

Comunicación y emancipación

Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica*

ALBRECHT WELLMER

Universidad de Constanza, RFA

Partiendo de las raíces hegelianas del pensamiento marxista, el autor intenta demostrar el reduccionismo implícito en el concepto marxiano de «praxis» con respecto a la dimensión simbólica de la acción humana, así como sus con-

secuencias epistemológicas y políticas. Como alternativa, defiende una reformulación de los supuestos básicos del materialismo histórico en términos teórico-comunicativos.

1

En el último capítulo de los *Manuscritos económico-filosóficos*, titulado «Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general», Karl Marx formula el principio para una crítica y reinterpretación materialista de la «fenomenología» hegeliana: «Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del ser humano como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*».¹ Según Marx, pues, la desmitificación de la filosofía hegeliana del espíritu abre el camino para una interpretación materialista de la historia universal como un proceso de autoproducción del género humano mediante el trabajo. Marx le otorga a esa filosofía del trabajo la denominación de «naturalismo» o «humanismo», y la diferencia tanto del idealismo como de las más antiguas concepciones del materialismo —en particular del materialismo «fiscista» del siglo XVIII. «Vemos aquí —señala Marx— cómo el naturalismo realizado o humanismo se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad

* En U. Jaeggi / A. Honneth (eds.): *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 465-500.

El presente texto es una traducción, realizada por Francisco Colom González, de la versión alemana del original, redactado en inglés por el autor. No obstante, éste ha concedido su beneplácito a la versión alemana y asume plenamente el contenido de la misma. El postscriptum de 1989 ha sido escrito especialmente para la edición española. [N. del T.]

unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender la acción de la historia universal». ² En la primera de sus tesis sobre Feuerbach, Marx resume lo que ha de entenderse por semejante «superación» simultánea del idealismo y del materialismo: «El principal defecto de todos los materialismos hasta la fecha (incluido el de Feuerbach) es el haber concebido la objetividad, la realidad sensible, únicamente bajo la forma del objeto o de la contemplación, nunca como actividad sensorial, como praxis, no de forma subjetiva. De ahí que el aspecto activo de esta realidad fuese desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero exclusivamente de forma abstracta, ya que el idealismo ignora de por sí la actividad real y material como tal». ³

Ese «aspecto activo» de la realidad fue desarrollado por el idealismo, pues, como Marx ha señalado, «abstractamente», en el marco de una crítica epistemológica del empirismo. Por ello, cuando Marx opone la «actividad real, sensorial» a la actividad de una subjetividad creadora del mundo, como es la mantenida por la filosofía idealista, le concede al concepto de «actividad sensorial», como se ve, el *status* particular de una categoría básica de carácter a la vez antropológico y epistemológico. En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx acentúa más claramente la dimensión epistemológica de esa categoría: «La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino una cuestión práctica. Es en la praxis donde el ser humano debe demostrar la verdad, esto es, la realidad, el poder y la trascendencia de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la praxis— es una mera cuestión escolástica». ⁴ Con semejante formulación, Marx estaba ya anticipando posiciones que tan sólo serían posteriormente desarrolladas por la filosofía del pragmatismo.

Lo interesante es, sin embargo, que Marx, en las tesis sobre Feuerbach, cuando describe más precisamente la categoría de «actividad sensorial» o «praxis», no habla de «trabajo», como hacía en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Más bien habla de «actividad práctico-crítica» o de «praxis revolucionaria». Una lectura más detenida de los *Manuscritos* revela que no se trata en realidad tanto de una diferencia objetiva cuanto de una diferencia de acentuación, puesto que el concepto de trabajo que desarrolla Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* no coincide con el concepto de trabajo material ni económico presente en el análisis del capital. Ese primer concepto incluye todavía todas las objetivaciones y «alienaciones» de las «potencias esenciales» del hombre en las diversas formas de actividad cognoscitiva y material. La filosofía del trabajo es una filosofía de la praxis en un sentido amplio, entendiendo «praxis» aquí en el sentido de una actividad vital por la que la humanidad crea el mundo a la vez que se autoconstituye genéricamente.

En todo caso, no es ninguna casualidad que Marx haya desarrollado esa filosofía de la praxis en sus *Manuscritos económico-filosóficos* como una filosofía del *trabajo*. Ello se corresponde plenamente con la lógica interna de su reinterpretación materialista de Hegel, donde aplica como *paradigma fundamental* de la praxis en el sentido de «producción material» el concepto de trabajo, entendiendo consiguientemente aquélla como un proceso de «alienación de las potencias esenciales humanas». Me veo obligado aquí a renunciar al intento de demostrar la supuesta relación interna entre la crítica marxiana de Hegel, por una parte, y el papel central desempeñado por el «trabajo productivo» en su filosofía de la praxis.⁵ Quisiera por ello limitarme a esclarecer la tendencia reduccionista implícita en el concepto marxiano de praxis en lo que se refiere a sus consecuencias epistemológicas y políticas. Esta tendencia reduccionista se contradice, en mi opinión, con el propio programa de un «naturalismo» que pretende configurarse como «verdad unificadora» de materialismo e idealismo.

Tanto en su teoría del materialismo histórico como en sus análisis históricos y políticos concretos, Marx distingue analíticamente entre dos dimensiones del proceso de reproducción social distintas entre sí, aunque dialécticamente vinculadas: la dimensión tecnológica por una parte («fuerzas productivas») y la dimensión institucional («relaciones de producción») por otra. Esta última alude a la esfera de las formas simbólicamente mediadas de interacción social, más concretamente a las formas de integración social (dominación) y de conflicto social (lucha de clases). En el seno de un análisis antropológico, esta distinción marxiana requeriría una distinción correspondiente entre el hombre como animal «productor» (creador de herramientas) y como animal «simbolizador», sin que por ello se redujese unilateralmente ninguna de ambas determinaciones. Marx, por el contrario, en sus reflexiones antropológicas y metateóricas, intenta integrar esa función «simbolizante» en el seno de la función «productiva» con el fin de salvar, así, el primado antropológico de la categoría de la producción «material»: el hombre es, para él, ante todo, un animal creador (productor) de herramientas. Esto significa, por una parte, que el concepto marxiano de trabajo contiene en sí, desde el principio, la dimensión de la interacción social, pero significa también, por otra, que la «interacción» instrumental del hombre con su entorno natural se acaba transformando en el paradigma final de la interacción, de la «actividad sensorial» en general. Consecuentemente, el «trabajo productivo» es lo que determina el contenido de la «actividad sensorial» como categoría epistemológica. Ahora bien, si la explicación del significado epistemológico de la praxis humana se asienta en un modelo de acción instrumental, la segunda tesis sobre Feuerbach adquiere entonces un carácter puramente instrumental. Las ciencias naturales

ofrecen, así, el paradigma del saber teórico en general, de la misma forma que la relación entre ciencia e industria sirve como modelo normativo para la relación entre teoría y praxis, así como para su posible unidad.⁶

Como es evidente, la propia teoría de Marx sobre el modo de producción capitalista, es decir, su crítica de la economía política, no se corresponde con el citado patrón epistemológico. Esta teoría es fundamentalmente una «crítica»: en cuanto análisis de los mecanismos de crisis de las sociedades capitalistas asume la forma de crítica de la ideología; en cuanto teoría que investiga las condiciones y la génesis de la explotación de una clase por otra, se configura como conciencia crítica de un proceso revolucionario que ha de conducir a la supresión de esa explotación y de la alienación. El programa marxiano de un naturalismo o humanismo distinto tanto del materialismo como del idealismo y constitutivo, a su vez, de la «verdad unificadora» de ambos se encuentra realizado en la crítica de la economía política, una teoría, por lo demás, que no es «científica» ni «filosófica» en el sentido usual de esos términos. Al igual que las teorías científicas, la crítica de la economía política se ocupa de la investigación y explicación de fenómenos empíricos comprobando los mismos con respecto a la experiencia y la práctica. Por otra parte, como corresponde a las teorías filosóficas, dicha teoría se emplea en la crítica de la falsa conciencia, es decir, en la crítica de los autoengaños institucionalizados de la sociedad y del empleo ideológico del lenguaje. Por todo ello, la crítica de la economía política tan sólo puede devenir una teoría práctica en calidad de agente inductor de un proceso de autorreflexión, es decir, como configuradora de una conciencia de clase. Consiguientemente, la praxis a la que esa teoría aspira como objetivo y en la cual ha de hacerse valer no consiste en la aplicación técnica de un saber nomológico, sino en la praxis emancipatoria de una clase revolucionaria.

En este punto se pone abiertamente de manifiesto la irresuelta tensión existente en el seno de la teoría marxiana entre el carácter dialéctico de la teoría del materialismo histórico y de la crítica de la economía política, por una parte, y sus supuestos antropológicos y epistemológicos fundamentales por otra. El descubrimiento de esa tensión interna entre los distintos niveles de la teoría marxiana abre el camino, en mi opinión, para una mejor comprensión de sus ambigüedades.⁷ Esa revelación abre igualmente el camino para una mejor comprensión —aunque no para una explicación histórica— de las deformaciones del marxismo «oficial» desde los tiempos de la II Internacional, así como para una reconstrucción de las intenciones básicas de las distintas corrientes del neomarxismo tal y como se desarrolló, en contra del anterior, durante los primeros años veinte. En las siguientes páginas quisiera mostrar cómo afloran los problemas contenidos en el concepto marxiano de trabajo en

algunos puntos críticos de la historia de la teoría marxista. A continuación, es mi intención mantener que la reformulación habermasiana de los supuestos básicos del materialismo histórico en términos teórico-comunicativos ofrece un punto de apoyo para la resolución de los citados problemas.

2

Quisiera comenzar con algunas reflexiones sobre la concepción engelsiana del «materialismo dialéctico». Es precisamente en la teoría de Engels donde aparece de forma explícita la tendencia a orientar el materialismo histórico y la crítica de la economía política según el modelo metodológico de las ciencias naturales. La revolución industrial, y no la revolución francesa —como para Marx—, constituía para Engels el paradigma fundamental de la revolución.⁸ Por esta razón interpretó de forma literal el tránsito al socialismo como una evolución desde la utopía hasta el nivel científico. Defendió así, decididamente, el socialismo científico como un saber versado en las regularidades subyacentes a todos los procesos históricos y sociales, una ciencia que iba a posibilitar el control científico de los procesos sociales de la misma manera que el saber adquirido en las ciencias naturales posibilitaba el control y la manipulación de los procesos de la naturaleza.

En esa «naturalización» de la historia reside, como los críticos de Engels repetidamente han señalado, el punto central de su «dialectización» de la naturaleza, es decir, de su «historización» de la misma. Contrariamente al materialismo histórico marxiano, el materialismo dialéctico de Engels lleva a cabo una «inversión» literal de la dialéctica hegeliana. Al igual que para Hegel, la dialéctica es, para Engels, un principio motor, el principio motor de una «substancia» que garantiza la unidad del mundo en general y la unidad de naturaleza e historia en particular. Sin embargo, esta «substancia» es, para Engels —en cuanto principio unificador—, la «materia» y no el «espíritu».⁹ Como resultado, el materialismo dialéctico se transforma con Engels en una «ciencia» que tiene por objeto las leyes generales de movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento.¹⁰ Semejante interpretación ontológica de la dialéctica tan sólo puede conducir, bajo presupuestos *materialistas*, a una naturalización de la historia y no a una historización de la naturaleza: el materialismo dialéctico se transforma, así, en una metafísica naturalista. Esta «dialéctica» materialista presupone, además, una teoría del conocimiento ingenuamente realista, esto es, predialéctica, tal y como sería posteriormente desarrollada por Lenin con su «teoría del reflejo» en el ensayo *Materialismo y empiriocriticismo*.

La concepción acrítica y ontológica de la dialéctica realizada por En-

gels ya no permite ninguna crítica de la ideología: la «ideología» se convierte ahora en una categoría que designa los contenidos de conciencia *en general*. En palabras de Habermas: «La dependencia de la conciencia respecto del ser social se transforma en un caso especial de la ley ontológica general según la cual lo superior depende de lo inferior y, en última instancia, todo depende del "substrato material"». ¹¹ Consecuentemente, el concepto de ideología pierde el sentido estratégico de que gozaba en la teoría de Marx: como categoría denotadora de una falsa conciencia que reproduce correctamente, en su falsedad, la «falsa» realidad social, es decir, una categoría que no debe reflejar un vínculo de carácter general entre materia y espíritu, sino la relación específica entre crítica y revolución. ¹²

El materialismo dialéctico de Engels, aunque procede de una «inversión» del idealismo hegeliano, no puede servir, obviamente, como ejemplo de una apropiación crítica de la dialéctica hegeliana. Su concepción de la teoría materialista representa más bien un retroceso a formas prekantianas de ontología. Para Marx, por el contrario, la dialéctica constituye esencialmente un concepto histórico: «materialismo dialéctico» equivale a «materialismo histórico». El concepto de dialéctica, pues, no sería para él aplicable a la naturaleza en sí, sino exclusivamente a la relación (al «intercambio de materia») entre hombre y naturaleza, es decir, a la historia. Mientras que el materialismo histórico marxiano representa una desmistificación de la dialéctica, el materialismo dialéctico de Engels significa una remistificación del materialismo: el materialismo se convierte con él, de nuevo, en metafísica.

La metafísica materialista engelsiana se asienta sobre el hipostasiamiento de métodos científico-naturales. Su teoría expresa en forma de una ontología materialista las consecuencias que se derivan de la asunción literal del primado antropológico-epistemológico del concepto de trabajo en la teoría de Marx. Expresado con otras palabras: existe una relación latente entre el reduccionismo epistemológico contenido en el concepto marxiano de trabajo y la ontología materialista de Engels. No obstante, el correlato evidente de semejante ontología materialista lo constituyen las interpretaciones «objetivistas» y «deterministas» del materialismo histórico y de la crítica de la economía política que se impusieron entre los socialistas durante el periodo de la II Internacional.

Allí donde las falsas interpretaciones objetivistas de la teoría marxiana alcanzan un papel dominante, aparecen normalmente asociadas con una degeneración de la praxis socialista. Ese tipo de interpretaciones muestran una disolución del vínculo existente entre teoría y praxis y denotan, con ello, la ideologización de la teoría marxista: la teoría asume entonces una función legitimante de la política errónea mantenida

por un partido o por su directiva. Irónicamente, las interpretaciones objetivistas del marxismo pueden apoyar legitimatoriamente a dos formas opuestas y no obstante igualmente erróneas de política «socialista». El tipo de interpretaciones que identifica al marxismo como una teoría «científica» versada sobre las «leyes de bronce» del desarrollo histórico en general y del capitalismo en particular posee un carácter intrínsecamente ambiguo. A partir de estas interpretaciones, puede deducirse tanto la innecesariedad de la política revolucionaria —puesto que el derrumbe del capitalismo es inevitable— como la posibilidad de una gestión revolucionaria de tipo tecnocrático por parte de una «vanguardia» política, ya que el reino de la libertad se impondrá automáticamente cuando la forma de propiedad capitalista sea superada y las fuerzas productivas se encuentren lo suficientemente desarrolladas. Las interpretaciones científicas del marxismo pueden legitimar, consiguientemente, tanto el oportunismo y el terrorismo como el activismo tecnocrático y el estalinismo. Obviamente, no puede hacerse responsable de los errores de la política socialista a malentendidos fruto de versiones sesgadamente objetivistas. Sin embargo, la crítica de esas falsas interpretaciones constituye una parte importante de la crítica política de la praxis socialista, por cuanto que los errores de ésta se cimentaron con ayuda de la interpretación objetivista e ideológica de la teoría marxiana. Sólo por esta razón sería ya importante una aclaración de los fundamentos epistemológicos del materialismo histórico. En los próximos apartados sólo me ocuparé, no obstante, de algunos argumentos de mayor peso, amplitud y carácter sistemático que confieren una cierta razonabilidad a la elaboración de una teoría epistemológica del materialismo histórico.

3

Marx no supuso únicamente que el desarrollo del capitalismo generaría los presupuestos objetivos de una sociedad sin clases —desde la perspectiva del desarrollo de las fuerzas productivas y del inmenso crecimiento de la productividad del trabajo, elementos que posibilitarían la eliminación de la escasez, Marx consideró al capitalismo como un impulso «progresista». Supuso, igualmente, que el capitalismo generaría su propia lógica de acuerdo con los presupuestos «subjetivos» de la autoemancipación del proletariado. Marx esperaba que el asalariado libre y pauperizado se convirtiese en el sujeto consciente de una revolución proletaria en virtud, por una parte, de la lógica interna de los procesos de mecanización y racionalización del trabajo y, por otra, de la necesidad de organizarse en contra de la explotación capitalista. Sin embargo, la autoorganización del proletariado ha llevado más bien, en los países occidentales,

a una estabilización del sistema económico capitalista, mientras que les revoluciones han triunfado tan sólo en países más o menos «subdesarrollados», en donde el campesinado empobrecido ha constituido la base popular del partido revolucionario en mucha mayor medida que un proletariado industrial altamente desarrollado. Así como el proceso de industrialización capitalista no ha conducido de momento al socialismo, el socialismo sí ha irrumpido como una vía alternativa de industrialización. Al igual que las formas establecidas de democracia capitalista se han resistido con éxito al triunfo de la democracia *socialista*, las formas establecidas de socialismo burocrático se han resistido con el mismo éxito a la irrupción de un socialismo *democrático*.

No creo que esta constelación histórico-universal de fuerzas refute el análisis marxiano del capital. Tampoco creo que signifique la derrota definitiva del socialismo democrático. Sí creo, sin embargo, que esta constelación político-universal hace en cierta manera visible un límite interno de la propia teoría marxista: el materialismo histórico, en la forma desarrollada por Marx, no nos ofrece categorías suficientemente selectivas para poder comprender la particular rigidez con que las sociedades altamente industrializadas se resisten al desarrollo de una alternativa histórica de sentido democrático. En lo que respecta al engarce categorial de las distintas formas de racionalidad que, según Marx, deben caracterizar respectivamente a los modos de producción socialista y capitalista, su teoría da muestras de una ambigüedad sistemática. En mi opinión, la resolución de esa ambigüedad debe conducir necesariamente, bien a una revisión del marco categorial del materialismo histórico —una revisión que revalidaría la distinción conceptual entre razón técnica y razón práctica— o bien a una interpretación que sugiera algo muy distinto —una interpretación que, atendiendo al amplio contexto teórico de la obra de Marx, no sería auténtica. Según esa interpretación «inauténtica», la construcción de una sociedad sin clases podría considerarse como la prosecución del proceso racionalizador ya existente bajo las condiciones capitalistas de producción. En unas condiciones que mantienen la propiedad privada de los medios de producción, ese proceso de racionalización debería chocar contra un límite interno. La «expropiación de los expropiadores» y la dictadura del proletariado eran, consiguientemente, los presupuestos para una *prosecución* de ese proceso de racionalización —centralización de la producción, incremento de la productividad del trabajo y administración de cosas en lugar del gobierno sobre personas. Dicho con otras palabras: de acuerdo con esta versión latente de la teoría marxiana, el tránsito del capitalismo al socialismo equivaldría a la ampliación del proceso de racionalización y de burocratización a todos los ámbitos parciales de la sociedad, una versión que se

corresponde con la visión engelsiana de un control científico sobre todos los procesos vitales.

Con anterioridad he señalado la falta de autenticidad de esta interpretación de la teoría marxista. Parece, sin embargo, como si el marco categorial subyacente a la teoría del materialismo histórico no permitiese fundamentar los criterios necesarios para diferenciar la concepción «emancipatoria» del tránsito del capitalismo al socialismo de una concepción meramente «tecnocrática».¹³ Me refiero a cuestiones como la diferencia entre saber «reflexivo» y saber «productivo», o entre racionalidad tecnológica y «racionalización» en el sentido de democratización y emancipación. Una teoría en la que el concepto de «trabajo productivo» desempeña el papel de una categoría antropológica y epistemológica central parece, además, insuficiente para comprender los problemas generados en nuestro siglo por el engañoso triunfo del socialismo y por los efectos destructivos del capitalismo. Semejante teoría es particularmente incapaz de analizar las funciones ideológicas asumidas en la actualidad por la técnica y por la ciencia en el proceso reproductivo de las sociedades industriales.

Como es sabido, Max Weber había predicho ya que el triunfo de una revolución socialista conduciría ipeludiblemente al triunfo de la burocracia y, con ello, a una mayor consolidación de ese «estuche de servidumbre» (*Gehäuse der Hörigkeit*) en el que, según su opinión, está condenada a vivir la humanidad moderna. La predicción weberiana no sólo merece atención porque formule adecuadamente la fuerza irresistible de una necesidad histórica, sino porque expresa en igual medida una antítesis de la interpretación histórica del socialismo realizada por Marx. Pero hay que preguntarse en primer lugar si se puede interpretar inequívocamente semejante antítesis *como* tal. En sus análisis sobre los modernos procesos de racionalización y burocratización, sobre su lógica interna de progreso y su entrelazamiento dialéctico con los procesos de democratización, Weber tematiza un problema que no fue reconocible para Marx, un problema, sin embargo, que de una forma u otra se constituyó como punto central de referencia para las construcciones teóricas neomarxistas desde los primeros años veinte. Lo que en un primer momento pareció representar un mero retorno al «verdadero» Marx, al Marx «hegeliano», condujo finalmente a nuevas interpretaciones de la relación entre la crítica del idealismo y del materialismo. La crítica de la razón instrumental iba a desempeñar un papel central en esas nuevas concepciones sobre lo que debía ser una teoría materialista de la historia y de la sociedad.

La emancipación de la filosofía constituía para Marx el presupuesto de toda elaboración de una teoría crítica de la sociedad. Las ciencias naturales, por oposición a la filosofía, configuraban para él el paradigma de un saber teórico capaz de demostrar permanentemente su «verdad, es decir, su realidad, poder y trascendencia» en la praxis. Numerosos representantes del neomarxismo desarrollado en los años veinte partieron en cierta medida de premisas opuestas: con el retorno a la filosofía hegeliana o con la recepción posterior de las filosofías de Husserl o Heidegger, estos autores se estaban adhiriendo a la pretensión de elaborar una crítica del cientifismo. Para ellos, la emancipación de un cientifismo transformado en ideología constituía la premisa fundamental para la reconstrucción de la teoría marxista como *crítica*. Karl Korsch lo formuló expresamente de esta manera. Con arreglo a esto, el peso de la crítica del idealismo pasó a concentrarse sobre el materialismo positivista. Esta transformación temática mostró que con el desarrollo del capitalismo y el avance del movimiento socialista, el centro de atención teórica se había desplazado hacia un aspecto de la «alienación» que para Marx había carecido de significación práctica. El análisis de Lukács de los «procesos de reificación» en la sociedad capitalista no es importante porque se trate de un ingenioso redescubrimiento del joven Marx de los *Manuscritos* en los escritos económicos del Marx maduro, sino porque representa el primer intento por integrar críticamente la tesis weberiana de la racionalización en el seno del corpus marxiano. Lukács interpretó la teoría de Weber con categorías propias de la crítica de la economía política, pero semejante reinterpretación acabó transformando ambas teorías, la weberiana y la marxista. Con Lukács, pues, la crítica de «la técnica y de la ciencia como ideología» (Habermas) comienza a sustituir en cierto sentido a la crítica de la ideología del intercambio de equivalentes, una ideología ésta que había perdido gradualmente su función legitimatoria del capitalismo. De acuerdo con esto, la crítica de la economía política se iba a entender a partir de ahí como una crítica de la razón instrumental.

Quisiera añadir algunas consideraciones sobre el intento de Lukács por reinterpretar el concepto weberiano de racionalización desde el marco categorial de la crítica de la economía política. «Racionalización» equivale ahí a «reificación», y aparece como el aspecto ideológico de la mistificación analizada por Marx en el primer tomo de *El Capital* bajo el epígrafe del «fetichismo de la mercancía». La dinámica interna de la relación entre trabajo asalariado y capital, cuyo origen reside en el carácter mercantil del trabajo y que con el tiempo convierte todas las relaciones sociales en relaciones mercantiles, se transforma también así en la

auténtica portadora del proceso de racionalización. Cuando una sociedad llega a organizar «la satisfacción global de sus necesidades [...] en la forma del tráfico de mercancías», entonces, sentencia Lukács, «el principio de la mecanización y de la calculabilidad racional debe abarcar el conjunto de las manifestaciones vitales».¹⁴ De igual forma, la reificación de la conciencia debe transformarse en un momento constitutivo del proceso de reproducción capitalista. Lukács analiza, en primer lugar, la imposición universal de la racionalidad «formal», no como una tendencia que se corresponde con la irracionalidad del sistema tomado en su conjunto, sino como expresión de una ideología que oculta y legitima a la vez la relación de poder subyacente a la relación entre trabajo asalariado y capital.

El brillante intento de Lukács por integrar el análisis weberiano de los modernos procesos de racionalización y burocratización en la crítica de la economía política concluye de forma ciertamente ambivalente. Por una parte, al igual que posteriormente hará Marcuse, critica las restricciones específicas del concepto weberiano de racionalidad, en donde los «problemas valorativos» quedan excluidos de posibles procesos de racionalización, es decir, del ámbito del discurso racional. Desde esta perspectiva, el concepto weberiano de racionalización tan sólo puede vincularse al de reificación de una forma un tanto irónica: el concepto weberiano expresa la ideología que se corresponde con el proceso de reificación. Por otra parte, Lukács presupone que la desvalorización de esa racionalidad «particular» que abarca sucesivamente a todas las «manifestaciones vitales» del proceso de racionalización debe chocar de algún modo con un límite interno que se hace visible y palpable en forma de desintegraciones sociales y en la fracasada integración de los subsistemas racionalizados en el conjunto del sistema social. Sin embargo, eso significa, también, que Lukács supone todavía que las crisis económicas manifiestan con toda su obviedad la irracionalidad última del sistema capitalista de acuerdo con los criterios de su propia racionalidad. Supone, además, que de esas crisis se derivan necesariamente las condiciones objetivas de las que surgirá la superación tanto de la conciencia reificada como de la forma capitalista de dominación. Al igual que Marx, sin embargo, Lukács es poco claro en la respuesta a cómo podría escindirse estructuralmente la racionalización «substancial» de los procesos sociales de vida respecto de esa ampliación de la racionalidad formal. La mera inserción de la tesis weberiana en el seno de la crítica de la economía política no le proporciona los contraargumentos necesarios para poder desvirtuar las conclusiones pesimistas que Weber extrajo del análisis de la relación dialéctica entre «democratización» y «burocratización»: que la democracia socialista podía suponer el triunfo final de la burocracia.

El intento de Lukács por hacer visible el contenido político-económico específico del proceso capitalista de industrialización, un contenido oculto tras el abstracto concepto weberiano de «racionalización», formaba parte de una empresa más amplia mediante la cual esperaba revalidar la dimensión filosófica de la teoría marxiana. El hecho de que semejante intento fracasara se debe, irónicamente, a que la reconstrucción filosófica del marxismo llevada a cabo por Lukács supone, en algunos puntos, un retroceso hacia el idealismo objetivo. Precisamente en la medida en que el materialismo histórico equivale a un idealismo objetivo «puesto en pie», los problemas que entraña el reduccionismo latente de sus fundamentos antropológicos y epistemológicos *impiden* su solución mediante una recreación de la dimensión «hegeliana» de la teoría marxista. Parece más bien como si, en este aspecto, el materialismo histórico reflejase de nuevo los déficit teóricos del idealismo objetivo. Eso significaría que determinados momentos objetivistas de la tradición teórica marxista se retrotraerían indirectamente hasta una herencia idealista que el marxismo nunca ha podido apartar completamente de sí.

Quisiera hacer referencia brevemente a otro de los motivos del fracaso del análisis de Lukács. Según éste, la progresiva reificación de la conciencia refleja la universalización de la forma mercancía en la sociedad capitalista. Esta universalización, sin embargo, procede supuestamente de la lógica interna de movimiento del capital. Pero, precisamente, en el momento en que Lukács escribió *Historia y conciencia de clase*, la concepción de una «base» económica autónoma y en desarrollo parecía ya teóricamente inadecuada. La creciente implicación entre política y economía, así como la progresiva interdependencia de investigación y tecnología, había transformado en cierto grado la constelación específica configurada por la economía y la política en el capitalismo liberal. En semejantes condiciones, la relación entre los subsistemas económico y político no podía determinarse ya sin más como equivalente a la relación existente entre una «base» y su «superestructura». Los análisis de Weber hacían referencia a una situación en la que la penetración recíproca de los subsistemas económico, político y «científico» se había hecho ya claramente observable. Frente a esa nueva constelación de «base» y «superestructura», las premisas de la crítica de la economía política en sentido estricto perdieron su validez. La nueva ampliación de la racionalidad «formal» que se desprendía de esa transformación, así como la amenaza que a partir de entonces desarrolló el movimiento socialista, difícilmente podían ser analizadas desde las citadas premisas. Por eso, la pretensión de vincular directamente el proceso de reificación con la universalización de la forma mercancía le impidió a Lukács comprender plenamente la novedosa y particular especificidad de la ideología tecnológica analizada por él, así como sus especiales funciones en la fase

post-liberal del capitalismo. Como Habermas ha mostrado, esta ideología se diferencia de las viejas formas de legitimación, incluida la ideología burguesa del justo intercambio, porque en términos generales «escinde, y en ese sentido despolitiza, los criterios organizativos de la convivencia de la propia regulación normativa de la interacción».¹⁵ La conciencia tecnocrática no se vincula ya a la «redención de un contexto moral» en *categorías* de ese mismo contexto moral. Más bien expresa «la eliminación de la “moralidad” en general como categoría propia de las relaciones humanas».¹⁶

El núcleo ideológico de esta conciencia tecnocrática consiste, para Habermas, en la eliminación de la diferencia entre «técnica» y «praxis». Por ello tampoco puede entenderse por más tiempo exclusivamente como una forma legitimatoria de la dominación de clases. Esta conciencia cuestiona más bien la dimensión de la racionalidad práctica en la que aún se desarrollaron todas las anteriores formas legitimatorias. La crítica de la ideología tecnocrática ya no puede, pues, pretender descubrir sencillamente en ella un contenido de clase. En primer lugar, debe reproducir la dimensión de «practicidad» presupuesta por todas las anteriores ideologías. «La nueva ideología corre en detrimento de un interés que atañe a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: el lenguaje y, más concretamente, las formas de socialización e individuación mediadas por la comunicación lingüística. Este interés incluye la preservación de un entendimiento intersubjetivo así como la creación libre de una comunicación de dominio. La conciencia tecnocrática diluye ese interés práctico en el proceso de ampliación de nuestra capacidad técnica. La reflexión que exige esta nueva ideología debe remontarse, pues, más allá de un interés de clase determinado históricamente y descubrir el nexo de intereses propio de un género, el humano, que se autoconstituye como tal.»¹⁷

5

La nueva ideología tecnocrática se distingue de todas las anteriores formas de ideología por el hecho de no sólo reprimir el interés emancipatorio de una determinada clase; amenaza, además, el interés emancipatorio del género humano como tal. Esta es la tesis diversamente desarrollada en su día por Th.W. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse. A diferencia de Lukács, estos filósofos fueron conscientes de que la transformación de la crítica de la economía política en crítica de la razón instrumental reflejaba en última instancia la transformación histórica del capitalismo liberal en capitalismo organizado. Fue común a todos ellos la idea de que con la génesis del capitalismo organizado se había creado un universo cerrado de «razón instrumental» o «racionalidad unidimen-

sional» que amenazaba los impulsos emancipatorios de las masas oprimidas. Pero la diferencia entre los francfortianos y Lukács puede hacerse aún más clara. Si la «reificación universal de la conciencia» (la progresiva instrumentalización de la razón) no es una mera expresión del mecanismo económico de crisis que en el curso de la tendencia al derrumbe del capitalismo somete todas las dimensiones de la vida social a la forma mercancía. Si esa cosificación es, además, expresión de una reorganización política del capitalismo que contrarresta con éxito las tendencias autodestructivas del sistema, entonces la amenaza que el proceso de reificación representa para los movimientos emancipatorios y para la «conciencia revolucionaria de clase» es mucho mayor de lo que Lukács estaba dispuesto a admitir. Según esta conclusión, la emancipación política de las masas no sería la consecuencia «lógica» de las progresivas contradicciones del capitalismo. Por el contrario, esa emancipación tan sólo podría alcanzarse *contrariando* la lógica interna del desarrollo capitalista.

Personalmente, no creo en la verdad de esta alternativa que acaba confrontando al joven Lukács con los teóricos de la Escuela de Francfort. Esta interpretación refleja en parte las diferentes situaciones históricas desde las que Lukács, por una parte, y Adorno, Horkheimer y Marcuse por otra, reflexionaron sobre la reificación de la conciencia. Al mismo tiempo, esta contraposición parece aludir a un problema irresuelto que las teorías de la Escuela de Francfort comparten con Lukács y Marx. Tan sólo puedo fundamentar aquí esa suposición de forma esquemática: resulta ciertamente desconcertante comparar los argumentos de Marx sobre la «razón instrumental» (es decir, sobre las ciencias naturales) con las reflexiones correspondientes de la Escuela de Francfort. Mientras que para Marx la «razón instrumental» constituye el paradigma de la razón auténtica, de la razón no pervertida, para la Escuela de Francfort esa instrumentalidad representa el paradigma de la perversión de la razón. Mientras que para Marx la lógica interna del proceso de industrialización apunta hacia la emancipación social, ese mismo proceso conduce, para los teóricos de la Escuela de Francfort, hacia una nueva forma de servidumbre: la barbarie tecnocrática. Creo que semejante discrepancia entre Marx y sus seguidores teóricos no refleja tan sólo la transformación histórica desde el liberalismo al capitalismo organizado. Más bien pienso que esa discrepancia expresa, aunque con síntomas inversos, la repetición del latente reduccionismo de la filosofía marxiana de la historia en la filosofía de la Escuela de Francfort. En mi opinión, esto es algo evidente en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.¹⁸ En ella, la «razón instrumental» se convierte en la categoría mediante la cual debe comprenderse equilibradamente la doble dimensión del proceso histórico civilizatorio: la transformación de la naturaleza externa (tecnolo-

gía, industria, dominio de la naturaleza) y la transformación de la naturaleza interna (individuación, represión, formas de dominio social). De acuerdo con las premisas de este «monismo» antropológico y epistemológico, los teóricos de la Escuela de Francfort parecen pensar de forma más consecuente y radical que Marx: así como la transformación de la naturaleza externa genera la posibilidad objetiva para una sociedad liberada, la transformación simultánea de la naturaleza interna destruye las posibilidades subjetivas de la praxis emancipatoria. La «reificación de la conciencia», el precio por el sometimiento de la naturaleza externa, amenaza finalmente con destruir la subjetividad de los sujetos que empeñaron su propia emancipación en el sometimiento de la naturaleza.¹⁹ Irónicamente, es aquí donde se desarrolla hasta sus últimas consecuencias el reduccionismo latente de la filosofía marxiana de la historia. La emancipación tan sólo puede ser concebida ahora como descerrajamiento del cerrado universo de la razón instrumental. En cuanto negación radical de esa razón, la emancipación consistiría tanto en la «resurrección» de la naturaleza externa e interna como en el inicio de una nueva historia de la humanidad. Mientras que en la teoría marxiana se da una tendencia a regatear la discontinuidad histórica existente entre una sociedad emancipada y el universo de la razón instrumental, la filosofía de la Escuela de Francfort cae, por su parte, en el peligro de perder de vista esa continuidad histórica que puede hacer exclusivamente del socialismo un proyecto histórico: la libertad se transforma ahí en una categoría escatológica.

6

La reconstrucción habermasiana de los fundamentos del materialismo histórico ofrece, en mi opinión, una vía de salida para las ambigüedades y antinomias del pensamiento marxista aquí señaladas.

Habermas introduce explícitamente en la teoría del materialismo histórico una distinción categorial que siempre había estado implícita en los análisis concretos de Marx. Éste discierne entre dos dimensiones distintas en cuyo seno discurre la reproducción del género humano como tal: un proceso acumulativo de desarrollo tecnológico (fuerzas productivas, procesos de trabajo) y un ámbito en el que se despliegan formas de dominio, luchas de clases y procesos emancipatorios (relaciones de producción). Habermas ha demostrado que esta distinción categorial tan sólo puede desarrollar consistentemente todas sus implicaciones epistemológicas si se reformula en un nivel más abstracto como distinción entre una acción «instrumental» o «intencional-racional», por una parte, y una «acción comunicativa». La introducción de esta distinción supone dividir el concepto marxiano de «actividad sensorial» en dos componentes

irreductibles entre sí: el hombre en cuanto animal productor de herramientas y en cuanto animal lingüístico. Como se ha visto, esta distinción resulta necesaria si se desea poder reconstruir los procesos históricos e interdependientes del desarrollo tecnológico e institucional sin que se difumine la diferencia entre progreso técnico y emancipación política o entre ciencia y crítica. Tan sólo entonces podremos comprender adecuadamente esa particular «dialéctica de la Ilustración» (Horkheimer/Adorno) por la que la racionalidad científica, concebida en un principio como crítica y emancipación de estructuras de dominación atrofiadas dogmáticamente, acabó convirtiéndose finalmente en una amenaza para la razón práctica. Dicho con otras palabras: la distinción marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción debe ser reconstruida de tal manera que haga valer plenamente el significado epistemológico del concepto de «actividad sensorial». Eso significa que el reduccionismo latente en el concepto marxiano de trabajo productivo ha de ser superado con ayuda de la distinción analítica anteriormente mencionada. Sólo entonces será posible determinar más exactamente el contenido ideológico del concepto weberiano de «racionalización». Con respecto a la distinción entre acción «instrumental» y acción «comunicativa», deberíamos además discernir entre dos procesos de racionalización históricamente vinculados entre sí pero categorialmente distintos. La «racionalización» significa, en la dimensión de la acción instrumental, una extensión del ámbito de la acción técnica y un incremento de las capacidades de dirección y cálculo de los procesos sociales. En la dimensión de la acción comunicativa, por su parte, la «racionalización» se identificaría con los procesos de emancipación e individuación, así como con la correspondiente ampliación de las esferas comunicativas libres de dominio: «Así como la *acción instrumental* se corresponde con la coerción de la naturaleza externa y el nivel de las fuerzas productivas determina el volumen del dominio técnico sobre las fuerzas de la naturaleza, la *acción comunicativa* responde al sometimiento de la naturaleza propia: en este caso es el marco institucional quien determina el nivel de represión ejercido por los poderes sociales y políticos. La emancipación de una sociedad respecto de las fuerzas de la naturaleza se debe a los procesos de trabajo, es decir, a la producción de un saber técnicamente evaluable (incluida la transformación del saber técnico en maquinaria). Por otra parte, la emancipación frente a la coerción ejercida por la naturaleza interna depende del grado en que las instituciones detentadoras del poder sean sustituidas por una organización del tráfico social vinculada exclusivamente a una comunicación libre de dominio. Esto no es posible en virtud de la acción inmediata de las fuerzas productivas, sino de la acción revolucionaria de las clases en lucha (incluyendo ahí la actividad crítica de las ciencias). Ambas categorías tomadas en conjunto posibilitan lo que

Marx, interpretando a Hegel, denomina el acto de autoproducción del género».²⁰

7

Hasta aquí he expuesto la distinción habermasiana entre «acción instrumental» y «acción comunicativa» como parte de un intento que pretende aclarar las pretensiones teóricas y los fundamentos epistemológicos del materialismo histórico. Este intento se ha hecho necesario como respuesta a una nueva constelación histórica en la que la ciencia no sólo ha irrumpido en la producción y con ello se ha convertido, por así decirlo, en la fuerza productiva de las fuerzas productivas. En esta fase histórica, la ciencia y la técnica han asumido adicionalmente el opaco carácter de una ideología que penetra todos los ámbitos. La diferenciación categorial entre acción «instrumental» y acción «comunicativa» debe revalidar la distinción existente en el seno del materialismo histórico entre razón «técnica» y razón «práctica», entre saber «productivo» y saber «reflexivo» y, por último, entre «racionalización» y «emancipación». Las consideraciones realizadas hasta el momento indican que una adecuada reconstrucción del materialismo histórico presupone el desarrollo de una teoría lingüística adecuada.²¹

Me gustaría aclarar brevemente cómo afecta semejante intento reconstructivo al programa marxiano de crítica del idealismo y del materialismo. Hasta el momento, tan sólo he acentuado la crítica que esa reformulación analítico-lingüística del materialismo histórico implica frente al materialismo *positivista*, es decir, su crítica del cientifismo. Todavía restaría demostrar en qué medida semejante reformulación del materialismo histórico incluye una crítica del *idealismo*.

Más exactamente, esa crítica del idealismo se articula en dos pasos: el primer paso está ya dado al traducir la problemática de una filosofía de la conciencia en una filosofía del lenguaje. Esa traducción, sin embargo, no es un logro atribuible al materialismo histórico, sino a la filosofía de este siglo —quizá su logro teórico más significativo. El segundo paso debe darse en el ámbito de una filosofía del lenguaje, en concreto como crítica de las distintas formas de idealismo lingüístico y hermenéutico. Con estas indicaciones no pretendo esbozar únicamente el marco referencial para mis próximas consideraciones. Deseo aludir también a una segunda tradición teórica frente a la cual el intento reconstructivo habermasiano se comporta críticamente: la crítica post-hegeliana de la razón histórica. Esta tradición, que se retrotrae en particular hasta Dilthey y los neokantianos de Marburgo, se vio renovada durante el presente siglo por las filosofías hermenéutica, fenomenológica y analítico-lingüística. Estas filosofías coinciden en suponerles a las ciencias naturales y «cul-

turales» unos fundamentos metodológicos y epistemológicos distintos. La interpretación «dualista» hecha por Habermas del concepto marxiano de «actividad sensorial» recoge ese dualismo metodológico, si bien lo trasciende en un aspecto importante, como a continuación demostraré.

8

Según Habermas, la distinción entre acción instrumental y acción comunicativa remite a un marco de referencia de carácter cuasi-trascendental, en cuyo seno se «construye» la realidad social y se adquiere conocimiento.²² La acción instrumental —como categoría epistemológica— representa el interés cognoscitivo por un saber nomológico. En el sistema referencial de esa acción instrumental se objetiva —se «construye»— la realidad como naturaleza en el sentido kantiano, es decir, como existencia (*Dasein*) de las cosas mediante leyes generales. La acción comunicativa, por el contrario, representa el interés cognoscitivo por una comprensión recíproca y el interés práctico por la preservación de una intersubjetividad permanentemente amenazada. Así, en el sistema referencial de la acción comunicativa, la realidad se constituye como un contexto intersubjetivo de sujetos que actúan y hablan. Mientras que la acción instrumental responde a la polaridad de sujeto y objeto, la acción comunicativa atiende a la reciprocidad de un «yo» y un «*alter ego*». Las categorías epistemológicas de la acción «instrumental» y «comunicativa» representan, pues, la diferencia entre el saber nomológico y el saber instrumental por una parte, y el saber reflexivo y hermenéutico por otra. Esas categorías reflejan, además, la distinción metodológica entre «ciencias naturales» y «ciencias del espíritu». Quisiera mostrar la manera en que esa diferenciación metodológica entre «ciencias naturales» y «ciencias del espíritu», una distinción que ha perdurado hasta el día de hoy como objeto de amargas controversias, sobre todo en la filosofía de las ciencias sociales, ha sido asumida, modificada y criticada por Habermas.²³

Dilthey y los neokantianos de Marburgo intentaron de distinto modo prestar a las ciencias históricas el mismo servicio que Kant prestara en su día a las ciencias naturales, es decir, aportar las condiciones de posibilidad para una ciencia de la historia en el marco de una «crítica de la razón histórica». Estos intentos condujeron en primer lugar a un importante resultado: hicieron ver que una crítica de la razón histórica no puede tener lugar en el marco de una filosofía de la conciencia. De acuerdo con ello, Dilthey, el más importante de estos filósofos, evolucionó en sus últimos escritos desde una teoría «psicológica» de las ciencias naturales hasta una teoría «hermenéutica» de las mismas. Los neokantianos, sobre todo H. Rickert, intentaron conservar de manera distinta a Dilthey el punto

de vista de la filosofía trascendental y ampliar al mismo tiempo al ámbito del conocimiento histórico la crítica epistemológica de Kant. Pero este intento demostró claramente que el traslado del procedimiento kantiano a ese ámbito resultaba imposible aun cuando se partiese del supuesto de que el problema kantiano de la «constitución» había sido resuelto satisfactoriamente por este autor en el caso de las ciencias naturales. El objeto de las ciencias históricas no puede concebirse, pues, como si estuviese constituido por un sujeto trascendental, tal y como Kant supuso para el objeto de las ciencias naturales: como ya Hegel sabía, el sujeto «trascendental» se enfrenta en la historia a su propia génesis. La dimensión en que se constituyen los acontecimientos y objetos históricos necesitados de explicación es precisamente la misma dimensión en que se constituye empíricamente el sujeto trascendental. El hecho de que esto deba aparecer como una paradoja desde la perspectiva de una crítica epistemológica trascendental no supone ninguna objeción seria: en la paradoja se muestran más bien los *límites* de la filosofía trascendental. El intento de Rickert por ir más allá de Kant, manteniendo a la vez la perspectiva de una filosofía trascendental, estaba condenado al fracaso por motivos similares a los del posterior intento de Husserl por reconstruir la constitución del *alter ego* y del «mundo de la vida» humano de forma trascendental-fenomenológica. Ambos intentos dieron por supuesto lo que ya Hegel había rechazado como una presunción insuficiente y acrítica en Kant: que una conciencia solipsista trascendental y sus rendimientos podrían aportar la fundamentación de la crítica del conocimiento. Una crítica de la razón histórica no puede fundamentarse desde el marco de la distinción kantiana entre lo «trascendental» y lo «empírico», puesto que, en la dimensión de los hechos históricos, lo «empírico» asume una significación «trascendental», y viceversa. El sujeto «trascendental» es un *momento* y no el *fundamento* último de la intersubjetividad empírica. Desde la perspectiva de una crítica trascendental del conocimiento, nos encontramos aquí con un dilema irresoluble. Por el contrario, la relación específica entre subjetividad e intersubjetividad, entre lo «trascendental» y lo «empírico», se torna comprensible si escogemos como punto de referencia del análisis crítico del conocimiento la estructura singular de la comunicación coloquial y no los rendimientos de una conciencia trascendental. La evolución de la filosofía de Dilthey —desde una teoría psicológica de las «ciencias del espíritu» a una de carácter hermenéutico— muestra de forma tan clara como el desarrollo del neokantismo (Cassirer) o de la fenomenología (Heidegger), el necesario tránsito desde el ámbito de la conciencia al del lenguaje con que se enfrenta una filosofía post-hegeliana cuando el problema de la historia, ya sea como problema del conocimiento histórico o como historicidad del conocer, se desliza hasta el centro de atención. Por otra parte, resulta igual de sig

nificativo el hecho de que en el seno de la tradición filosófica analítica tan sólo pudiese desarrollarse una «crítica de la razón histórica» (como muestra el ejemplo de P. Winch)²⁴ tras haberse completado, en particular por la influencia de Wittgenstein, el tránsito desde la filosofía del lenguaje empirista y constructivista al análisis filosófico del lenguaje coloquial.

9

El tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje ha transformado el problema kantiano de la constitución. A fin de aclarar este aspecto, quisiera mantener la tesis de que las categorías de la acción «instrumental» y «comunicativa» denotan dos ámbitos de referencia cuasi-trascendentales en los cuales se constituye la realidad y se adquiere el conocimiento. En lo que se refiere a la categoría de la «acción instrumental», su interpretación «trascendental» parece cobrar una clara significación. El propio Marx parece insinuar algo semejante en algunas consideraciones dispersas, particularmente en las tesis sobre Feuerbach, pero esta interpretación tan sólo fue desarrollada sistemáticamente en el seno de la reconstrucción pragmatista de la crítica trascendental del conocimiento realizada por Charles S. Pierce. Cuando se le asigna al círculo funcional de la acción instrumental un rol constitutivo en el conocimiento de la naturaleza, se ve también claramente que la relación entre acción «instrumental» y acción «comunicativa» —entendidas ambas como categorías crítico-epistemológicas— debe ser asimétrica, puesto que mientras la primera goza de una significación trascendental en el sentido kantiano, no sucede lo mismo con la categoría de la «acción comunicativa». Aunque la «construcción» de un mundo en el ámbito de la acción instrumental se encuentra mediada por un proceso de producción material, la constitución (trascendental) de la «naturaleza» no equivale a la *producción* de la misma. Por el contrario, la acción comunicativa, es decir, la interacción mediada simbólicamente, no designa tan sólo un marco trascendental de referencia en el cual se constituye la realidad histórica como objeto de conocimiento. Designa más bien un proceso empírico por el que se engendra la realidad histórica, es decir, por el que se «constituye» la realidad en el sentido *literal* de la palabra. «Acción instrumental» y «acción comunicativa» designan dos dimensiones diferentes del proceso de autoproducción del género humano. La constitución de la sociedad y de la naturaleza como objetos de conocimiento implica a su vez la producción de un auténtico mundo: el mundo de la realidad histórica. Eso significa, frente a Kant, que la constitución —entendida teórico-cognoscitivamente— de un mundo de experiencia no es sólo un aspecto empírico, sino un elemento estructural básico de todas

las sociedades humanas. La representación del mundo, de sí misma y de la propia praxis forma parte de la propia estructura de la sociedad como contexto de interacción mediado simbólicamente.

10

Debe quedar claro que esta interpretación «cuasi-trascendental» de los sistemas referenciales relacionados entre sí de la acción «comunicativa» y de la acción «instrumental» ha de distinguirse del trascendentalismo propio de una filosofía neokantiana o fenomenológica de la conciencia. Sin embargo, no he demostrado hasta el momento en qué medida el giro activo-comunicacional del problema de la constitución de la realidad puede aportar una fundamentación epistemológica para el *materialismo* histórico. Tras haber señalado cómo una «crítica de la razón histórica» exige el tránsito desde una filosofía de la conciencia hasta una filosofía del lenguaje, resta todavía por acometer un segundo paso en la crítica del idealismo. Este paso ha de asumir la forma de una crítica del idealismo hermenéutico y lingüístico-analítico.

Esta forma de idealismo se caracteriza por creer imposible la elaboración de teorías que puedan cuestionar críticamente el análisis científico-social de los grupos o de los individuos actuantes mediante explicaciones funcionales o causales de la «falsa conciencia». La principal objeción hermenéutica frente a una crítica de la ideología podría exponerse de la siguiente forma: puesto que la realidad social e histórica es una realidad esencialmente «mediatizada por símbolos», es decir, se encuentra organizada lingüísticamente, los objetos y datos de los análisis sociológicos e históricos gozan de una significación extrema. Por lo tanto, éstos únicamente pueden convertirse en objetos y datos del análisis social *en la medida* en que se considere su sentido tomándolos por sí mismos. El «sentido propio» de los objetos y datos científico-sociales se encuentra determinado, sin embargo, por el contexto simbólico de una forma de vida cuyos momentos están constituidos por esos mismos elementos. Ese sentido está determinado, en definitiva, por la relación interna de un «juego lingüístico» con respecto a una totalidad, y por eso el método exclusivo para su investigación es el de la «comprensión hermenéutica» o el análisis lingüístico. El único marco referencial posible para semejante investigación es, pues, el propio «juego lingüístico» a investigar. Para un análisis empírico que pretende la comprensión de la realidad social no existe, según esto, ninguna instancia explicativa más allá de las relaciones internas de sentido accesibles, en principio, a todos los sujetos actuantes y con las cuales se vinculan entre sí los participantes en un juego lingüístico.

Esta concepción discute la posibilidad de reconstruir teóricamente

un sentido «objetivo» impuesto por los procesos históricos a los sujetos actuantes y de cuestionar, así, crítico-ideológicamente las propias interpretaciones de los actores. Para Habermas, el «idealismo» de la postura hermenéutica expuesta aquí de forma simplificada, de la cual los trabajos de P. Winch constituyen un ejemplo, consiste en la inadecuada «idealización» de la organización lingüística de las relaciones sociales. Esta idealización se refiere a tres aspectos distintos, aunque relacionados entre sí, de la interacción mediada lingüísticamente. Se trata 1. de una idealización de la consistencia y comprensibilidad de la comunicación ordinaria; 2. de una idealización del «ámbito de acción» de esa comunicación y 3. de la idealización del carácter de los «acuerdos» normativos operantes en la interacción. Me gustaría aclarar brevemente el significado de estas tres idealizaciones:

1. Por «consistencia» de la comunicación ordinaria entiendo una conexión consistente entre expresiones lingüísticas, expresiones no verbales y acciones. La idea de que la interacción social pertenece, como medio, a la estructura del lenguaje, de que las expresiones lingüísticas, las expresiones corporales y las acciones se interpretan recíprocamente, estaba ya contenida en los últimos escritos de Dilthey, pero fue desarrollada fundamentalmente por el último Wittgenstein. Sin embargo, la asunción de que el vínculo interpretativo y la relación sustitutoria entre estos tres elementos de la acción comunicativa son consistentes en todos los niveles de la interacción social supone una idealización inadmisibles de las mismas. Debemos tener en cuenta, por ello, que las inconsistencias y contradicciones fácticas del sistema ordinario de comunicación agrietan el *continuum* de un contexto de interacción por lo demás coherente y comprensible. Allí donde esas contradicciones e incoherencias se hacen habituales, una parte del contexto social se torna incomprensible para los propios actores y hablantes.

2. Esa incomprensibilidad de parte del contexto lingüístico de interacción para los propios actores da fe de que la interacción está distorsionada. Semejante incomprensibilidad señala las limitaciones sistemáticas a que se ve sometida tanto la articulación lingüística de motivos, intereses y necesidades como el tratamiento de determinadas cuestiones críticas. A causa de esas limitaciones existen determinados «significados» que —como diría Habermas— se ven sistemáticamente excluidos de la comunicación pública, significados que, por ello, tan sólo pueden aparecer en la comunicación como fragmentos de un texto mutilado. La inconsistencia e incomprensibilidad de los significados comunicados es indicio de una *limitación* sistemática de la comunicación.

3. Esta limitación de la comunicación es, a su vez, tan sólo el indicio de un consenso aparente sobre las convicciones y normas que se tienen generalmente por «verdaderas» y «justas» en una sociedad. El

hecho de que determinadas sentencias sean reconocidas generalmente como verdaderas y determinadas normas como justas parece indicar, en principio, la existencia de un consenso «no forzado». No obstante, nada nos da derecho a suponer que en una sociedad las convicciones dominantes sean el resultado de un proceso irrestricto de aprendizaje y, por tanto, la expresión de un consenso libre de coerción. Más bien debemos suponer que bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente «distorsionada», las convicciones y normas fundamentales de una sociedad, las «reglas básicas» de su juego lingüístico, por así decirlo, tienen al menos la función parcial de *enmascarar* y *legitimar* la restricción de la comunicación.

Las tres «idealizaciones» hermenéuticas anteriormente mencionadas serían correctas únicamente si los contextos vitales investigados por una ciencia social comprensiva se correspondiesen con la norma de una comprensión intersubjetiva libre. Esa norma, sin embargo, en la medida en que es externa a la estructura de la comunicación ordinaria, señala en realidad un punto de referencia que se encuentra situado *más allá* de la totalidad concreta de determinados juegos lingüísticos, un punto con respecto al cual podrían cuestionarse críticamente las relaciones de sentido encarnadas en el lenguaje y las interpretaciones que los actores hacen de sí mismos.

Es precisamente la relación interna que cada sociedad mantiene con respecto a esa norma de la libre intersubjetividad lo que permite a las ciencias sociales cuestionar las autointerpretaciones de los grupos e individuos, así como poner al descubierto tanto sus autoengaños como la función «racional» de la falsa conciencia. La integración de una filosofía hermenéutica bien entendida en el seno del materialismo histórico no significa en absoluto un retorno al idealismo. Significa más bien un esclarecimiento del sentido y de las condiciones de posibilidad de una teoría materialista de la sociedad y de la historia. Mediante el «giro lingüístico» de la teoría crítica, las relaciones políticas y económicas de poder, es decir, las relaciones de opresión y explotación, no quedan diluidas en meras vinculaciones gramaticales. Precisamente, por cuanto que se las analiza como relaciones *mediadas* lingüísticamente, se tornan comprensibles como relaciones que expresan un juicio sobre sí mismas: como relaciones, pues, que merecen sucumbir.

Tanto el materialismo empirista como el idealismo hermenéutico descansan en unos supuestos sobre la estructura social de la realidad que son opuestos entre sí y, en igual medida, falsos. Mientras que los empiristas asumen que la historia humana sigue desenvolviéndose todavía en

el cerrado círculo funcional del comportamiento animal, los idealistas hermenéuticos mantienen la idea de que el conjunto de la historia se corresponde con la imagen de la humanidad que se refleja en cada palabra hablada. Ambos, materialismo empirista e idealismo hermenéutico, son incapaces, por razones complementarias, de lograr un concepto adecuado de la historia: ambos dan por sentadas de una vez y para siempre unas estructuras básicas de la realidad social, como si únicamente al comienzo de la historia —en el caso de los empiristas— o al final de su prehistoria —en el caso de los hermeneutas— pudiera concebirse coherentemente una humanidad emancipada. Por esta razón, ambas concepciones de las ciencias sociales poseen tan sólo una *parte* de la verdad. El procedimiento hermenéutico de análisis de sentido es necesario, puesto que cada realidad histórica es significativa de por sí y mantiene su propia relación con la idea de una intersubjetividad libre de coerción. Los métodos objetivistas de análisis funcional o causal son también necesarios porque el sentido de la historia siempre cristaliza tras las espaldas de los sujetos que la forjan «con voluntad y conciencia». El materialismo histórico bien entendido consiste meramente en la elaboración práctica de esa verdad.

No puedo entrar a discutir en este ensayo las consecuencias metodológicas que se derivan de una reconstrucción de los fundamentos epistemológicos del materialismo histórico en el sentido aquí citado. Pese a todo, sí me gustaría señalar una consecuencia particularmente relevante que afecta a la relación entre teoría y praxis. Anteriormente, he indicado que la objetivación científica (o psicológica) de la realidad no puede emanciparse plenamente de los procedimientos interpretativos propios de un análisis hermenéutico. Puesto que los datos elementales de los análisis científico-sociales se constituyen como fenómenos significativos por sí mismos, esos datos tan sólo son accesibles *como* tales en el seno de una totalidad cuyo sentido explícito se determina en el juego lingüístico correspondiente. Cuando ese juego lingüístico nos es ajeno —tal y como suele suceder en el caso de la antropología cultural—, el análisis hermenéutico representa un paso primero y necesario para la identificación y explicación de los datos.

Esa particular dependencia de los métodos objetivantes de las ciencias sociales respecto de los procedimientos hermenéuticos o del acuerdo previo de los científicos sociales no determina unívocamente el *sentido* de la objetivación de la realidad social. Por una parte, esa objetivación *puede* entenderse en analogía con los métodos objetivantes de las ciencias naturales —en el sentido de las teorías y explicaciones causales, funcionales o sistemáticas: las ciencias sociales producen entonces un saber que puede ser utilizado «tecnológicamente» para el gobierno de la sociedad. Esa posible función de la objetivación científica de la realidad social se corresponde con la visión engelsiana de una ciencia so-

cial capaz de controlar y regir los procesos sociales de forma similar a los procesos naturales. Por otra parte, sin embargo, esa objetivación puede asumir un sentido «hermenéutico». Sirve entonces para cuestionar las autointerpretaciones de los individuos «objetivados» a fin de descifrar así el sentido *oculto*, la «gramática profunda», de sus interacciones. Semejante «gramática profunda» de las relaciones sociales, tal y como Marx demostró en la relación entre trabajo asalariado y capital o Freud en los deseos inconscientes del neurótico, puede ejercer una presión cuasi-causal sobre los procesos vitales de las sociedades o de los individuos. El análisis de esa «gramática profunda» hace que se transparenten las distorsiones comunicativas que se ocultan tras la «gramática superficial» del lenguaje como expresión de relaciones de poder institucionalizadas o interiorizadas. Este descifrado de los mecanismos cuasi-causales que determinan el comportamiento de los individuos a sus espaldas no sirve para ampliar el campo de acción de los controles y del gobierno social. Más bien sirve para derribar semejantes mecanismos, es decir, para una «desnaturalización» de la historia —si la «naturaleza» se entiende aquí en su sentido kantiano, como existencia de objetos determinada por leyes generales. La objetivación de la realidad social actúa en este caso, podríamos decir, en favor de un interés *emancipatorio*. Las objetivaciones científicas de este tipo detentan, así, una función crítica. Atraviesan la gramática superficial de un «juego lingüístico» para hacer visible la violencia social incorporada en sus relaciones gramaticales profundas. Están en favor del interés por la ampliación de la autonomía individual y por la disolución de las relaciones sociales de poder. Sin embargo, una ciencia social «crítica» en este sentido únicamente puede ser genuinamente «práctica» en la medida en que desencadene procesos de reflexión —una reflexión que constituiría el primer paso hacia la emancipación práctica. Ese tipo de ciencia no engendra un saber evaluable en términos técnicos, sino tan sólo «prácticamente». La pretensión de veracidad de una ciencia social «crítica» en este sentido únicamente podrá ser redimida en la medida en que los individuos emancipados puedan reconocer los problemas de su vida pasada en las explicaciones objetivantes aportadas por dicha ciencia.

12

Con los objetivos fijados aquí como meta de una ciencia social crítica no se ha agotado en absoluto el programa teórico del materialismo histórico. Este programa aspira a una reconstrucción de la historia del género humano, es decir, a configurarse como una teoría de la evolución social. He mostrado aquí (ver sobre todo las secciones 6-9) que la reformulación habermasiana de ese programa constituye un intento por ha-

cer valer sin restricciones la dimensión de la crítica epistemológica en el seno de una concepción materialista de la historia. Desde este punto de vista, la reformulación lingüístico-analítica de una ciencia social crítica significa un intento por presentar la crítica de la ideología como réplica a la crítica gnoseológica idealista. La crítica del conocimiento en el sentido kantiano o hegeliano aspira a ser algo más que la mera destrucción de la falsa conciencia. Pretende ser, ante todo, una reconstrucción reflexiva de las estructuras cognitivas que determinan la posibilidad del conocimiento verdadero.²⁵ Marx creyó haber superado definitivamente esta «problemática» de la crítica idealista del conocimiento transformándola en una crítica materialista de la ideología. Sin embargo, su fundamentación del materialismo histórico fue particularmente poco incisiva en *el* preciso momento en que, junto con los supuestos idealistas de la crítica del conocimiento, abandonó la idea de una reconstrucción reflexiva del conocimiento en general. Esta carencia se encuentra directamente relacionada con la reducción del saber reflexivo y práctico a un saber productivo, reducción ésta implícita en las premisas fundamentales del materialismo histórico. En semejantes circunstancias, Marx tan sólo podía concebir una historia «interna» del espíritu en la esfera de las fuerzas productivas, es decir, en el ámbito del correspondiente saber técnico. Pero si las reflexiones hasta aquí desarrolladas son ciertas, eso significaría que con la reconstrucción materialista de la historia se estaría recortando una importante dimensión de la historia interna del espíritu: la de los procesos de aprendizaje genérico que discurren según una lógica propia. Se trata, en definitiva, de la dimensión del propio saber «práctico», es decir, de los procesos de aprendizaje que se expresan a nivel institucional y en forma de conciencia moral y religiosa en los individuos. Sin embargo, si esos procesos de aprendizaje no pueden retrotraerse hasta los procesos equivalentes que discurren en el marco de la acción instrumental, entonces la teoría evolucionista del materialismo histórico sufre en cierta manera una modificación y acaba adoptando los rasgos de una *Fenomenología del Espíritu* de carácter materialista. Esto significa, más concretamente, que con una teoría materialista de la historia se puede recuperar un elemento de la «reconstrucción racional» de las estructuras cognitivas y de su génesis en la crítica idealista del conocimiento. La revisión de los fundamentos epistemológicos del materialismo histórico lleva, consiguientemente, a una nueva comprensión de su *significado*. Si la crítica idealista del conocimiento ha de verse superada por una teoría materialista de la historia, entonces la destrucción crítico-ideológica de la falsa conciencia ha de vincularse en ese ámbito a otros elementos referenciales. Tal es el sentido de la reconstrucción lógico-genética de las estructuras cognitivas y gramaticales. Esas estructuras sirven de referencia externa a las normas de la crítica ideo-

lógica así como a las interpretaciones evolutivas: la teoría de la historia se transforma, consiguientemente, en teoría del conocimiento.

Una *Fenomenología del Espíritu* histórico-materialista de esta índole no sería una teoría científica en el sentido empírico ni una teoría filosófica en el sentido idealista. Su justificación ni siquiera podría recurrirse con el revestimiento de una teoría «crítica» en el sentido de la crítica marxiana de la economía política. Sin embargo, un constructo teórico de tal naturaleza contendría momentos de todos estos distintos tipos de teorías. Sería, por una parte, una teoría materialista, por cuanto que toma en cuenta toda una serie de contingencias no susceptibles de resolución teórica (es decir, necesitadas de investigación empírica) que determinan la situación de partida, las condiciones marginales y los mecanismos de la evolución social. Por otra parte, sería también una *Fenomenología del Espíritu* porque concibe la reproducción del género por referencia a su mediación lingüística, a su vinculación con la verdad. Esto significa, pues, acoplar la evolución socio-cultural a un «progreso en la conciencia de la libertad».

Una teoría semejante, a la vez empírica, reconstructiva y crítica, no existe hasta la fecha más que fraccionalmente.²⁶ Pero, incluso así, la discusión de los nuevos problemas metodológicos vinculados a esos retazos teóricos sobrepasaría los límites de este ensayo. Las reflexiones anteriores pretendían mostrar algunos de los motivos operantes en la reformulación habermasiana del materialismo histórico. A la luz de esa reformulación, el proyecto teórico del materialismo histórico aparece como un intento por reconstruir la historia —es decir, el proceso de la evolución social— desde una perspectiva práctica. Ese proyecto práctico arraiga profundamente —si los supuestos aquí mencionados son ciertos— en las condiciones objetivas de la evolución social, y se expresa cognoscitivamente en un interés emancipatorio, en una fuerza inserta en los procesos de reproducción social de forma tan inadvertida como explosiva. Este interés emancipatorio se constituye a partir de la verbalización del impulso vital humano y de la construcción de relaciones sociales mediadas lingüísticamente. En este sentido, dicho interés se decide con la primera palabra pronunciada. Podemos hablar, pues, de un *interés* emancipatorio porque gracias a la verbalización de los procesos vitales, los problemas mediados simbólicamente que afectan a la identidad personal y colectiva se transforman en problemas (super-)vivenciales. Pero podemos hablar también de un interés en la *emancipación* porque esas necesidades materiales e intereses, tan pronto como adquieren una expresión verbal, se refieren necesariamente a las ideas de verdad y justicia. Para el materialismo histórico, ese impulso emancipatorio se convierte en el interés guía del conocimiento, pero, además, por su propia estructura lógica, se encuentra vinculado como teoría a un proyecto prác-

tico: la emancipación de toda forma de violencia social y de represión. Empleando una formulación habermasiana, esto podría expresarse como sigue: el materialismo histórico constituye la expresión teórica de una «misión» de carácter histórico que pretende hacer de la comunicación libre de dominio el principio de la organización social.

Postscriptum (1989)

La versión original del presente ensayo sobre «Comunicación y emancipación», traducido ahora al español, fue publicada por primera vez en el año 1974 en inglés. Con la distancia que ofrecen ahora estos quince años, considero conveniente añadir un epílogo en el que poder explicar mis consideraciones actuales sobre el tema de este artículo.

Inmanentemente consideradas, es decir, medidas con respecto a aquella constelación de problemas tal y como entonces los asumí, las tesis mantenidas por el ensayo me parecen todavía hoy notablemente fundadas. Sin embargo, existen tres razones por las que debo contemplar actualmente el presente artículo con un cierto distanciamiento. En primer lugar, desde la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, la teoría de Habermas, en cuyo favor el artículo tomaba partido, ha alcanzado un nuevo nivel de desarrollo y de articulación con respecto al cual mi escrito —que pretendía reconstruir las ideas habermasianas— parece un tanto anticuado. En segundo lugar, el ensayo procede del clima político-intelectual de los primeros años setenta, un clima todavía condicionado por las experiencias y por el impulso del movimiento estudiantil. El movimiento de estudiantes condujo en la República Federal de Alemania y en otros países europeos, bien a un renacimiento de la teoría marxista, bien a una repolitización de la teoría crítica. Surgió así por última vez en Europa una constelación política en la que un *pathos* emancipatorio radical asumió para su articulación los conceptos de una teoría marxista de la sociedad. Pese a todas las críticas a Marx contenidas en mi ensayo y pese a su distanciamiento frente a las versiones más ortodoxas de la teoría marxista o de la teoría crítica, tan en boga por aquel entonces, el escrito se sigue aferrando a una perspectiva básica de corte marxista que, con la distancia proporcionada por el tiempo, me parece cuestionable en algunos aspectos. Por último —y éste es tan sólo el lado filosófico del mismo fenómeno—, la autoevidencia con que empleé en su día el tópico de un posible «final de la prehistoria» me parece hoy comparativamente ingenua. Este tópico pertenece a un sistema de conceptos histórico-filosóficos que quizá pudiera calificarse de marxista en el *más amplio* sentido del término y que en los últimos quince años ha envejecido rápidamente —tan rápidamente como a veces envejecen los hombres de un día para otro. El resultado es que no puede existir final alguno de la pre-

historia como no sea en cuanto final de la propia historia. Pero si no puede darse un final de la historia, eso significa que tampoco hay prehistoria alguna (en sentido marxista): existe tan sólo historia. Este es un descubrimiento con graves consecuencias para la izquierda, un descubrimiento que incide demoledoramente en su autoconcepción y en su comprensión histórica del tiempo y que, adicionalmente, ha trastornado todo el sistema categorial en torno al cual se articuló la izquierda radical desde los primeros tiempos del socialismo.

Los tres motivos mencionados por los que actualmente contemplo con un cierto distanciamiento el ensayo ahora publicado en español se encuentran, naturalmente, relacionados entre sí. Las siguientes reflexiones pretenden explicar en la medida de lo posible la vinculación interna de esos tres puntos.

En la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, la sociología de Max Weber o el funcionalismo científico-social de la teoría de sistemas ya no aparecen meramente «superados» o asumidos en los términos de una crítica de la ideología. Podría decirse que, más bien, aparecen *integrados*, con un sentido *afirmativo*, en el marco categorial de una teoría crítica de la sociedad. El aspecto que más me interesa de semejante integración de elementos teóricos «burgueses» en el contexto categorial de una teoría crítica de la sociedad es el tardío reconocimiento por parte de una teoría social surgida de la tradición marxista de un fenómeno ya formulado por Hegel: me refiero a la vinculación interna entre los procesos culturales y sistémicos de diferenciación de la modernidad, por una parte, y las tradiciones emancipatorias —universalistas y democráticas— de la misma por otra. El hecho de que tanto la diferenciación cultural de las «esferas valorativas» de la ciencia, del arte, del derecho y la moral, por una parte, cuanto la diferenciación sistémica de ámbitos como la economía de mercado y la burocracia sean registradas como *logros emancipatorios* —o como su presupuesto— y no sólo como mecanismos de una posible «alienación» o «reificación», denota ya un pensamiento nada marxista. Si se acepta eso, la relación entre «escisión» y «reconciliación» se modifica de manera dramática. En cierta medida, se rehabilita con ello, en contra de Marx, un motivo hegeliano según el cual el momento de la «escisión» (o «alienación») constituye una condición de posibilidad para la libertad —individual y social— en el mundo moderno. Pero si se admite la corrección de ese motivo en su núcleo, entonces pierde su base la perspectiva utópica de la tradición teórica marxista, así como su variante conciliadora expresada en la vieja teoría crítica: ya no existen motivos racionales para esperar (o siquiera para desear) que vuelva a lograrse un estado de unidad «inmediata» entre los procesos sistémicos y culturales de diferenciación de la modernidad en un nivel superior del desarrollo social. Este hecho, por sí solo, acarrea graves

consecuencias para toda posible concepción de una política de izquierdas en los finales del siglo xx. El aspecto más externo de este problema se manifiesta drásticamente en la actualidad con el derrumbe del socialismo real (o del que un día lo fue). De su aspecto esotérico se ocupa, como es usual, la filosofía: como crítica de la metafísica, como crítica del pensamiento utópico y como crítica de los proyectos que ambicionan una significación totalizadora. La izquierda ha cobrado casi de un día para otro un desilusionado distanciamiento frente a la teoría marxista, una perspectiva desde la cual esa teoría aparece como un resto del siglo xix. Eso no significa, obviamente, que los problemas sociales estudiados por Marx se hayan disuelto también de un día para otro. Por el contrario, esos problemas son hoy en día más graves que nunca, aunque trasladados a la dimensión internacional de las relaciones entre países ricos y pobres. Sucede, sencillamente, que en ese transcurso la fórmula resolutoria del marxismo se ha extraviado: el concepto de socialismo democrático (ya nadie habla de comunismo) no designa hoy en día una evidencia histórico-filosófica, sino más bien un conjunto de problemas para cuya solución no existe una estrategia teórica previamente definida —garantía de los derechos humanos, control democrático de los procesos económicos, la posibilidad de una vida digna y de autorrealizarse en el seno de las sociedades altamente complejas, recomposición de un equilibrio armónico entre naturaleza y sociedad, etc. Si acaso cupiese anticipar algunas soluciones a dichos problemas, su procedencia no puede esperarse de los esquemas socialistas sobre una sociedad postcapitalista, sino más bien de una reflexión paciente y experimental que enlace radicalmente con las tradiciones democráticas de la modernidad (entre las que también se cuenta, como es natural, la tradición del socialismo democrático).

La necesidad de una (retro-)traslación del peso teórico desde las conceptualizaciones y la tradición socialista hacia la tradición democrática ha quedado claramente expresada en mi artículo, y no es algo distinto lo que mantiene Habermas con su idea de una comunicación libre de dominio. Sin embargo, pienso que me atuve en ese ensayo con demasiada buena fe a la idea de que se trataba en realidad de la reconstrucción y de la ampliación del auténtico núcleo de la tradición teórica marxista. Eso es algo de lo que hoy en día ya no estoy tan convencido. Si se presta atención a las consecuencias teóricas y políticas que se desprenden de semejante traslado del punto de referencia teórica, únicamente puede extraerse la conclusión de que la época del marxismo ha llegado a su fin. Esta afirmación es quizá ya hoy en día una perogrullada, pero en esta perogrullada —si en verdad lo es— se refleja una profunda modificación de modos de pensamiento, de puntos de vista, de constelaciones de problemas y de expectativas. Esta batería de fenómenos ha ido surgiendo desde hace tiempo en el tejido social y político de las sociedades indus-

triales avanzadas hasta explotar recientemente en su superficie, es decir, hasta irrumpir en su conciencia pública bajo el lema de la «postmodernidad». Este concepto de postmodernidad es ciertamente, prescindiendo de su ambigüedad, un concepto (o «inconcepto») sumamente paradójico. Tomándolo en serio, aludiría tan sólo a una despedida de la modernidad en cuanto salida de la historia. El concepto se ofrece, a su vez —o proporciona el lema—, para designar provisionalmente el rechazo con el que la época del marxismo se ha agostado en la conciencia de las sociedades industriales. La expresión teórico-filosófica de esa reprobación es el pensamiento «postista» —filosofía postanalítica, postestructuralismo, postmodernismo, etc.—, cuyo común denominador lo constituye tanto el rechazo de la creencia ilustrada en la unidad de la razón como la crítica a la idea de un posible progreso de la humanidad hacia la razón, la verdad o la libertad (*en singular*). En el pensamiento «postista» se ocultan ambos aspectos: un retazo de Ilustración y una nueva forma de irracionalismo. Si deseo explicar las razones más profundas de mi distanciamiento actual con respecto al antiguo ensayo, debo adentrarme entonces en las ambigüedades de este nuevo campo concienical teórico-filosófico, o mejor dicho, debería responder al desafío filosófico que se oculta —*también*— en el pensamiento «postista». De momento, éste es un tema demasiado amplio y complicado para ser tratado aquí (puedo tan sólo remitirme a otras obras, en particular al volumen *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort, 1985, donde he tratado este tema con mayor detenimiento). Tan sólo quisiera apuntar algo de ello aquí: hoy separaría el concepto de la comunicación libre de dominación del esquema teórico-revolucionario implícito en mi ensayo. Ese concepto ocupa ahora el lugar, por así decirlo, del concepto de una sociedad sin clases. Más explícitamente, ya no creo que la cuestión consista en rehabilitar (o mejorar) práctico-filosóficamente el teleologismo histórico marxiano con ayuda de ese concepto normativo —el cual utilicé toscamente en mi artículo en un sentido analítico-lingüístico, filosófico-moral y teórico-democrático. Con la «comunicación libre de dominio» no puede aludirse al punto histórico-filosófico final de una progresiva deconstrucción de todas las limitaciones, distorsiones y bloqueos de la comunicación. Si se lo entendiese de esa manera, el concepto conservaría aún un núcleo metafísico impenetrable. La idea de una comunicación libre de dominio puede, en todo caso, contener un sentido normativo que trascienda las condiciones reales desde la perspectiva de las restricciones, distorsiones y bloqueos observables en la comunicación, es decir, tan sólo desde la perspectiva de los participantes en la misma. Las ideas de la comunicación libre de dominio y de la sociedad sin clases no se encuentran situadas en el mismo nivel conceptual. En cierto sentido son inconmensurables. Mientras que la segunda corresponde a una construcción histórico-

filosófica del materialismo histórico y es, por tanto, un concepto teórico, la idea de una comunicación libre de dominio alude a una dimensión normativa de la comprensión lingüística inserta en la propia reproducción de la sociedad. Esa dimensión mediada lingüísticamente trasciende toda teoría de la historia, y constituye por lo tanto la condición de posibilidad más básica para poder hablar de limitaciones, de distorsiones o de bloqueos comunicativos así como para efectuar su crítica. Ésta es la razón de que semejante idea pueda emplearse también para sacar a flote el contenido normativo del concepto de una sociedad sin clases. Sin embargo, en el momento en que dicho concepto sea cuestionado conjuntamente con la construcción histórico-filosófica que lo porta, queda claro que la relación explicativa no puede invertirse: la idea de la comunicación libre de dominio no se deja explicar como la idea de un último escalón del desarrollo histórico. Esta diferencia categorial entre los conceptos centrales de las teorías marxiana y habermasiana no quedó suficientemente aclarada en el artículo que ahora se publica. Es cierto que la idea ahí expuesta sobre una *Fenomenología del Espíritu* aplicada en sentido histórico-materialista aludía a una diferenciación de esa índole. Pero se piense lo que se piense de semejante idea, ésta exigiría un concepto del «final de la prehistoria» absolutamente *distinto* del concebido por la tradición marxista: el «final de la prehistoria» tan sólo podría designar aquí un nivel histórico con estructuras de racionalidad y de conciencia absolutamente diferenciadas, algo en un sentido similar al análisis realizado por Habermas de las formas de racionalidad de la modernidad. Pero semejante nivel de un espíritu consciente de sí mismo —si queremos hablar así— no designa una situación de libre comunicación. Más bien hace referencia a un agregado de circunstancias históricas en el que el lugar de los principios tradicionales, es decir, religiosos de legitimación se ve ocupado por un principio legitimatorio formalmente universalista —como el expresado, por ejemplo, por la idea de una comunicación libre de dominio. Con ello se está aludiendo a un nuevo nivel en la *comprensión* y en los *contenidos* normativos de los conflictos y confrontaciones sociales, no al final de los mismos. Se trataría, pues, de un concepto hegeliano del final de la prehistoria según el cual ese final ya habría llegado. De acuerdo con los criterios marxistas, una tesis de esa índole sería naturalmente absurda.

La distinción categorial entre los conceptos normativos fundamentales de las teorías marxiana y habermasiana, cuya necesidad ya he remarcado anteriormente, se encuentra contenida en mi artículo, pues, de forma latente. No obstante, aparece ahí sin elaborar y conlleva toda una serie de imprecisiones y de problemas irresueltos que entonces no vi con suficiente claridad. Creo, pese a todo, que debe respetarse la diferenciación categorial ahí aludida para poder distinguir correctamente entre el

ocaso de las interpretaciones históricas de corte «metafísico», por una parte, y el adiós a la razón ilustrada. *No podemos* despedirnos coherentemente de la razón ni de la Ilustración. *Debemos*, sin embargo, despedirnos de construcciones históricas como la marxiana cuando éstas han demostrado ser frágiles. Ésta sería una respuesta grosera al desafío planteado por el pensamiento «postista».

Lo que me desagradaba actualmente de mi artículo no es tanto lo que dije en él como lo mucho que callé sobre aspectos importantes para la adecuada comprensión de los problemas expuestos. En un postscriptum tan sólo puedo insinuar esas omisiones. Por el contrario, si pretendiese ser más ambicioso, debería entonces escribir un nuevo ensayo.

NOTAS

1. Marx, K: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, en Marx/Engels: *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 574.
2. *Ibid.*, p. 577.
3. Marx, K: *Thesen über Feuerbach*, en Marx/Engels: *Werke*, vol. 3, p. 533.
4. *Ibid.*, p. 45.
5. Cfr. Habermas, J.: «Arbeit und Interaktion», en H. Braun y M. Riedel (eds.): *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, pp. 132-155.
6. Habermas ha desarrollado estos puntos de vista críticos en los capítulos 3 y 6 de su obra *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1974. Existe traducción al castellano: *Conocimiento e Interés*, (trad. de J.F. Ivars, L.M. Santos y J. Vidal Beneyto), Madrid, Taurus, 1982.
7. Cfr. Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit. cap. 3 y Wellmer, A.: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Francfort, 1969, cap. 2. *Teoría Crítica de la Sociedad y Positivismo* (trad. de G. Hernández Ortega), Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1979.
8. Cfr. el análisis de H. Bollnow sobre la concepción engelsiana de la revolución y su desarrollo en «Grundsätzen des Kommunismus (1847)», en *Marxismusstudien*, vol. 1, Tubinga, 1954, pp. 77 y ss.
9. Cfr. Schmidt, A.: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Francfort, 1971, cap. I, B. *El concepto de naturaleza en Marx* (trad. de T.J. Ferrari y E. Prieto), Madrid, Siglo XXI, 1976.
10. Engels, F.: *Anti-Dühring*, en Marx/Engels: *Werke*, vol. 20, pp. 131 y ss.
11. Habermas, J.: «Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», en *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, p. 396. *Teoría y Praxis* (trad. de J. Muñoz y S. Mas), Madrid, Tecnos, 1986.
12. *Ibid.*
13. Cfr. Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., cap. 3, y Wellmer, A.: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, ed. cit., cap. 2.
14. Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, en *Werke*, vol. 2. Neuwied-Berlin 1968, p. 266 (Berlín, 1923, pp. 102 y ss.), *Historia y Conciencia de Clase* (trad. de M. Sacristán), Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo, 1969.
15. Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Francfort, 1968, p. 90. *Ciencia y Técnica como «ideología»*, (trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido), Madrid, Tecnos, 1984.
16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 91.
18. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, 1969. *Dialéctica del Iluminismo* (trad. de H.A. Murcna), Buenos Aires, Sur, 1970.
19. Cfr. Wellmer, A.: *Kritische Theorie der Gesellschaft und Positivismus*, ed. cit., cap. 3.
20. Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., pp. 71 y ss.
21. En los últimos años Habermas ha elaborado los rasgos elementales de una «teoría de la comunicación». Cfr. Habermas, J.: *Toward a Communication Theory of Society*, conferencia en el marco de las Christian Gauss Lectures de la Universidad de Princeton, 1971, manuscrito. (La tercera de las lecciones de esta serie de conferencias, titulada «Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein» está publicada en alemán: R. Wiggershaus [ed.]: *Sprachanalyse und Philosophie*, Francfort, 1975.) Cfr. también Habermas, J.: «Toward a Theory of Communicative Competence», en H.P. Dreizel (ed.): *Recent Sociology*, 2, Nueva York, 1970, pp. 114 y ss.; Habermas, J.: «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en Habermas/Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Francfort, 1971, pp. 101 y ss.; Habermas, J.: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en Apel, K.O. et. al.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, pp. 120 y ss.; Habermas, J.: «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach, (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schütz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, pp. 211 y ss.; por último, cfr. Habermas, J.: «Was heisst Universalpragmatik?», en Apel, K. O. (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, 1976, pp. 174 y ss.; cfr. también los apartados 7 al 11 de esta obra.
22. Cfr. Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, cap. 3; este libro, precisamente, es en su conjunto una elaboración de las ideas centrales aquí expuestas. Cfr. también Habermas, J.: *Toward a Communication Theory of Society*, ed. cit.
23. Cfr. *Ibid.* sobre ello, cfr. además Habermas, J.: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, ed. cit., y Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort, 1970. *La lógica de las ciencias sociales* (trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1988.
24. Winch, P.: *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Francfort, 1966; también Taylor, Ch.: «Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen», en ídem: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Francfort, 1975, pp. 154 y ss.; de entre los numerosos trabajos que se han escrito en los últimos años en el ámbito de la filosofía analítica sobre el contexto del «explicar» y del «comprender», resulta particularmente importante, en mi opinión, el de Wrights, G.H.: *Erklären und Verstehen*, Francfort, 1974.
25. Habermas, en su epílogo a la reedición de *Erkenntnis und Interesse* (ed. cit., pp. 367 y ss.), subraya la diferencia entre la autorreflexión como crítica y la autorreflexión como reconstrucción.
26. Lo más reciente en Habermas, J.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort, 1976. *La Reconstrucción del Materialismo Histórico* (trad. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo), Madrid, Taurus, 1981. Cfr. también Döbert, R.: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Francfort, 1973 y Eder, K.: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Francfort, 1976.