1975, Revista de Occidente, Madrid [The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, 1968, 2a.ed., Methuen & Co., Londres].

Smith A., The Wealth of Nations, (1776) 1983, Penguin Books, U.K., p.27.

Taylor Ch., «Inwardness and the Culture of Modernity» en: Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer, Zwischen-betrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung, op.cit..

Taylor Ch., Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.

Taylor Ch., «Sprache und Gesellschaft» en: Honneth y Joas (ed.), Kommunikatives Handeln, 1988, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp.35-52.

Weber M., Ensayos sobre metodología sociológica, 1982, 2a.r., Amorrortu Editores, Buenos Aires, p.175-221 [Texto tomado del volumen Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1968, Mohr, Tübingen].

Weber M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, 1981, 4a ed., Editorial Premia, México. [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, v.1, p.1-206].

Wellmer A., «Kommunikation und Emanzipation, Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie», en: Jaeggi U. y Honneth A. (ed.), Theorien des Historischen Materialismus, 1977, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp.465-500.

Wellmer A., »Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, hegel und Marx», en: Angehrn & Luhman (ed.), Ethik und Marx, op.cit., p.p.197-238.

Wittgenstein L., Tractatus logico-philosophicus, 1991, 2a.re., Alianza Editorial, Madrid.