

Reflexiones analíticas y críticas de la propuesta de reconstrucción del materialismo histórico de Habermas

Carlos Merlo

Maestría en Ciencias Sociales
25 años



facultad de ciencias
sociales



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**Maestría en Ciencias Sociales
con mención en Metodología de la Investigación Social**

Tesis de Maestría

*“Reflexiones analíticas y críticas de la propuesta
de reconstrucción del Materialismo Histórico de
Habermas”*

Maestrando: Carlos Alberto Merlo.
Director de tesis: Dr. Raúl A. Rodríguez

Año 2014

Merlo, Carlos

Reflexiones analíticas y críticas de la propuesta de reconstrucción del Materialismo Histórico de Habermas / Carlos Merlo ; dirigido por Raúl A. Rodríguez. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Ciencias Sociales, 2020.

Libro digital, PDF/A - (Maestría en Ciencias Sociales: 25 años / 7)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1575-0

1. Filosofía. 2. Materialismo. I. Rodríguez, Raúl A., dir. II. Título.

CDD 146.3

Diseño de tapas: Área de Comunicación - Facultad de Ciencias Sociales

Diagramación y diseño de interiores: Juan Cruz Oliver

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 2020.

Avenida Enrique Barros s/n° (ex Valparaíso). Ciudad Universitaria. Córdoba, Argentina.

Teléfonos: (351) 4334114 - www.sociales.unc.edu.ar



Autoridades Facultad de Ciencias Sociales

Decana

Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana

Mgter. Jacinta Burijovich

Secretaria Académica

Mgter. Patricia Acevedo

Secretaria de Investigación

Dra. María Liliana Córdoba

Secretaria de Posgrado

Dra. Guadalupe Molina

Secretario de Coordinación

Sr. Alejandro González

Secretario Administrativo

Sr. Miguel Ángel Tomaino

Secretaria de Extensión

Mgter. Alejandra Domínguez

Secretaria de Asuntos Estudiantiles

Lic. Erika Giovana

Prosecretaria de Relaciones Internacionales

Dra. María Teresa Piñero

Directora de Concursos

Mgter. Andrea Milesi

Coordinadora de Graduados/as

Lic. María Fernanda Retamar

Directora de la Licenciatura en Trabajo Social

Mgter. Natalia Becerra

Director de la Licenciatura en Ciencia Política

Mgter. Javier Moreira Slepoy

Director de la Licenciatura en Sociología

Lic. Rubén D. Caro

Colección Tesis | Maestría en Ciencias Sociales | 25 años

La colección que inauguramos recoge un conjunto de tesis seleccionadas que fueron defendidas en los últimos diez años de existencia de la carrera y que, a juicio del Comité Académico, representan una muestra expresiva del abanico de preocupaciones cuya indagación se promueve desde la Maestría.

Las investigaciones abordan un repertorio temático de una riqueza significativa, que pone en diálogo políticas estatales, tanto del Estado nacional como de la provincia de Córdoba y procesos sociales más amplios. Desde el análisis de políticas estatales nacionales y provinciales, hasta la reconstrucción de prácticas y representaciones de distintos sujetos; desde el esfuerzo por producir reconstrucciones conceptuales, hasta el análisis de casos, el conjunto de los trabajos está atravesado por un esfuerzo crítico orientado a comprender aspectos del propio tiempo.

Proponiendo una clave de lectura, creemos que una de las notas distintivas de las producciones es la preocupación por iluminar desigualdades e injusticias persistentes y por caracterizar los arreglos institucionales que las sostienen.

Las tesis son elaboraciones individuales, aunque siempre están enmarcadas en procesos colectivos por los que procede el avance del conocimiento. En este caso, junto a las y los 12 tesistas hubo 15 directoras/es y co-directoras/es y 36 integrantes de tribunales de evaluación, una particular comunidad académica que está en la base de las condiciones de publicación de los trabajos. A todas y todos los participantes va nuestro reconocimiento.

Comité Académico Maestría en Ciencias Sociales

Lic. Alberto Parisí Varas (UNC); Dra. Cristina González (UNC); Dra. Silvia Morón (UNC); Dra. Laura Garcés (UNSJ); Dra. Ana Arias (UBA)

Directora Maestría en Ciencias Sociales

Dra. Nora Britos

«El marxismo se ha presentado, desde su origen como una tentativa de pensar científicamente la historia, es decir, por poner al descubierto las estructuras esenciales de las sociedades y por explicar la razón de ser de éstas y sus leyes de evolución.»

Godelier, 1966: XI

«... la teoría de la evolución social sirve de base a una lectura teleológica de la historia pasada, y proporciona la base normativa-teórica para un análisis históricamente orientado del presente con el interés puesto en el futuro.»

McCarthy, 1995: 314

Agradecimientos

Esta tesis realizada en el marco de la Maestría de las Ciencias Sociales de la Escuela de Trabajo Social, de la Universidad Nacional de Córdoba, resume largas horas de lectura y comprensión reflexiva. La misma no hubiera sido posible sin la ayuda, el acompañamiento y la paciencia de mi director, el doctor Raúl A. Rodríguez, quien me brindó su valioso tiempo para llevar adelante esta investigación y profundizar en las múltiples cuestiones teóricas, históricas y metodológicas que la atraviesan, además de compartir y sugerir material bibliográfico invaluable.

También debo mencionar a compañeros, integrantes de cátedras en las cuales trabajo y que –en el contexto de diálogos y consultas en general informales– contribuyeron a lograr una mejor comprensión de las cuestiones tratadas en esta tesis (relativas a las concepciones de la filosofía y la sociedad de Habermas y Marx) y a las diversas teorías con las que están vinculadas. Todos ellos son docentes de la Escuela de Ciencias de la Información de la Universidad Nacional de Córdoba. Me refiero a Esteban Juárez, Eugenia Roldán, Edgar Rufinetti, Roberto Von Sprecher, Nidia Abatedaga, Ricardo Sarnago, Eduardo Ratti y Pedro Ballester.

Asimismo, agradezco a los profesores Jorge Pascuali, Javier Cristiano, Susana Roitman, Juan Pablo Gonnet, Gabriel Blanco, Alberto "Polo" Parisi, Cecilia Ulla, Daniel Kalpokas, Hilda Disandro y Cristina Donda por compartir desinteresadamente sus conocimientos conmigo, a lo largo de mis años de estudio en la Universidad Nacional de Córdoba.

Finalmente, debo agradecer a mi familia. En primera instancia, a mi padre y mi madre, ya ausentes, que incentivaron en mí, el gusto y la preocupación por el conocimiento, la reflexión y la valoración de la libertad y la justicia como principios fundamentales de la vida. A mi esposa Norma Lidia, que me apoyo en la batalla por terminar esta tesis y revisó y corrigió minuciosamente los borradores parciales. A mi hija, Carolina Magalí, cuya joven vida ha transcurrido entre los libros y las horas de estudio de su padre. A ambas, mi gratitud, por el tiempo que insumieron las lecturas y la escritura inherentes a esta investigación y que, en otras circunstancias, les hubiera pertenecido.

Por último, gracias a los profesores de la Maestría en Ciencias sociales (ETS-UNC) y a sus autoridades, por su contribución a mi formación en la teoría de la sociedad y la filosofía del conocimiento social.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPITULO I: CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO Y FILOSÓFICO	20
I.1: Crítica y apropiación del marxismo	30
CAPÍTULO II: HABERMAS Y LA TRADICIÓN CRÍTICA	51
CAPÍTULO III: LA ESTRATEGIA RECONSTRUCTIVA DE HABERMAS	74
CAPÍTULO IV: CRÍTICA Y RECONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE MARX	80
Iv. 1: De la epistemología idealista al materialismo histórico	81
Iv.2: La crítica del marxismo economicista	94
Iv.3: La revisión de los principales postulados sociológicos del materialismo histórico	99
CAPÍTULO V: CONCEPTOS BÁSICOS DE LA TEORÍA SOCIOEVOLUTIVA HABERMASIANA	109
V.1: Las categorías de «evolución social» y «progreso»: la resemantización habermasiana	110
V.2: Apropiación y resignificación de las teorías de Piaget y Kohlberg	124
V.3: Principios de organización, mecanismos de aprendizaje y cambio social	134
V.4: La síntesis de las categorías sistémicas y socio-fenomenológicas	138
V.5: Universales pragmáticos y la lógica de la interacción social	147
CAPÍTULO VI: LOS ESQUEMAS DE LA LÓGICA Y LA DINÁMICA EVOLUTIVA	152
CAPÍTULO VII: CONSIDERACIONES FINALES	165
BIBLIOGRAFÍA	180

INTRODUCCIÓN

El materialismo histórico es uno de los sistemas conceptuales de mayor influencia en el mundo contemporáneo, además de ser poseedor de una gran amplitud teórica pues abarca temáticas de diversa índole: filosóficas, sociológicas, económico-políticas, antropológicas, ideológicas, lingüísticas, históricas y metahistóricas. Asimismo, postula una explicación de la lógica de la evolución social, sobre el trasfondo de las estructuras sociales conflictivas de las sociedades modernas.

La teoría materialista de la historia conforma un *corpus* teórico que inspiró e inspira diversas investigaciones en el campo social, al igual que la lucha de diferentes grupos sociales por su emancipación y/o liberación en todo el globo terráqueo. Un fenómeno que responde a los supuestos de la articulación inescindible entre teoría y praxis y la pretensión de dar cuenta del cambio sociohistórico.

Las discusiones en el marxismo acerca de las problemáticas teóricas y prácticas (políticas) estuvieron presentes, prácticamente desde sus inicios. Si bien, el momento de inflexión desde el punto de vista político, puede situarse a partir del derrumbe del muro de Berlín y la posterior disolución de la Unión Soviética y el bloque oriental. No obstante, se puede conjeturar que las vicisitudes filosóficas y políticas del marxismo existieron desde su nacimiento, aunque la radicalización de la crítica de sus axiomas y metodología sobrevino sobre todo a partir del incumplimiento de las predicciones respecto del cambio social, la racionalización del orden social industrializado, el totalitarismo y la crisis política y económica de los regímenes del socialismo real.

Una manera posible de analizar la tradición marxista vigente durante gran parte del siglo XX consiste en tomar en cuenta dos formas de autocomprensión, la denominada tradición ortodoxa¹ y el marxismo occidental. Aunque hay que señalar, respecto de la existencia o no de una «ortodoxia marxista», que la tradición marxista nunca alcanzó un carácter monolítico, sobre todo en el período previo a la canonización y codificación estalinista de 1938. Instancia que marca la asunción del Diamat-Histmat, en tanto «lectura oficial», condición en la que alcanzó una pre-

¹Respecto de este concepto se debe alertar sobre su carácter anfibológico. El marxismo ortodoxo en los años 20 se identificaba con la lectura hecha por la II Internacional y la socialdemocracia alemana, realizada en clave económica como crítica del sistema capitalista. Por su parte, en la «primera Escuela de Frankfurt» se critica el marxismo ortodoxo de la socialdemocracia, en el poder de la república de Weimar. Mientras que en los años cincuenta, con el surgimiento de un revisionismo marxista acaecido en Francia, Italia, Yugoslavia y Rumania, y frente a la interpretación dogmática del marxismo por los partidos comunistas, se plantea una disputa en la que se enfrentan un neo marxismo y un marxismo oficial (ortodoxo). A su vez, también se contraponen el revisionismo marxista con el marxismo leninismo.

ponderancia importante como doctrina de los partidos comunistas. De cualquier manera, en Occidente se mantuvo una tradición marxista heterodoxa que reivindicaba la reflexión filosófica como contrapartida al cientismo estalinista.

Si se aborda esta cuestión desde el punto de vista histórico, se debe considerar que en el período de la I Internacional (1864-1876) convivieron de modo polémico, diversas tendencias políticas de izquierda: marxistas, mazzinistas, prudhonianos, blanquistas, el sindicalismo inglés y el anarquismo bakuniano. Ahora bien, a pesar de tener que contender con esas perspectivas «... el marxismo fue la más importante de las ideologías socialistas rivales» (Kolakowski, 1985a: 247-259). Recién con el advenimiento de la II Internacional,² la interpretación científicista y legaliforme de la teoría materialista de la historia logra la hegemonía teórica, en la condición de canon general, aunque no unívoco, puesto que se mantuvo una pluralidad teórica e ideológica que sólo se vio perjudicada significativamente, con el advenimiento de la III Internacional y sobre todo del estalinismo (Aron, 2010: 595-596).

Una cuestión para tener en cuenta es que, en la etapa fundacional del materialismo histórico, Marx no elaboró una exposición sistemática de la misma y fue Engels, en el período 1870-1880 (a partir de obras como el *Anti-Düring* y *Dialéctica de la Naturaleza*) quien llevó a cabo esa tarea. La influencia de los escritos de Engels resultó fundamental en la obra de los teóricos que fueron tomados como representantes de la nueva generación: Antonio Labriola, Franz Mehring, Karl Kautsky y Gueorgui Valentinovich Plejánov, quienes –en gran medida– siguieron sus lineamientos generales. Estos se ocuparon de la sistematización del marxismo, como una teoría del hombre y de la naturaleza que sirviera a los militantes a la manera de una cosmovisión comprensiva y coherente (Anderson, 2015: 11-15), dando lugar a las bases de la posterior codificación estalinista.

Ahora bien, algunos pensadores como Tarcus (2000: 106-110) plantean que, durante más de una centuria, tanto los detractores como los herederos de Marx, adhirieron a una versión del marxismo entendido como una filosofía de la historia en clave materialista, cuyo acento estaba puesto en el progreso basado en el trabajo humano o técnico. En ese marco, las lecturas hegemónicas dentro de la tradición marxista (sobre todo las enunciadas por la socialdemocracia germana de fines del siglo XIX y principios del XX) sustentaban la tesis de que, la crítica de Marx a la

² A lo largo de su existencia, la II Internacional estuvo bajo la hegemonía teórica y política de la socialdemocracia alemana, el movimiento político más numeroso, mejor organizado y dotado doctrinalmente (Kolakowski, 1985b: 17). Aunque a diferencia de su sucesora (la III Internacional) nunca fue dirigida por una institución centralizada como el Comintern (Kolakowski, 1965b: 25).

filosofía de Hegel y a la economía política, daba pie a una concepción de la historia ordenada según una secuencia de fases necesarias, sucesivas y progresivas.

Desde la perspectiva que comparten Tarcus, Lowy³ y Kolakowski entre otros, los caracteres antes enunciados, constituyen los rasgos fundamentales de lo que se denomina «marxismo ortodoxo». Un enfoque teórico imbuido de una fe positivista en el progreso (que además suscribía a una interpretación de la realidad social en términos básicamente económicos y de crítica al capitalismo) y que concluyó por consagrar una interpretación histórico-filosófica, a la cual, el marxismo soviético –por otros caminos– terminó refrendando. Por lo tanto, se puede argumentar que la doctrina marxista, durante la II Internacional (1889-1914) si bien no estaba codificada, ni excluía la discusión teórica o táctica, había sido definida con la suficiente claridad como para ser reconocible como tal.

En esa época, previa a primera guerra mundial, el marxismo parecía estar en lo más alto de su fuerza intelectual, pues era la ideología de un gran movimiento sociopolítico que discutía la teoría en relación con los hechos de la vida política, pero que no tenía los medios para obligar a callar a sus oponentes. Entre sus principales defensores se encuentran Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Plejanov, Bernstein, Adler, Jaurés y Labriola (Kolakowski, 1985b: 10).

Entre esa pléyade de pensadores se destaca particularmente la figura de Karl Kautsky (1854-1938) que domina el panorama teórico de la II Internacional, en la condición de principal artífice y –por así decirlo– encarnación de la ortodoxia marxista. A partir de su influencia se aceptó en general, un modelo de socialismo científico, bajo rasgos evolucionistas, deterministas y cientificistas (Kolakowski, 1985b: 37-38). Su influencia sobre el marxismo de su época se podría deber al peso de su amistad con Marx y Engels y a su capacidad como polemista en el marco de diversos debates, lo cual le permitió posicionarse como uno de los principales teóricos de la II Internacional. Hasta el inicio de la I guerra mundial fue considerado como una de las máximas autoridades teóricas de la tradición marxista. Kautsky generó un estereotipo que predominó –sobre todo en la Europa central y oriental– en el terreno del marxismo teórico (Kolakowski, 1985b: 37). Él mismo se consideraba un marxista ortodoxo y fue –de hecho– el ejecutor testamentario de Engels (Aron, 2010: 595).

³ Según entiende Löwy, este estilo de razonamiento de carácter teleológico y eurocéntrico operó como plataforma para «... la llamada doctrina marxista ortodoxa de la Segunda Internacional... concepción determinista del socialismo... resultado inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas...» (Lowy, "Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx", www.fundanin.org/lowy4.htm).

Tras la revolución rusa de 1917, la conformación de la III Internacional y la consolidación del poder soviético, la mayoría de las organizaciones marxistas maximalistas declararon su fidelidad al leninismo y se encolumnaron detrás de sus banderas. Después de la década de los años 20, en la que funcionó como un foro de discusión entre las distintas líneas comunistas, la III Internacional se transformó en una herramienta subordinada a la política exterior soviética y a la suprema autoridad de Stalin. De esta manera se produjo una cristalización del marxismo convertido en la ideología canónica y oficial del estado socialista totalitario (Kolakovski, 1985c: 86; 112-113).

De modo paralelo a la irrupción de la ortodoxia marxista científicista,⁴ en el Oeste de Europa florecieron diversas manifestaciones de lo que se denominó marxismo occidental o neomarxismo (Anderson (2007: 12-13). Mientras en el Este se consolidaba paulatinamente el estalinismo, en Estados Unidos y el Reino Unido no se producían perturbaciones revolucionarias y en sociedades como Alemania e Italia, con poderosos movimientos proletarios, se experimentaron sendas derrotas revolucionarias. Estos fracasos influyeron a favor del desplazamiento del discurso marxista, desde los sindicatos y partidos políticos a las instituciones de investigación social y los departamentos universitarios. Un ejemplo paradigmático fue el del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Este cambio en el enfoque intelectual obedeció a un camino inverso al recorrido por Marx, que comenzó con estudios en filosofía, para de allí pasar a la política y la economía.

En el marxismo occidental, las investigaciones económicas sobre el capitalismo y la política acerca del estado burgués y la discusión estratégica sobre las vías hacia el socialismo fueron virtualmente abandonadas y suplantadas por un discurso filosófico, enfocado sobre cuestiones del método, lo que supuso el reemplazo de las problemáticas sustantivas por otras de naturaleza epistemológica (Anderson, 2007: 12-14). Esta rama del marxismo intentó –de modo similar a lo que planteaba Horkheimer para la tradición frankfurtiana– recuperar la agudeza filosófica del materialismo marxista, debilitado por la herencia de la II Internacional (Anderson, 2007: 6).

En ese marco, se puede considerar a Habermas como un integrante de la heterodoxa tradición del marxismo occidental, por sus inquietudes filosóficas y

⁴ Por su parte, McCarthy (1995: 284) define al «marxismo ortodoxo» como una concepción en la que han predominado diferentes versiones economicistas, según las cuales, los procesos de los subsistemas superiores (político y cultural) dependen causal o estructuralmente de los subsistemas inferiores, en última instancia, el subsistema económico.

epistemológicas (antes que económicas y políticas) y por tratar de modernizar al marxismo. A su vez, la pertenencia de Habermas a Escuela crítica frankfurtiana se pone de manifiesto por la presencia en su producción teórica, de una forma de autorreflexión teórica, que es inmanente tanto a la tradición ilustrada como al marxismo en sus orígenes.

La presencia de Marx en Habermas, mediada por las relecturas humanistas del marxismo que encarnan Lukács y Korsch, se une a las contribuciones teóricas de Weber y Freud, cuyo ascendiente se percibe también a través de los aportes y reflexiones del propio Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse. A la influencia de esta mixtura de propuestas se suman otras, producto de fecundas discusiones entabladas por Habermas con la hermenéutica filosófica de Gadamer, el racionalismo falsacionista popperiano, el pragmatismo de Peirce y toda una amplia gama de teorías científicas como la psicología genética, la pragmática de los actos de habla, la teoría de los sistemas de Luhmann y la sintaxis universal de Chomsky.

El pensamiento de Habermas se nutre de todas esas influencias, que alimentan una concepción teórico-práctica que se va modificando y construyendo, al mismo tiempo que mantiene como norte la actualización del proyecto de la *Aufklärung*. Todo esto en el marco de una filosofía social que se articula conforme al espíritu de la crítica de la sociedad de la segunda mitad del siglo XX. Tal empresa supuso el enriquecimiento y la renovación del aparato teórico y metodológico marxista, mediante la incorporación de conceptos provenientes de nuevas teorías científicas. Asimismo, este objetivo implicó también un ajuste de cuentas con la versión del materialismo histórico oficializada por el estalinismo, desde antes del inicio de la segunda guerra mundial.

Ciertamente, el materialismo histórico que durante el siglo XX sufrió la influencia del *dictum* del Diamat-Histmat, exteriorizó con el advenimiento de esa ortodoxia, un grave debilitamiento filosófico. Es frente a dicha teoría, ontologizada y legaliforme que emerge la propuesta de Habermas, la cual adopta la forma de un sistemático esfuerzo teórico por resolver cuestiones presentes, sobre todo, en las versiones economicistas y deterministas del marxismo.

Se puede afirmar que Habermas hace una hermenéutica del Marx ya reinterpretado por el marxismo ortodoxo, pues: «Su Marx es el Marx institucionalizado y el marxismo, el materialismo histórico» (Heller, 1984: 287). Aunque su lectura crítica está vinculada al espíritu de la corriente marxista occidental y a un punto de vista externo al marxismo, ligado a la idea de esfera pública (*Öffentlichkeit*), que consti-

tuye un verdadero núcleo duro que se vincula con sus desarrollos teóricos posteriores realizados sobre la racionalidad comunicativa.

Nuestra investigación se enfoca en la propuesta teórico-evolutiva desarrollada por Habermas, fundamentalmente en la primera mitad de la década del setenta, que tiene su momento de síntesis en la *Reconstrucción del materialismo histórico* (RMH) –texto publicado por primera vez en 1976–, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* y en otros trabajos previos. En dicha reinterpretación Habermas plantea la reformulación y modernización de la teoría materialista de la historia bajo la forma de una teoría del desarrollo sociohistórico, adecuada a las nuevas realidades sociales e históricas.

Se puede plantear que entre el materialismo histórico y la reconstruida versión habermasiana existe una relación de continuidad. No obstante, hay aspectos en los que se plasman rupturas, tanto teóricas como de naturaleza política, las que se recortan sobre el trasfondo de las transformaciones socioculturales y cognoscitivas operadas en el siglo XX. Ahora bien, existe un punto de quiebre substancial entre el materialismo histórico y la «reconstrucción» habermasiana, ligado al hecho de que Habermas no toma al marxismo como una teoría de la revolución sociopolítica, sino más bien como una teoría de la evolución social. Es en consonancia con esa transformación que modifica al materialismo histórico, rearticulando su estructura teórica mediante la incorporación de categorías que permitan explicar adecuadamente el cambio social, las etapas sociohistóricas y las tendencias socio-evolutivas.

Como parte de la reconstrucción del materialismo histórico, Habermas también expone una crítica de la proto-epistemología marxista, enmarcándola en el proceso de la crisis de la teoría del conocimiento acaecida en la modernidad, la cual, argumenta, deriva en la transformación de la teoría del conocimiento en teoría de la ciencia y en la absolutización de una concepción de ciencia, definida conforme a criterios metodológicos de corte positivista. Un fenómeno que influyó en favor del surgimiento de un marxismo científicista.

En su trabajo de reestructuración, Habermas se apropia de conceptos excluidos por el marxismo ortodoxo y cuya validez era negada debido a su origen «burgués». Básicamente incorpora aportes de los modelos psicológico y moral-evolutivo de Piaget y Kohlberg, la teoría de los universales pragmáticos y la acción comunicativa, la teoría de los sistemas sociales de Luhmann y la teoría fenomenológica del mundo de vida.

Así mismo, en la reconstrucción habermasiana se forja otro importante cambio, que consiste en la renuncia a utilizar la lógica del capital como llave para comprender la evolución social. Tesis que Marx (1997c: 55-6) postula cuando afirma que la comprensión de la economía burguesa suministra la clave para descifrar la lógica de las economías precapitalistas, de modo análogo a la relación existente entre el conocimiento de la anatomía del hombre y la del mono. Frente a ese supuesto, Habermas (1986: 38) hace valer un giro analítico, de acuerdo con el cual, la lógica de funcionamiento de la organización socioeconómica capitalista no puede extrapolarse sin más, para explicar otras formas de organización sociohistóricas.

Esta metamorfosis conceptual está vinculada con la modificación del rol de la esfera económica en relación con otras dimensiones de la sociedad, en particular respecto del subsistema estatal, que bajo el capitalismo librecambista jugaba (en general) el rol de gendarme y guardián de un mercado despolitizado. Mientras que ya avanzado el siglo XX, pasa a operar como ente regulador de las relaciones de producción e intercambio (Habermas, 1986: 42). La universalidad y la fecundidad del conocimiento del capitalismo de mercado, como plataforma para el análisis de otras formas de organización social, tiene sus límites. Esto se debe a que en las formaciones sociales precapitalistas y en el capitalismo posliberal, el mercado libre ya no cumple el rol de núcleo institucional, que sí tiene en las sociedades del capitalismo librecambista (Habermas, 1999b: 43-55).

Así mismo, en la reconstrucción desarrollada por Habermas también se tematiza la compleja relación que liga al marxismo con las filosofías de la historia de Kant y Hegel. Metarrelatos con los que mantiene una relación de ruptura y a la vez, de continuidad. Por un lado, la teoría materialista de la historia constituye el abandono del enfoque idealista, a partir de la inversión del vínculo entre lo económico y las dimensiones política y cultural. Mientras que por el otro configura una continuación heterodoxa de la tradición histórico-filosófica moderna, por el uso que hace de categorías cuasitrascendentales, la teleología y la noción de progreso.

La teoría materialista de la historia y los sistemas histórico-filosóficos de Kant y, sobre todo, el hegeliano, comparten los postulados de progreso y proceso histórico entendidos como fruto de la acción autoconstitutiva de un macrosujeto. Concepto rector de fundamental importancia en esos relatos metahistóricos, articulados bajo perspectivas teleológicas.

En lo que refiere a las diferencias que separan al materialismo histórico de las filosofías idealistas de la historia que hemos mencionado, la teoría de Marx su-

pone un quiebre de tipo ontológico, dado que el sujeto de la historia pasa a ser concebido en clave materialista-naturalista. Congruentemente con esto, ese papel es ocupado por el género humano, bajo la premisa de que la especie humana se autoconstituye, básicamente a partir del trabajo social, en una relación dialéctica con la naturaleza externa.

Los postulados acerca del progreso y de un macro-agente histórico, presentes en los textos del joven Marx y –posteriormente– sobre todo en el marxismo soviético, constituyen el punto de partida de una lectura holista, economicista y fatalista que desemboca en la transformación del marxismo en una metafísica del proceso histórico.

Frente al marxismo concebido como un relato histórico-filosófico o una ciencia positiva, Habermas plantea la recuperación del materialismo histórico como un objetivo posible, pues asume que es una teoría que conserva potencial explicativo. Aunque parece pensar que para que pueda recuperar su vigencia, debe librarse de los rasgos heredados de la tradición histórico-filosófica, el economicismo y los supuestos socio-ontológicos holistas.⁵ Además de otras premisas como la concepción acotada de la condición antropológica del hombre –entendido básicamente a través de su actividad como sujeto trabajador– y la subvaloración analítica de la interacción como factor del cambio social, dimensión a la que se le niega que posea desarrollo autónomo y una lógica propia.

En el marco de su proyectada reconstrucción del materialismo histórico, el análisis crítico habermasiano se dirige básicamente contra el relato del Diamat-Histmat, al mismo tiempo que busca determinar las raíces de esa interpretación científica en las obras del propio Marx y de Engels.

En su argumentación, Habermas (1990: 55 y 1986: 131-132) plantea que, incluso en su génesis, el materialismo histórico se encontraba inmerso en una veda autocomprensión positivista, predominante hasta pasada la mitad del siglo XX,

⁵ Planteando una tradicional dicotomía, se puede caracterizar al holismo a partir de su oposición respecto del individualismo metodológico. Mientras el individualismo supone que para explicar los fenómenos macrosociales, se los debe reducir a las acciones de los individuos (Hollis, 1998: XI) o a los estados mentales de los sujetos (Gordon, 1995: 698-699), desde el holismo, globalismo o colectivismo metodológico se sostiene que el todo es más que la suma de sus partes y que los atributos y acciones de los individuos, son producto o efecto de las totalidades de las que son parte. Para el holismo metodológico son las estructuras o los sistemas, los que determinan la acción, el pensamiento y las percepciones de los individuos (Hollis, 1998: XI). Sus categorías: nación, sociedad, clase, hecho social, conciencia colectiva, modo de producción y cultura, etc., trascienden a sus miembros determinándolos, al mismo tiempo que poseen propiedades que no pueden reducirse a sus integrantes (Bunge, 1980: 185). Ejemplos paradigmáticos de enfoques holistas son los sistemas teóricos de Hegel, Marx, Durkheim y Kroeber. Por contrapartida, entre los individualistas metodológicos se destacan, Weber, J. Stuart Mill, Popper y Schumpeter (Gordon, 1995: 688-699) además de Elster y Boudon.

bajo la preponderante autoridad de Engels y Stalin (Habermas, 1986: 131-132). Tal lectura de la teoría marxista como una ciencia cuasinatural contribuyó al debilitamiento de su potencial como pensamiento crítico y autocrítico y facilitó su posterior cosificación doctrinaria.

Como principio articulador de su empresa reconstructiva, Habermas persevera en la defensa del marxismo entendido como una teoría de la evolución social, a pesar de que, en la década del 70, dicha perspectiva debía contender con un ambiente intelectual fuertemente hostil. Además, mantiene el presupuesto iluminista de progreso, con profusos antecedentes filosóficos y científicos, que se vincula internamente con la categoría de evolución social.

Por otro lado, la tematización habermasiana de la teoría marxiana de la historia apunta básicamente a tres cuestiones primordiales:

- La noción de trabajo social como rasgo antropológico.
- La caracterización de la historia del género humano como decurso socioevolutivo, que responde a la autoformación de un macrosujeto motorizado por el desarrollo de las fuerzas productivas.
- Las aporías que surgen al tratar de aplicar el modelo materialista histórico a diversas situaciones y cuestiones histórico-empíricas y de dinámica evolutiva.

La problematización y resolución de esas cuestiones son parte de la estrategia de Habermas para reconstruir el materialismo histórico y superar las interpretaciones economicistas.

Las transformaciones socioculturales acaecidas en el siglo XX y en los primeros lustros del XXI, renuevan la necesidad de adecuar las teorías críticas de la sociedad para afrontar los nuevos desafíos fácticos, rubricados por la crisis social, económica, ecológica y epistémica. Es por ello, que se requiere la modernización de los sistemas conceptuales críticos, a partir del replanteo de las nociones de racionalidad, democracia y emancipación social, cuya legitimidad ha sido erosionada por el embate de la crítica deconstructiva.

El proyecto encarado por Habermas para adecuar teóricamente al marxismo a las nuevas realidades socioculturales supone repensar la tradición que proviene de Marx, apelando –fundamentalmente– a principios teórico-comunicativos, cuya importancia pasa a ser decisiva a partir de la década del 80, en la cual, el pensamiento habermasiano se transforma en una teoría de la acción comunicativa.

Respecto del marco teórico que opera como trasfondo analítico de este trabajo, este se nutre del marco teórico-categorial provisto por la tradición de la teoría

crítica de la sociedad, en la cual se conectan las dimensiones sociocultural e histórica. También se toma en cuenta la consideración práctica de que el orden que rige en las sociedades está permeado por la injusticia socioeconómica y cultural, situación que –consideramos– es susceptible de ser remediado.

Las diversas teorías críticas que integran lo que se pueden denominar como programa de investigación filosófico de la tradición crítica, comparten el objetivo de contribuir a la emancipación humana de las relaciones sociales basadas en la dominación y la explotación. Conceptos tales que deben considerarse a la luz de las transformaciones sociales y los cambios en las teorías que los utilizan.

Ahora bien, más allá de las diferencias conceptuales entre las propuestas de los distintos pensadores de la tradición crítica, que va de Marx y Freud a Habermas y Honneth, consideramos que lo que los une es la convicción de que el orden social puede llegar a ser estructurado racionalmente para dar lugar a una vida social que haga lugar a la autonomía individual y colectiva. Objetivo que está ligado a la crítica de las patologías sociales, las cuales aparecen como emergentes de las formas de racionalización modernas: instrumental, burocrática, sistémica.

Como plantea Honneth respecto de la tradición crítica de la sociedad:

... La Teoría Crítica insiste de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración (...) el trasfondo de los diversos proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación que ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica. Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón, la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual; contra la tendencia a reducir la crítica de la sociedad a un proyecto de posicionamiento normativo, situacional o local, habría que hacer comprensible la relación en que se encuentra con las pretensiones

de una razón que se ha ido formando en la historia (Honneth, 2009: 29).

En *La reconstrucción del materialismo histórico* y en sintonía con el espíritu de las primeras etapas de la Escuela de Frankfurt, en las que la ciencia se vinculaba a con la filosofía, Habermas reivindica el rol de esta disciplina, en la condición de un enfoque que permite articular los aportes de las distintas teorías científicas.

De acuerdo con ese principio programático, respecto de la filosofía, Habermas: a) sostiene que es la guardiana de un anhelo teórico hacia la unidad y la generalización, b) le atribuye la obligación de argumentar a favor de la universalidad de la razón y de impedir la homologación entre la crítica (injusta) al pensamiento racional y la crítica (legítima) al eurocentrismo y el imperialismo y, c) considera que su principal misión radica en proclamar la fuerza y la necesidad de la autorreflexión en contra del objetivismo, que entiende a las ideas e instituciones como autónomas respecto de sus contextos de surgimiento y aplicación (Habermas, 1986: 52-53).

En sintonía con esas premisas, Habermas intenta proseguir con la empresa que la Teoría crítica frankfurtiana sostuvo hasta la década del cuarenta, aunque con un nuevo espíritu renovador. Reclama que la Teoría Crítica pueda garantizar sus fundamentos normativos, incorporando como propias a las experiencias aportadas por pensadores como Kant, Hegel, Marx, Weber, H. G. Mead, Peirce y Dilthey. Acoplándolas en una teoría de la racionalidad, que no sea víctima del historicismo o la sociología del conocimiento y que no se oponga, en términos abstractos, a la historia y a los contextos concretos de la vida social. (Burrello, 2013: 26)

Estas cláusulas programáticas opera en toda la obra habermasiana y en particular en la reconstrucción que desarrolla del materialismo marxista, al que nuestro autor revisa conforme a una revitalización de la reflexión filosófica, adormecida bajo el marxismo dogmático y reanimada en la tradición del marxismo occidental, rama de la cual se puede considerar integrante a Habermas.

CAPITULO I: CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO Y FILOSÓFICO

La reconstrucción de la teoría materialista de la historia proyectada por Habermas se objetiva básicamente en dos obras de la década del setenta: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (PLCT) y *La reconstrucción del materialismo histórico* (RMH). Aunque, podemos rastrear su preocupación acerca de cuestiones relacionadas con la tradición marxista, en diversos escritos publicados en el período situado entre los inicios de la década del sesenta y mediados de los años setenta.⁶

Las temáticas que Habermas desmenuza, que van desde el campo de la epistemología a la sociología, la filosofía política y la teoría de la comunicación, aparecen ligadas tanto a problemas que atravesaban a la sociedad europeo-occidental en general y a Alemania en particular.

El periplo teórico desarrollado por Habermas tiene el trasfondo histórico-político,⁷ propio de una sociedad signada por la experiencia del totalitarismo nazi, el holocausto, el racismo, la derrota militar a manos de los aliados y la posterior ocupación militar de los aliados, todo lo cual dio paso a una reorganización material y política que se efectuó bajo un nuevo régimen avalado por los aliados occidentales. A su vez supone un contexto filosófico marcado por ese mismo contexto sociopolítico y por la renovación de las tradiciones del pensamiento de preguerra, en el marco de la guerra fría.

Tras la victoria de los aliados sobre el Eje (Berlín, Roma, Tokio) en la Segunda Guerra Mundial, la partición de Europa en dos bloques liderados por Estados Unidos y la Unión Soviética, se vio reflejada de modo dramático en Alemania, que fue dividida en dos naciones. Estos hechos respondían a una lógica global bipolar conforme a la cual, las superpotencias dictaban en sus áreas de influencia, como debían desarrollarse la política, la ideología, la economía y las cuestiones militares (Schulze, 2011: 242).

A partir de 1945, el sector oeste del país y una parte de Berlín quedaron bajo la ocupación de las fuerzas militares estadounidenses, francesas y británicas, mientras que la zona oriental de Alemania y el otro sector de Berlín fueron sometidos al control de los soviéticos. En 1949, Alemania se transforma en dos naciones con dis-

⁶ *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963), *Ciencia y técnica como ideología. Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968), *Conocimiento e interés. Erkenntnis und Interesse* (1968) y *La lógica de las ciencias sociales. Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967). Los años señalados son los de la primera edición en alemán.

⁷ Dicho contexto supone que los cambios operados en la política germano-occidental y en la cultura intelectual de la época, deben analizarse conforme al principio de que las esferas política, económica y cultural están conectadas y se intersecan.

tinto régimen político y económico: la República Federal (Alemania Occidental) con capital en Bonn y la República Democrática (Alemania Oriental), cuyo centro político se ubicó en el sector de Berlín bajo control de las fuerzas soviéticas (Laqueur, 1994: 35). En este período se inicia una reconstrucción material y espiritual que se asienta sobre un proceso de desnazificación de la cultura, la política y el estado.

Posteriormente y con la guerra fría en pleno apogeo, Alemania Federal se incorpora a la Comunidad Económica Europea (1948) con lo que se inicia una vigorosa recuperación económica, denominada «el milagro alemán». El 5 de mayo de 1955 se produce el ingreso de Alemania Occidental a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (Schulze, 2011: 246-247). Mientras que la Alemania del Este, bajo un régimen sociopolítico comunista y de partido único, pasa a formar parte del Pacto de Varsovia.

El trasfondo económico-político de Alemania Federal y de la Europa de posguerra, lo constituyó la guerra fría, confrontación que opuso a los bloques occidental y oriental. Bajo ese contexto de lucha latente –espiritual y cultural– la sociedad germano occidental adoptó una vida política formalmente democrática, bajo el control, fundamentalmente de dos partidos: la democracia cristiana (CDU) que gobernó el país desde 1949 hasta 1966 y la socialdemocracia⁸ (SDP), partidos a los que acompañó el pequeño partido liberal-democrático.

El nuevo régimen político puede caracterizarse como una democracia de tipo parlamentario, con un gobierno federal responsable ante parlamento (*Bundestag*) elegido por los ciudadanos a través del sufragio universal. Constituye la antítesis del estado totalitario nazi, pues es ante todo un estado de derecho que garantiza los valores despreciados por el régimen hitleriano: reconocimiento de la dignidad

⁸ La socialdemocracia alemana, con una larga tradición teórica marxista y de participación en las luchas sociales, decidió modificar sus principios económicos y políticos a partir del congreso partidario realizado en *Bad-Godesberg*, en el año 1959. A partir de entonces, dejó de lado principios programáticos como las nacionalizaciones, la planificación económica, la reforma agraria y la congestión. También abandonó el principio de la lucha de clases y el postulado de que constituía un partido de la clase obrera. En adelante se presentaron como un partido de todo el pueblo (Berstein, 2013: 205-206). En un viraje algo paradójico, similar al giro copernicano, en ese congreso los socialdemócratas, liderados políticamente por Willy Brandt y con la guía teórica de Helmut Schmidt, renuncian a la fundamentación de su programa político sobre una filosofía de la historia y adoptan la estrategia popperiana del ensayo y error. Esto se justifica puesto que la sociedad alemana ha mutado, convirtiendo a la clase media en el grupo social más numeroso. Además, la ley fundamental de Alemania del Oeste (que define al sistema como un Estado social de Derecho) le permite conciliar al socialismo con la democracia liberal. En esta nueva perspectiva, el sentido de comunidad política pasa a primar –a diferencia de lo que sucedía en la república de Weimar– sobre los intereses de los distintos sectores sociales (Pinto, 2003: 199).

Recién en 1972, los socialdemócratas decidieron aplicar recetas de corte más radicales, bajo la presión de huelgas prolongadas, la decepción de las juventudes socialistas y el surgimiento de un izquierdismo radical (que en parte giró hacia el terrorismo). Es entonces que hacen votar una ley que determina la participación de los trabajadores en las ganancias empresarias. De todos modos, en general, no se alteraron los rasgos liberales del sistema, caracterizado por la intervención estatal moderada (Berstein, 2013: 205-206).

de los individuos, rechazo de la discriminación por ascendencia, raza y religión y, respeto de las libertades fundamentales (Berstein, 2013: 165).

Para garantizar la democracia y evitar los errores del régimen de Weimar, se excluyó por ley a los partidos antisistema (nacionalsocialismo y comunismo) decisión avalada por una norma electoral denominada: umbral de exclusión. Esta prohibía la representación de aquellos partidos que no alcanzaran un mínimo de 5% de votos en las elecciones nacionales. El objetivo de esa medida era poner un freno a la fragmentación del sistema de partidos y desalentar el resurgimiento y la permanencia de grupos radicales, en particular neonazis. De esta manera, la nueva democracia sólo dejó lugar a los grandes partidos que estuvieran abiertamente comprometidos con el nuevo orden político (Pinto, 2003: 197-198).

En Alemania Occidental, desde comienzos de la instauración democrática hasta 1963, gobernó el partido demócrata cristiano (CDU) dirigido por el canciller Konrad Adenauer. Bajo su liderazgo paternalista, se llevó a cabo una exitosa reconstrucción económica, sustentada –entre otros factores– por la ayuda económica propiciada por el plan Marshall,⁹ programa concebido e implementado en 1947 por el gobierno estadounidense y que comenzó a aplicarse en 1948.

La democracia de la república federal alcanzó un alto grado de estabilidad interna en la década del 1950, atribuible tanto al milagro económico como al desarrollo de una política social, sustentada en una serie de leyes¹⁰ que conformaron la plataforma de despegue de un estado benefactor. Base de sustentación de la creencia de que la economía podía crecer ilimitadamente y financiar las políticas sociales elaboradas por el estado. Este fue un período libre del fanatismo y las crisis propias de la república de Weimar, reemplazados por un ambiente bien definido por el lema enarbolado por Adenauer: «bienestar para todos y nada de experimen-

⁹ Tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos decidió aprobar en 1947 el denominado «European Recovery Program», conocido como el Plan Marshall, en honor al secretario de Estado norteamericano que lo anunció, el general George Marshall. Consistía en una serie de medidas económicas cuya finalidad era evitar la ruina de Europa occidental y frenar el avance del comunismo. En lo que atañe a la recién formada República Federal Alemana, está recibió unos 1.178 millones de euros. De modo tal que fue el país que más dinero recibió de Estados Unidos, después de Francia y Gran Bretaña.

Gracias al Plan Marshall y a las audaces políticas económicas del canciller Ludwig Erhard Alemania occidental inició un impresionante despegue económico, conocido como «milagro alemán», con crecimientos del Producto Interior Bruto del 8% durante la década de 1950 y caídas del desempleo del 11% en 1950 al 1,3% en 1960. <http://www.abc.es/20120805/economia/abci-alemania-rescata-da-muro-berlin-201208031402.html>

¹⁰ La ley de pensiones de guerra (1950) que brindó ayuda a tres millones de damnificados por el conflicto; la ley de equiparación de cargas (1952) cuyo fin era indemnizar a lo que habían tenido pérdidas patrimoniales por la guerra, por desalojo o expropiación; la ley de personas desplazadas y las leyes de pensiones, de pago de sueldo en caso de enfermedad y de subsidio para proteger a los hijos de familias económicamente débiles (Schulze, 2011: 251).

tos» (Schulze, 2011: 250-251). En el período pos-Adenauer, asume el gobierno Ludwig Erhard (de 1963 hasta 1966) también cristianodemócrata, quien previamente había sido integrante del gobierno de Adenauer, en condición de ministro de economía (Laqueur, 1994: 93-94).

A finales de la década de los 60 se produjeron una serie de remezones de carácter económico y político. El exitoso modelo «milagro» económico de crecimiento (*Wirtschaftswunder*) comenzó a presentar algunas fallas. La tasa de desempleo alcanzó niveles relativamente altos y se amortiguó el ritmo de crecimiento. Por su parte, en el período de 1966 a 1969, bajo la recesión producto de la crisis económica se pactó una alianza entre los cristianodemócratas y los socialdemócratas, la cual derivó en la elección de Kurt Kiesinger (CDU) como canciller y Willy Brandt (SPD) como vicecanciller y ministro de relaciones exteriores. Dicha coalición mantuvo sus lazos de cooperación con Occidente, aunque paralelamente comenzó a establecer relaciones diplomáticas con los países comunistas del Este.¹¹

Bajo el mandato de Kiesinger y Brandt, la sociedad alemana occidental también debió afrontar perturbaciones en el ámbito sociopolítico. Por un lado, el auge –aunque efímero– de un movimiento de extrema derecha: el partido Nacional Democrático (NDP) que, de un modo relativamente acelerado, cobró un llamativo ímpetu electoral. Por otro, la movilización y agitación de estudiantes izquierdistas, que inundaron las calles de las principales ciudades alemanas, confrontando –en ocasiones– violentamente con la policía.

La rebelión de los estudiantes alemanes, a diferencia del movimiento de los estudiantes franceses, no logró finalmente trascender –a pesar de la publicidad que mereció y de las manifestaciones y peleas callejeras con la policía– el ámbito de las universidades. Sus ataques estaban dirigidos contra el neocapitalismo o capitalismo tardío y en el plano de las ideas, confrontaban sobre todo con el pensamiento liberal antes que con los conservadores e incluso los fascistas. Ciertamente, la revuelta de los estudiantes tenía motivos, que más allá de sus peticiones políticas radicales, estaban ligados al descontento cultural (Laqueur, 1994: 343-344).

El movimiento estudiantil universitario tenía pretensiones revolucionarias. Respondía a un elitismo antiliberal y aunque influido por el pensamiento marxista

¹¹ Durante los años siguientes, el gobierno alemán impulsó la llamada Ostpolitik (política del Este), por la cual, estableció relaciones diplomáticas con los estados de Europa Oriental –bajo la órbita soviética– y con Yugoslavia. También intentó mejorar las relaciones con la República Democrática Alemana, lo cual permitió que en 1973, que los dos estados alemanes entraran en la Naciones Unidas.

y neomarxista, se caracterizaba por tener un talante romántico de protesta contra las convenciones sociales. Esto se sumaba a un pesimismo cultural que se combinaba con una renovada conciencia social y de rebelión contra los padres, aunque también se inspiraba en otras luchas juveniles como la de los universitarios estadounidenses contra la guerra de Vietnam (Laqueur, 1994: 273).

Según la lectura de Habermas,¹² la lucha estudiantil iba dirigida contra la opinión pública despolitizada, contra los aparatos que sujetaban la conciencia de la población a problemas personalizados y, sobre todo, contra las grandes empresas propietarias de medios masivos de comunicación, que sólo fomentaban la formación de lectores acríticos (Mansilla, 1979: 179).

En 1969, el SPD abandona la coalición que lo unía a la CDU y forma una alianza gubernamental con los liberales del FDP. Entonces es elegido canciller el socialdemócrata Willy Brandt. En 1974, Brandt dimite y lo sucede Helmut Schmidt, en el gobierno hasta el año 1982 (Berstein, 2013: 226).

Por su parte, durante el período de la reorganización de Alemania Occidental bajo el régimen democrático liberal y federal, se produjo en el ámbito de la cultura intelectual un parsimonioso y lento (sobre todo en los primeros años) renacimiento del espíritu. Si bien se procedió a juzgar y condenar a los principales jefes nazis, muchos colaboradores del régimen vencido quedan enquistados en los aparatos del estado. En los primeros tiempos de la ocupación, los aliados obligados por la necesidad de mantener el funcionamiento de la administración utilizaron a especialistas y técnicos administrativos que habían servido bajo el nazismo (Laqueur, 1994: 47). A esto se sumó la ausencia de una crítica –y autocrítica– radical respecto del pasado, algo que recién va a plantearse con la revuelta de los estudiantes en el 68.

Los primeros años de la posguerra constituyen una etapa marcada por la rehabilitación y el restablecimiento de los partidos políticos, la erradicación del sistema estatal y educativo de funcionarios e intelectuales ligados al nazismo y el surgimiento de revistas político-culturales. Es un período en el que se vislumbra un gran deseo de cultura en las universidades, museos y teatros. Ahora bien, esa etapa fue sucedida por la «era de Adenauer», en la que el país se centró en la reconstrucción económica, el masivo deseo de tranquilidad y el espíritu cultural provinciano (Habermas, 1991: 34).

¹² *Sechs Thesen über taktik, Ziele und situationanalysen der oppositionellen Jugend*, 1968.

Paralelamente a los inicios de la reconstrucción material, se llevó a cabo un proceso de desnazificación en las distintas áreas del estado y la cultura –más allá de los juicios de Núremberg– que resultó en cierta medida abortado, debido al surgimiento del nuevo enemigo comunista. En las universidades, la depuración de simpatizantes y colaboradores de los nazis no fue muy efectiva, aunque alcanzó a pensadores del calibre de Carl Schmitt¹³ y Martin Heidegger,¹⁴ cuya influencia en la Alemania de entreguerras –y a pesar de todo– en la segunda posguerra fue considerable.

De todas maneras, en general, la situación de la academia alemana en esa fase de reconstrucción no puede considerarse como muy alentadora. Lo demuestra el hecho de que, al reiniciarse las actividades de las cátedras de sociología, de ocho, solo tres estaban ocupadas por emigrados y el resto por profesores que habían llevado una vida académica normal bajo el nacionalsocialismo (Wiggershaus, 2010: 559-561).

El renacimiento del pensamiento filosófico no fue algo instantáneo, sino lento y gradual en los primeros años de la posguerra. La imagen de muchos de los prin-

¹³ Dos de los más destacados intelectuales del período de entreguerras, Carl Schmitt y Martin Heidegger, surgieron de un entorno campesino y católico. No fueron integrantes de la burguesía ilustrada, a la que por otro lado nunca quisieron integrar, pues consideraban que el cosmopolitismo de ese estamento social entraba en conflicto con lo que ellos pensaban, era la cultura germánica. Ambos eran defensores de la historicidad del pensamiento y la filosofía del Ser, además de compartir la ideología *völkisch* populista (Pinto, 2003: 11). Esa visión y disposición respecto al mundo, afectó a toda una generación de intelectuales germánicos y que se desarrolló en un contexto económico-político, conformado por los acontecimientos como la derrota alemana en la I gran guerra, la revolución bolchevique (que asustó profundamente a los conservadores), el tratado de Versalles, las amputaciones territoriales y el desmembramiento parcial del Reich, la ocupación momentánea –por los franceses– del territorio del Ruhr y la gran depresión del 29. Por su parte, el contexto discursivo lo constituyen producciones culturales centradas en problemáticas como la era de las masas, la enfermedad de las civilizaciones, la fascinación por la muerte, la guerra y la antipatía por la civilización técnica. El humor ideológico *völkisch* –que constituye al trasfondo de posguerra– plantea como problemas de la cultura alemana, el desarraigo respecto de la tierra natal, el pueblo y la naturaleza, productos del intelectualismo y el racionalismo. Se interpela acerca de cuestiones como los trabajadores, el pueblo, la historia y la patria. Predica en su lugar el regreso a la cultura, de la mano del rompimiento con la forma de vida burguesa que pone el acento en lo material, lo vulgar y el confort. También reivindica la sangre, la tierra, la vida provinciana, la naturaleza y el retorno a ella. Su padrinazgo filosófico, ético-político y literario proviene de autores como Kierkegaard, Dostoievski, Tolstoi, Nietzsche y Spengler (Bourdieu, 1991:19-21).

¹⁴ Heidegger fue sancionado con la prohibición de impartir cursos hasta 1951, por las autoridades de ocupación francesas. Ahora bien, a pesar de no recibir ninguna cátedra en el período de posguerra, Heidegger volvió a estar activo –después de su jubilación en 1952, hasta el año 1958– pronunciando conferencias. Incluso mejoró su reputación entre los académicos (Wiggershaus, 2010: 560-561). Todo esto sin que mediara un pedido de perdón público por haber apoyado al régimen de Hitler. Respecto de su adhesión –nunca negada– respecto del régimen nazi, Wollin (2003: 35) considera que desde la perspectiva de Heidegger, el genocidio perpetrado por los nacionalsocialistas se debía atribuir a los males de la tecnología (a su dominio planetario), a las distorsiones de la imagen moderna del mundo, al deseo de voluntad postcartesiano o al olvido del Ser. No incluía las peculiaridades de la evolución histórica alemana que abrieron camino al nazismo. Por su parte, Habermas (1991: 46-47) entiende que la negativa de Heidegger, de plantear un distanciamiento respecto del régimen, al que en 1933 había adherido espectacularmente y de mantener silencio frente a Auschwitz, eran propios de la forma de pensar de toda una generación que marco fuertemente la era de Adenauer.

cipales intelectuales germanos (Heidegger, C. Schmidt,¹⁵ Gehlen¹⁶ y Ernst Jünger)¹⁷ se vio afectada –aunque no en la medida que se podía esperar– por su participación, colaboración o apoyo, solapado o directo respecto del régimen nazi o el militarismo alemán. Por contrapartida, el regreso (material y /o intelectual) de los emigrados, libres de compromiso con el régimen hitleriano, constituyó una bocanada de aire puro para el pensamiento y las universidades de Alemania. Tal es el caso de Löwith, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Arendt, Wittgenstein, Popper y los positivistas lógicos (Habermas (1991: 48).

Después de finalizada la era del nazismo se produjo un lento renacimiento de la vida del espíritu. La situación intelectual desde el fin de la II Guerra Mundial

¹⁵ Carl Schmitt en el año 1933 pasa a tener la cátedra de Derecho Público en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Berlín. En ese mismo año, por invitación de Heidegger colabora en la reestructuración de las universidades y posteriormente comienza a liderar la liga nazi de juristas alemanes. A partir de 1934, aparentemente con el fin de congraciarse con los nacionalsocialistas que lo consideran un oportunista, Schmitt comienza a exponer en su obra fuertes matices antisemitas, antes inexistentes. Llegando al extremo en 1935, de legitimar las leyes raciales de Nuremberg a las que define como la constitución de la libertad. No obstante, la desconfianza que le profesaban los nazis (que una vez fuertemente establecidos no necesitan de intelectuales de peso para fortalecer su gobierno) lo obliga a abandonar la política y a retirarse al estudio de Derecho Internacional. En ese marco –a fines de 1939– que analiza el expansionismo alemán desde una teoría del espacio (*Raumtheoria*) que patrocina la conformación de un estado germano en el centro de Europa, que pueda coexistir con las otras grandes potencias mundiales: Estado Unidos, Reino Unido y la Unión Soviética. Fundamenta su teoría en una perspectiva política, que apunta a la búsqueda del equilibrio global. Por su participación abierta en las discusiones teóricas geopolíticas, C Schmitt se mantuvo en el candelero de la ciencia jurídica hasta la caída del régimen. Ya en la posguerra, su postura se parece a la mantenida por Heidegger, pues al igual que este, no se registra en sus obras ningún vestigio de autocrítica. Por ello, puede considerárselo como un racionalizador de la barbarie nazi, que encontró en él a un pensador de gran prestigio académico que las justifica (Pinto, 2003: 187-195).

¹⁶ Habermas (1994e: 31) considera a Gehlen, parte de una generación de intelectuales pseudorradicales descontentos de la tradición occidental. Lo describe como un colaborador accidental del régimen nazi (Habermas, 1994e: 66). Observa críticamente, su reivindicación del rol de las instituciones sociales realizada con un marcado sesgo conservador, pues considera que ese enfoque permite exonerar al hombre de la necesidad de improvisar permanentemente, los motivos y orientaciones de la acción. Entiende que las instituciones son para Gehlen, imprescindibles para la supervivencia del ser humano, al que este considera una criatura débil e incluso incapaz de sobrevivir sin su protección (Habermas, 2000b: 91-92). Estas tesis implican, desde el punto de vista habermasiano, el compromiso con una perspectiva anti-ilustrada, que resume la añoranza por el orden social basado en tradiciones irreflexivas. La antropología filosófica de Gehlen se desarrolla en relación con la crítica a la civilización técnica y sus consecuencias. Fundamentalmente, el malestar que emerge de la proliferación incontrolada de procesos automáticos en el entorno humano (situado incluso más allá de la industria) y la homogeneización correspondiente (Sánchez Carballido, 2009).

¹⁷ Ernest Jünger, escritor y pensador, fue voluntario en la I guerra mundial. A los 25 años publicó sus recuerdos de esa experiencia bélica en el libro *Tempestades de Acero*, en el que la reivindica como experiencia interior. Entre la I guerra y el ascenso del nazismo al poder, formó parte de la órbita de una compleja corriente político-cultural llamado *Konservative Revolution* (revolución conservadora alemana) junto a autores como Werner Sombart, Carl Schmitt y Oswald Spengler. Algunas de las características más importantes de esa perspectiva fueron, el nacionalismo radical, el desprecio al liberalismo decimonónico y la influencia de pensadores como Nietzsche. En los años veinte fue un activo polemista y articulista dentro de la cultura del nacionalismo alemán revolucionario, que une pasión revolucionaria y extremo conservadurismo antiliberal. Se pueden entrever rasgos fascizantes en su producción literaria juvenil y aunque nunca fue nazi, en el periodo 1925-1933 existen referencias ambiguas a ese movimiento, aunque se verifica la ausencia de antisemitismo. En 1933 Jünger rechaza al nacionalsocialismo al negarse a ingresar a la Academia de Poesía Alemana, purgada hacia poco tiempo por la Gestapo (Vásquez Rocca, 2008).

hasta mediados de los 70, puede ser descrita como un campo de discusión en el convivieron la filosofía hermenéutica –renovada y orientada por Gadamer hacia las cuestiones epistemológica y prácticas– la fenomenología, actualizada en la forma de una teoría sociológica, la filosofía analítica de la ciencia –a través del racionalismo crítico de Popper y Albert– y el positivismo lógico. Otras tradiciones de importancia en esa época de la posguerra que se revitalizaron fueron la filosofía de raigambre hegeliano-marxista (cuya filosofía de raíz dialéctica fue recuperada, fundamentalmente gracias a los frankfurtianos) y la filosofía práctica, la cual, además de los aportes de Arendt, incorporó a la esfera del pensamiento, la relectura y discusión de aspectos ético-políticos de las filosofías de Kant y Hegel (Bubner: 1991).

Bajo ese complejo contexto filosófico y social, Habermas desarrolla su intelecto y producción teórica. Nacido en la ciudad de Düsseldorf en 1929, estudia filosofía, historia, economía, psicología y literatura germana, entre los años 1949 y 1954, en Gotinga, Zürich y Bonn.

Según las propias palabras de Habermas, el contexto filosófico del período que siguió a la segunda gran guerra se mantuvo prácticamente inalterado respecto del espíritu localista que predominaba en las casas de altos estudios, desde la época de la república de Weimar. Siendo predominantes las líneas de pensamiento pertenecientes al neokantismo, la escuela histórica, la fenomenología, la antropología filosófica y fundamentalmente la tradición que respondía a la influencia heideggeriana.

Habermas creció en la realidad de una Alemania vencida y ocupada por los aliados occidentales. Desde muy joven dejó en claro su rechazo al pasado nazi y su aceptación, en general, del nuevo régimen democrático representativo y federal que rige en la Alemania del Oeste. No obstante, percibía y reclamaba la necesidad de un análisis crítico de una sociedad, atravesada por un pasado totalitario, racista y genocida, por una estructura social signada por la objetivación deformada de la racionalidad y por la negación de una autocrítica profunda de lo sucedido. Respecto de la filosofía de Heidegger, Habermas reconoce haber vivido bajo su influencia hasta 1953, año en el que rompe con ella, filosófica y espiritualmente, tras el impacto que le significa la nueva publicación de *Introducción a la metafísica*, que se vuelve a publicar sin ninguna referencia crítica al pasado reciente del nazismo. En ese texto, en el que se relacionan la política, la historia y la teoría del Ser, Heidegger (1999: 49-53) vincula la pregunta por el Ser con el movimiento histórico, al plantear

que el metafísico olvido del Ser está ligado a la amenaza, en forma de tenazas, que se cernía sobre Europa –en particular sobre Alemania– por parte de Rusia (comunismo) y Estados Unidos (capitalismo). Dichos poderes respondían esencialmente al desbocado avance de la técnica y la organización moderna. Frente a esa realidad histórica-contextual, a la que considera peligrosa para el espíritu, proclama que el destino de Europa se decidirá en el corazón del pueblo que sufría ese sitio por parte de esas fuerzas anti-espirituales, el más amenazado y metafísico: el pueblo alemán. También manifiesta que ante esa situación ese pueblo sólo puede forjarse un gran destino, si se apropia creativamente de su propia tradición y afronta su destino. Ergo, a ese pueblo le asigna una misión universal, en la cual, la verdad –que no es para todo el mundo, sino solamente para los fuertes– y el destino, se unen.

En esa misma etapa, Habermas (1994d: 181) leyó a Löwith,¹⁸ Schelling, Lukács¹⁹ y al joven Marx, quienes marcaron un cambio en su perspectiva filosófica –por otra parte, siempre en desarrollo– y una adecuación de su pensamiento teórico a su orientación política.

Una vez egresado de la universidad, Habermas trabajó sobre sociología industrial y el concepto de ideología, gracias a lo cual profundizó su conocimiento sobre el marxismo hegeliano y la sociología del conocimiento. Además, estudió *Prismas* de Adorno y la *Dialéctica de la Ilustración de la Ilustración*, escrita por Adorno y Horkheimer.

A partir de 1956, ya en Frankfurt, inició su estudio de las filosofías de Bloch, Benjamín, Marcuse y se introdujo en la lectura de *El Capital*, complementada por los pormenorizados análisis de especialistas como Dobb, Sweezy y Baran. En ese periodo también lee sobre psicoanálisis freudiano, las teorías de Durkheim, Weber y Parsons, además de las investigaciones empíricas de la *Mass Communications Research*.

Desde 1961, en la universidad de Heidelberg, comenzó a trabajar en el estudio de la filosofía hermenéutica gadameriana, a través de *Verdad y Método*, en diálogo con la filosofía analítica del lenguaje de Wittgenstein y la teoría de la ciencia de raíz analítica. Así mismo y alentado por Apel, se introdujo en el pensamiento pragmático de Peirce, Mead y Dewey (Habermas, 1994d: 182-183).

En 1964, Habermas regresó a Frankfurt, para ponerse al frente de la cátedra –antes ocupada por Horkheimer– de filosofía y sociología (Wiggershaus, 2010: 707).

¹⁸ *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX.*

¹⁹ *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista.*

Es entonces que entró en contacto con la fenomenología –a través de Cicourel y Schütz– la gramática universal de Chomsky y la teoría de la acción lingüística de Austin y Searle, además de profundizar su comprensión de la sociología de Parsons (Habermas, 1994d: 183).

En 1971, Habermas emigró nuevamente. Asumió la dirección del Instituto Max Planck –cargo que desempeñó hasta 1983– con la esperanza de realizar el trabajo interdisciplinario en la teoría y de poder elegir a sus ayudantes (Wiggershaus, 2010: 811-12). En esa nueva etapa, intensificó sus estudios sobre Weber e hizo pie en la psicología genética de Piaget y el evolucionismo moral de Kohlberg (Habermas, 1994d: 183). En ese mismo año inició una rica discusión con Niklas Luhmann, sociólogo sistémico con gran influencia en la literatura de las ciencias sociales de esa época (Bubner, 1991: 257-260).

Ya en la década de los setenta, la importancia de la teoría de la acción comunicativa en la producción intelectual de Habermas se va haciendo mayor. Desarrolla varios trabajos sobre la pragmática universal. Al mismo tiempo, plantea una teoría materialista de la evolución en la que se integran, muchas de las teorías que había estudiado y discutido. Esto le permite plantear la posibilidad de postular la comprensión del progreso en dos sentidos, como dominación de la naturaleza externa (camino en el que mantiene básicamente las ideas rectoras de Marx) y como desarrollo de la autonomía y la interacción libre de coacción. Punto en el resultan fundamentales las teorías que ponen el acento en la intersubjetividad y la interacción –la acción comunicativa y la teoría pragmática de George Mead– y la dialéctica del conocimiento, presente en las concepciones de Piaget y Kohlberg.

Su trabajo posterior, desarrollado en los años ochenta y noventa, mantiene el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa, base conceptual a partir de la que desarrolla temáticas como la teoría de la democracia deliberativa y la teoría discursiva de la moral, además de diversos análisis relativos a problemáticas epistemológicas y prácticas: racionalidad, verdad, objetividad, derechos humanos y modernidad,²⁰ entre muchos otros tópicos. Siempre cumpliendo el rol de guardián de la razón, en la defensa de valores universalistas y la concepción discursiva de las instituciones política y el conocimiento.

²⁰ Sobre estos temas: *Facticidad y validez*, *Debate sobre el liberalismo político*, *La inclusión del otro*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *Verdad y justificación*, *Ensayos filosóficos* y *La constelación posnacional*.

I.1: Crítica y apropiación del marxismo

Si se analiza la producción teórica de Habermas durante la década del sesenta y la primera mitad del setenta, su posición respecto de la tradición marxista se torna problemática. La valoración de este vínculo varía si se considera su relación con los presupuestos y propuestas teóricas dominantes en la II Internacional y el marxismo metafísico de la III tercera Internacional. Entonces se puede considerarse que lleva a cabo una ruptura, aunque de alcance parcial. Ahora bien, si dicho análisis se realiza, tomando en cuenta la conexión de Habermas con la rama heterodoxa de la tradición marxista, surgida con posterioridad a la revolución rusa de 1917 y denominada por Perry Anderson (2015) «marxismo occidental», la evaluación cambia.

Los pensadores de esa tradición del marxismo occidental, a diferencia de las luminarias de las que se nutrió la II Internacional (que provenían de la Europa oriental o centro-oriental) fueron intelectuales oriundos de Alemania –y su área de influencia cultural– Francia e Italia.

Sus principales representantes del marxismo occidental son Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser y Colletti (Anderson, 2015: 37; 39). Grupo en el que se debe incluir a Habermas, tal como lo reconoce el propio Anderson (2007: 69-71) en *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), texto en el que reconsidera la postura que había tenido siete años antes, en un trabajo anterior, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, cuando lo había excluido de esa tradición teórica.

Al respecto Anderson señala que cometió un error al no incluir a Habermas dentro de la tradición marxista, algo que posteriormente enmienda. Aunque se esconda en dos razones: a) la respuesta a las revueltas estudiantiles de fines de la década del sesenta, a las que considera como improvisadas y b) el carácter híbrido de tu obra teórica, en la que aparecen fuertes inyecciones de pragmatismo y teoría de la acción estadounidense. En su reevaluación de la obra de Habermas, Anderson reconoce un deseo franco y claro de afiliación al marxismo. Además, destaca que la producción de Habermas en la que se esboza la reconstrucción del materialismo histórico –una síntesis de investigaciones de diversos campos: sociológicas, epistemológicas, psicológicas y éticas– no tiene paralelo en la filosofía contemporánea (Anderson, 2007: 69-71).

Entre los rasgos que comunes a los representantes del marxismo occidental (o neomarxismo) podemos citar:

- 1) La ruptura del vínculo entre teoría y praxis política

Los marxistas occidentales, a diferencia de Marx, Engels y los teóricos marxistas, hasta la primera guerra mundial (con la excepción de Lukács, Korsch y Gramsci)²¹ no mantuvieron el nexo entre actividad intelectual y función política con conexión partidaria que caracterizó a aquellos. Esta mutación teorcionista encuentra su ejemplo más acabado en la Escuela de Frankfurt (Anderson, 2015: 44).

2) La condición de ser un producto de la derrota

El destino del marxismo europeo se vio restringido por la ausencia de revoluciones, con posterioridad a los levantamientos de los años 20, hecha la salvedad de algunos movimientos periféricos en España, Yugoslavia y Grecia. A esto se sumó otro factor de gran importancia e influencia, el fracaso del experimento socialista en Rusia, cuya corrupción constituye el trasfondo sobre el que surgen, como respuestas, las principales obras de los marxistas occidentales (Anderson, 2015: 56-57).

3) El abandono del estudio sistemático de las leyes económicas del capitalismo, del aparato del estado burgués y de la estrategia de la lucha de clases como herramienta para derribar el orden capitalista.

Con la excepción de la obra de Gramsci (Anderson, 2015: 59) en el marxismo occidental se verifica un desplazamiento del centro de gravedad temático, desde cuestiones ligadas a las estructuras económicas y la política hacia problemáticas de orden filosófico. Un cambio que fue acompañado por la preponderancia de los filósofos entre los teóricos de esa tradición y por su inserción en el sistema académico, al que anteriormente no pertenecían (Anderson, 2015: 65).

4) La preminencia en sus estudios de temas epistemológicos

Este viraje responde al supuesto tácito de que la labor a desarrollar consistía en indagar en la obra de Marx, acerca de las reglas de la investigación social diseminadas en la misma, para recuperarlas o completarlas. El predominio de los análisis enfocados casi exclusivamente sobre las cuestiones metodológicas y epistemológicas, se inicia con Korsch (*Marxismo y filosofía*) y Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y continúa en una profusa producción teórica, donde el rasgo común era

²¹ Los casos de los fundadores del marxismo occidental, Lukács y Korsch y Gramsci, presenta una diferencia con el de otros representantes del marxismo occidental, debido a que en las décadas del 20 y 30, actuaron como teóricos, activistas políticos y hombres de acción. Tuvieron una importante participación política en los movimientos revolucionarios que conmovieron a Hungría, Alemania e Italia respectivamente. Lukács fue parte del levantamiento de Bela Kun en 1919 y ocupó el cargo de vicesecretario del pueblo para la educación, además de combatir en las fuerzas revolucionarias contra las fuerzas de la Entente. Korsch, en 1923 fue ministro de justicia en el gobierno de Turingia y el encargado de preparar la insurrección preparada por los comunistas, que fuera abortada por las fuerzas militares de la república de Weimar. Por su parte Gramsci fue uno de los fundadores del partido comunista italiano, además de ser el organizador y principal teórico de los consejos obreros de las fábricas industriales de Turín y director del periódico combativo *L'Ordine Nuovo* (Anderson, 2015: 41-42).

la obsesión por las temáticas metodológicas: *Asalto a la razón* (Lukács), *La lógica como ciencia positiva* (Della Volpe), *El problema del método* y *la Crítica de la razón dialéctica* (Sartre), *Dialéctica negativa* (Adorno) y *Para leer «El capital»* (Althusser) (Anderson (2015: 68-69).

5) La naturaleza oscura del lenguaje utilizado, cada vez más especializado y esotérico.

Este rasgo, el de una excesiva complejidad verbal presente en la producción de los teóricos neomarxistas, puede considerarse un síntoma del alejamiento de esta rama del marxismo respecto de toda práctica popular (Anderson, 2015: 69-70).

6) La sustitución de la relación entre teoría marxista y práctica proletaria por un eje conformado por la teoría marxista y la burguesa

Este vínculo que era considerado un anatema por el marxismo que precedió al neomarxismo, sufrió una transformación que supuso el resurgimiento del pensamiento idealista en la tradición del marxismo occidental, bajo las formas de préstamo, crítica, asimilación y rechazo. Ejemplos de esto lo constituyen la influencia de Weber, Hegel, Simmel y Dilthey sobre Lukács, de Maquiavelo y Croce sobre Gramsci, de Freud, Hegel y Weber sobre los frankfurtianos en general, de Hegel y Heidegger sobre Marcuse y Sartre, de Spinoza, Bachelard y Canguillem sobre Althusser y de Nietzsche sobre Adorno, Sartre, Marcuse y el propio Althusser. Todo lo cual influye a favor de la heterogeneidad de esta tradición, producto de la impronta de tantas y tan diversas tradiciones filosóficas y científicas (Anderson, 2015: 71-87).

La obra teórica y la relación de Habermas con la praxis política, hasta la *Reconstrucción del materialismo histórico*, nos permite ubicarlo dentro del marxismo occidental, puesto que su vínculo con el marxismo fue de naturaleza extrapartidario, notoriamente ligado a posiciones heterodoxas. Además, se enfocaba sobre cuestiones vinculadas de manera directa e indirecta con temáticas epistemológicas.

Otra peculiaridad que Habermas comparte con los marxistas occidentales es la apropiación de problemáticas y supuestos de «teorías burguesas», tanto en la dimensión filosófica (Hegel, Kant, Rousseau, Nietzsche, Husserl, Popper, Dilthey y Gadamer) como en la científica (Piaget, Kohlberg, Freud, Lorenzen, Luhmann, Apel, Schütz y Godelier entre otros). Una estrategia que responde a una apertura hacia tradiciones del pensamiento no marxista, sin ningún tipo de reserva.

Así mismo, en concordancia con otros pensadores de la tradición del marxista occidental, las preocupaciones teóricas de Habermas no tienen su eje en la

economía política ni en la teoría del estado burgués. Se enlazan más bien, con el pensamiento sobre el orden democrático (vinculado con la opinión pública) y fundamentalmente, con temáticas propias de las discusiones epistemológicas en general y con la presente –de modo fragmentario– en la producción teórica de Marx. Sus estudios se caracterizan por la búsqueda de fundamentos metacognoscitivos que le permitan una reconstrucción y revitalización del marxismo, emancipado de los supuestos cientificistas, histórico-filosóficos y deterministas.

Este trasfondo permite comprender la naturaleza del diálogo habermasiano con Marx y la tradición marxista, que se entabla siguiendo, tanto los caminos de la filosofía y la ciencia. Dicha apropiación puede rastrearse a través de distintos escritos de esa época,²² en los que se problematizan los principales conceptos de esa perspectiva teórica, desde distintos ángulos.

En una obra temprana publicada por primera vez en 1963: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Habermas realiza una revisión general del marxismo, fundamentalmente en dos de sus artículos: «Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica» y «Apéndice. Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo». En el primer texto se tematizan las condiciones estructurales de las sociedades capitalistas contemporáneas y el alcance explicativo que el marxismo, en sus versiones economicistas, tiene frente al contexto contemporáneo europeo. Además, se describen y tematizan perspectivas analíticas críticas del marxismo, que toman diversos aspectos del este pensamiento. Por último, se problematiza esa tradición en tanto crítica de la ideología y filosofía de la historia con intención práctica.

Habermas (1997: 216) define las nuevas condiciones del capitalismo de comienzos de la segunda mitad del siglo XX, a partir del ensamble entre el estado y las esferas del mercado y el trabajo social. Articulación que supone una ruptura con la clásica lectura marxiana que piensa a la sociedad según la relación base-superestructura. También resalta que el concepto de alienación ha perdido su sentido de miseria, debido a que el nivel de vida de las sociedades avanzadas ha alcanzado niveles económicos que limitan su potencial analítico-crítico. Entonces, Habermas inspirado por las premisas enunciadas por Marcuse en *Eros y Civiliza-*

²² En nuestra revisión tomamos en cuenta textos en los cuales hay referencias directas o elípticas al marxismo. Todos elaborados en la etapa previa a la reconstrucción sistemática del materialismo histórico: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963); *Ciencia y técnica como ideología*, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968); *Conocimiento e interés*, *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *La lógica de las ciencias sociales*, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967).

ción, sostiene que ya no se puede hablar de alienación, en los términos estrictos de pauperismo del trabajo alienado. Sino más bien, de una situación de miseria ligada al tiempo libre alienado, de perturbaciones psicosomáticas, del vacío en la esfera del esparcimiento comandado por extraños y de la satisfacción de necesidades que no son las propias.

También retoma la cuestión de la desaparición del potencial sujeto revolucionario de la historia. Si bien Habermas (1997: 217) reconoce que la masa de la población sigue siendo proletaria, de acuerdo, a la ubicación objetiva respecto de la propiedad de los medios de producción, encuentra que se ha disuelto el proletariado, en tanto sujeto portador de una futura revolución socialista. Tesis que responde al hecho de que ya no se puede constatar la existencia de una conciencia revolucionaria obrera, por lo que alega, que a la cabeza de la crítica le falta el corazón.

En lo que refiere a la posibilidad de una reflexión y discusión crítica respecto de Marx y el marxismo, advierte que la Revolución de Octubre y la instauración del sistema soviético constituyen obstáculos que obstruyen tal tarea. Subraya que la vía soviética al socialismo se ha convertido en un método para alcanzar la industrialización de países en vías de desarrollo, pero que se aleja de la realización de sociedades realmente emancipadas. Insiste en que ha llevado –por detrás de las conquistas constitucionales del capitalismo– al establecimiento de un terror legal articulado por la dictadura del partido (Habermas, 1997: 218).

Bajo el trasfondo teórico e histórico contemporáneo, Habermas (1997: 219) distingue varios tipos de investigaciones sobre el marxismo, que considera como formas típicas de reacción:

En primer lugar, alude a una serie de análisis científico-políticos que tienen al sistema soviético como ejemplo de dominación totalitaria. En el mismo apartado sitúa a estudios de la ideología ruso-soviética, en los que el marxismo es concebido como el producto secularizado de creencias de tipo filosóficas o religiosas racionalmente insolubles. Frente a estos análisis, Habermas (1997: 219-220) plantea que si bien, exhiben interesantes parentescos históricos (por ejemplo, con la escatología judeocristiana) no toman en cuenta, la pretensión marxiana de conocer las leyes del movimiento social.

Una segunda línea de análisis metamarxiano, es la que se apropia de esa tradición, por un lado, bajo una perspectiva teológico-filosófica (Landgrebe) y por otra, conforme al enfoque de una antropología filosófica (Metzker y Thier). Las características generales de esas recepciones tienen que ver con una concepción de

Marx, ligada a su humanismo revolucionario, que se enfrenta a un materialismo de orden metafísico encarnado por Engels, Kautsky, Lenin y Stalin. La posición de ese Marx se define a partir de su relación con el pensamiento de Hegel.

Landgrebe interpreta a Marx bajo la clave de la perspectiva histórico-ontológica del Heidegger maduro. Desde allí afirma que la verdad solo puede representarse a partir de una actitud teórica (contemplativa) de lo sagrado y nunca, ser el producto de una praxis crítica. Por su parte, la apropiación antropofilosófica navega a través de las nociones utilizadas por el «joven Marx» para analizar al hombre: trabajo, alienación, enajenación de las fuerzas esenciales e intercambio con la naturaleza. Reflexiones que suponen a ese contexto antropológico-ontológico como una estructura constante. Habermas (1997: 220-222) destaca que ambas perspectivas, no desean dejar de lado los presupuestos filosóficos que son suspendidos por la crítica materialista, la cual permite alcanzar una autoconciencia que deja en claro, que la filosofía no puede darse un fundamento último, ni alcanzar por sí misma, la consumación de sí misma.

Una tercera línea de análisis toma como propia, la hipótesis de una filosofía de la historia con intención práctica, representada por Adorno y Horkheimer, que se aleja de las exposiciones del marxismo como una ontología y se enfocan sobre el estudio de los fenómenos de tipo superestructural. En este plano, la crítica se enfoca sobre las fuerzas represivas, que ya no tienen que ver con los poderes represivos ligados al mercado laboral, sino con los mecanismos sociopsicológicos que operan en el plano de la cultura (Habermas, 1997: 222-223).

Otra cuestión tratada por Habermas (1997: 224) es el abordaje de una perspectiva que adopta la forma de un movimiento político y científico, enfocado sobre cuestiones económico-sociológicas, que bajo el marxismo más tradicional se han visto congeladas o ya no se discuten. Ahora bien, resalta que hay autores destacados que mantienen vivas esas temáticas en el plano de la economía. Cita como ejemplos a Baran, Sweezy, Dobb y Meek, quienes han tratado de mantenerse al tanto de las innovaciones científicas modernas en su campo.

Asimismo, Habermas (1997: 224-225) también hace referencia, en la dimensión de la sociología, a perspectivas que plantean la disección del marxismo, la separación analítica de sus componentes y la utilización de los mismos, pero desconectados de la totalidad. Ejemplos de esto son la sociología del conocimiento de Manheim y la teoría de las clases sociales del funcionalismo de Bendix. Señala que la pauta de tal forma de análisis la da Schumpeter, quien dictamina que se

debe descomponer la obra de Marx en fragmentos, para proceder luego de su disección a una discusión ordenada de esas partes. De esta manera se plantea una separación entre los elementos de naturaleza sociológica y económica, y a estos, de los filosóficos. Entonces, ese método independiza el aspecto teórico de las posibles influencias pedagógicas y políticas.

Así mismo, Habermas (1997: 224-225) considera que del procedimiento propuesto por Schumpeter se sigue el abandono de: i) la integración de las dimensiones económica y política, ineludible en una sociedad considerada como una totalidad, ii) la aprehensión dialéctica de la sociedad y iii) el nexo entre la teoría y praxis, con lo cual se rompe con el presupuesto de una filosofía de la historia con intención práctica, que soporta la estructura teórica del marxismo. Este desmembramiento analítico de la teoría marxista, permite reducirla y desnaturalizarla, transformándola en una «ciencia pura».

Frente a estas interpretaciones, Habermas plantea que la teoría crítica marxista de la sociedad ocupa un lugar entre la filosofía y la ciencia positiva, por lo tanto, su estructura sería la de una filosofía de la historia que se proyecta con intención política, el punto de partida del estudio de los conceptos de crítica y crisis, que son partes componentes de la misma.

Marx denomina a su teoría, crítica de la economía política, remitiéndose a una tradición que se remonta a la crítica filológica de los humanistas, sigue con la crítica estética propia de los literatos y deriva posteriormente en la crítica teórica y práctica de los filósofos ilustrados. Marx radicaliza esa empresa, pues ya no entiende a su crítica como filosófica, sino como la superación de la propia filosofía (Habermas, 1997: 231-232).

Según los lineamientos habermasianos, la crítica en el sentido en que la desarrolla Marx responde al contexto de la crisis material que se desarrolla a partir de la dialéctica del trabajo social. Sus rasgos son planteados básicamente, a través de las categorías de la economía política de su tiempo, aunque en esa «tradición teórica burguesa» no se reconoce la relevancia de la dimensión histórica. En la empresa de Marx se combinan la exploración crítica de la literatura científica de su época con el supuesto de una teoría proyectada con intención práctica, orientada a la superación de la crisis social capitalista. Tal crítica (dialéctica y materialista) tiene la función de demostrar a los hombres que ellos hacen la historia, aun sin saberlo, al mismo tiempo que les deja ver la relevancia de las relaciones sociales surgidas materialmente, como un producto del trabajo humano (Habermas, 1997: 237).

En el análisis que desarrolla respecto de las crisis del capitalismo –bajo la forma de una crítica de la economía política– Marx identifica su génesis, en el proceso de valorización del capital, intrínseca y estructuralmente ligado a la extracción del plusvalor. Congruente con esta premisa, Habermas (1997: 239-240) entiende que el concepto de crisis con el cual trabaja Marx tiene fundamentos básicamente económicos, por lo cual, este considera que la resolución de esa crisis implica la disolución del mundo social que constituye su trasfondo objetivo. Tales premisas le permiten a Habermas definir al marxismo como una teoría de la crisis y crítica de las ideologías.

La caracterización de la relación entre la política y la economía, en términos de la dependencia de la esfera del espíritu respecto de la base material, supone que las acciones políticas y las instituciones sociales se deducen de los conflictos de intereses propios del sistema capitalista. Ahora bien, esa tesis, en la que está implícita la ficción modélica de la sociedad civil como una dimensión previa y subyacente al estado, se ve debilitada por la experiencia sociohistórica concreta. La de un capitalismo sometido a procesos de concentración y oligopolización, en el que surgen, tanto el reclamo –político– de los agentes más débiles del mercado, como la implementación de una rudimentaria regulación estatal en el tráfico de mercancías y el trabajo social. Esto implica que acaecen modificaciones en la relación entre la infraestructura y la superestructura, que destruyen el acoplamiento (en clave de dependencia) entre esas dimensiones, lo que implica que escapen al análisis de Marx (Habermas, 1997: 252-253).

En lo que se refiere a la teoría de la ideología, en el plano epistemológico, el materialismo histórico se vio sujeto a una tensión entre su condición de ciencia positiva –defendida sobre todo por Engels– y su papel de saber crítico, que a su vez es parte del contexto de crisis al que estudia. La comprensión científica-naturalista implica la reducción de la crítica de la economía política a la condición de ciencia nomológica-positiva y la adopción de una concepción epistémica materialista. (Habermas, 1997: 254-255).

Por su parte, respecto de las presuposiciones de una filosofía de la historia materialista, Habermas (1997: 262) expresa que, en Marx, la filosofía de la historia se refleja filosóficamente como una totalidad material y dialéctica. En ella, el trabajo –definido en relación con el concepto de alienación– y no el trabajo del concepto –como en Hegel– es el factor que motoriza la historia del género humano.

Ahora bien, tal premisa histórico-filosófica responde a los siguientes postulados:

a) un punto de vista teórico que se justifica por ser el enfoque propio del proletariado.

Una perspectiva teórica y práctica perteneciente a una clase social que, por su posición objetiva en el sistema de producción capitalista, posee una percepción que la trasciende y le permite captar críticamente la lógica del sistema en su totalidad y de este modo, demostrar su caducidad. Habermas (1997: 263) relativiza tal proposición, pues considera que no es válido extrapolar un enfoque –que tiene sus bases materiales en la lucha de clases de una fase histórica determinada– a la estructura de la historia entendida como una totalidad. Pues esto implica universalizar las manifestaciones de crisis epocales, a un contexto de alcance histórico mundial.

b) El supuesto de que existe una unidad del mundo que a su vez legitima hablar de unidad de la historia.

Este postulado supone para la filosofía de la historia, una conciencia unitaria global, la cual, según Habermas (1997: 265) emerge en el siglo XVIII. Tal unidad histórica parecía garantizarse, ya no por el marco teológico del acontecer sagrado de la revelación judeocristiana sino por la imposición planetaria del modo de producción capitalista. Frente a esta tesis, Habermas (1997: 265) plantea su carácter problemático, pues la unidad global es –desde el punto de vista histórico– relativamente reciente, por lo que resulta incongruente suponer una totalidad desde el comienzo de la historia.

c) La premisa iluminista de que la historia puede ser hecha.

Este es un postulado que surge con la autoconciencia de la Ilustración, afirma la capacidad de dominar racionalmente la historia. Habermas (1977: 265) problematiza tal afirmación, puesto que la capacidad de realizar la historia de modo consciente y dirigida, sólo se convirtió en algo posible, a partir del desarrollo moderno de las relaciones sociales y del poder de planificarlas racionalmente. Tal capacidad que se ha revelado como algo posible desde hace poco tiempo. El reconocimiento de que ese poder es histórico y contextual refuta la posibilidad de hacerlo extensivo para toda la historia.

A partir estos argumentos, Habermas (1997: 264-265) se permite afirmar que una filosofía materialista de la historia debería aceptar críticamente que las nociones de mundo, historia unitaria y capacidad para hacerla, sólo se convirtieron en verdades en una fase determinada de la historia humana. La extrapolación de los

conflictos actuales al comienzo de la historia no debe superar un carácter heurístico. Además, alerta contra la utilización de la noción de sujeto de la historia –definido en términos holísticos– que opera conforme a tendencias objetivas, algo a lo que califica como un error analítico en el que él mismo reconoce haber incurrido.²³

En otro capítulo de *Teoría y praxis*: «Apéndice. Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo» (elaborado en 1957) se pasa revista, a distintas tendencias respecto de Marx y el marxismo, con el trasfondo de la publicación de los Manuscritos de París, la realidad política del comunismo a partir de la presencia soviética y el bloque oriental y, el peligro que esto constituye a partir de 1945.

Habermas (1997: 364) manifiesta que es consciente del empobrecimiento teórico del marxismo, que depende del poder político de los regímenes bajo el socialismo real. Asevera que su ineficacia no tiene que ver sólo con la pobre calidad teórica, sujeta a una metafísica naturalista, un realismo gnoseológico ingenuo y un patrón histórico-filosófico-economicista. Sostiene que ese canon (el Diamat-Histmat) esquivo a una problematización de sus fundamentos, no sólo se había convertido en insignificante desde el punto de vista de filosófico, sino en incapaz de orientar la praxis política. La parte más interesante del marxismo la ve Habermas, no en los pensadores enrolados en las perspectivas economicistas y deterministas, sino en los que «militan» en el llamado marxismo occidental y en pensadores cercanos a él, en espíritu, como es el caso de Sartre. Subraya que son estos los que se permiten tematizar cuestiones que eran consideradas anatemas bajo el marxismo soviético.

Otros análisis tangenciales al marxismo se plasman, también a inicios de la década del 60, en *La lógica de las ciencias sociales*, tratado en el que se incluye un capítulo: «Apéndice a una controversia: Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», particularmente relevante desde el punto de vista metateórico. En dicho escrito, Habermas realiza aportes y comentarios críticos a la discusión entre Popper y Adorno,²⁴ enfocándose sobre la lógica de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular. Su contribución consiste en proporcionar argumentos críti-

²³ Dice Habermas (1997: 267): «Yo mismo, en los escritos aquí reunidos, pero también en trabajos posteriores he hecho a menudo un uso acríptico de la idea de un género humano que se constituye como sujeto de la historia mundial.»

²⁴ Popper (1973) "La lógica de las ciencias sociales", en: Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, et, al, *La disputa de positivismo en la sociología alemana* y Adorno (1973) "Sobre la lógica de las ciencias sociales", en: Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, et, al, *La disputa de positivismo en la sociología alemana*.

co-dialécticos, que complementan el contrapunto entre Adorno y su oponente Karl Popper (un racionalista crítico que adscribe a posiciones cercanas al positivismo) en el que se discute sobre cuestiones metodológicas.

Habermas cristaliza una serie de disquisiciones respecto de las diferencias metodológicas, ontológicas y políticas que existen entre la concepción analítica de la ciencia y la teoría dialéctica de la ciencia. Desarrolla una serie de tesis sobre la teoría dialéctica –que remiten elípticamente al marxismo– en contraposición con los postulados de la tradición analítica de la ciencia.

Las comparaciones se realizan a partir de los ejes temáticos: i) teoría objeto; ii) teoría-experiencia; iii) teoría-historia; y iv) teoría-praxis, dimensiones que están estrechamente relacionadas entre sí.

i) Con respecto primero de esos ejes, Habermas a partir de la contraposición de las nociones de sistema²⁵ y totalidad,²⁶ trata de rebatir las críticas de raigambre analítica dirigidas al concepto de totalidad, de filiación hegeliano-marxista. Una categoría fundamental tanto en la tradición crítica marxista como en la teoría crítica frankfurtiana hasta los años sesenta.

Habermas enfatiza que los analíticos no toman en cuenta algunos factores que desde el punto de vista teórico-crítico, no pueden ser obviados. En consonancia con Adorno, Habermas (1988: 22-24) suscribe la premisa de que las ciencias sociales deben asegurarse previamente al momento de la investigación, acerca de la adecuación categorial respecto del objeto de estudio: la sociedad. Esta debe ser entendida como un plexo, como una totalidad que determina incluso la investigación social misma.

ii) Acerca de la relación teoría-experiencia, Habermas (1988: 24-25) plantea que la metodología empírico-analítica –que se impone al objeto de estudio– define a la experiencia como controlable, basada en la observación y en juicios de experiencia intersubjetivamente válidos. Ahora bien, aunque la teoría dialéctica de la sociedad se opone a la adopción acrítica de una metodología general, no reniega de la experiencia como piedra de toque. No obstante, su noción de la misma

²⁵ El concepto de sistema utilizado por las teorías sociales que operan siguiendo criterios empírico-analíticos, supone un modelo de sistema social, como un entramado funcional de regularidades empíricas (Habermas, 1988: 22)

²⁶ Según la caracterización de Adorno, seguida por Habermas (1988: 21) la totalidad social no se concibe por encima de sus momentos particulares, ni pueden ser considerada más allá de la cooperación y el antagonismo de sus elementos. El todo y las partes se determinan mutuamente. La sociedad comparte rasgos que son comprensibles dialécticamente, pues es contradictoria y determinable, racional e irracional, sistema y ruptura, naturaleza ciega y mediación por la conciencia (Adorno, 1973: 122).

es diferente, pues concibe a la experiencia de la sociedad como una totalidad pre-científica mente acumulada, que guía la construcción de la teoría y es aprehensible por vías hermenéuticas.

iii) En lo atañe al eje teoría-historia, Habermas (1988: 25-29) contrapone una concepción dialéctica de ley diferente al modelo propuesto por Popper²⁷ y el positivismo, para los cuales, la ley científica debe entenderse como una relación de dependencia entre variables. En lugar de esas perspectivas «positivistas» propone una caracterización en la que se afirma la dependencia de los hechos particulares respecto de la totalidad, que a su vez se vincula con el movimiento histórico y el proceso evolutivo. Tales leyes aprehenden relaciones fundamentales de dependencia por la que una situación histórica aparece articulada como una totalidad trabada en todos sus momentos. A su vez, supone tendencias mediadas por la conciencia de los sujetos que se arrojan la pretensión de expresar el sentido (objetivo) de los plexos sociohistóricos.

iv) Por su parte, respecto de la relación entre ciencia y praxis, Habermas (1988: 29-31) sostiene que la concepción analítica pone énfasis en el papel de la historia, como un saber que permite la validación de las hipótesis nomológicas y la realización de pronósticos sobre el futuro. En dicho enfoque se piensa el vínculo de la relación entre la teoría y la praxis como una relación teoría-técnica, esquema que funciona conforme a una racionalidad con arreglo a fines. Además, comporta la idea de que la historia en sí misma, no posee ningún sentido objetivo, no obstante, se le puede asignar una dirección a partir de decisiones subjetivas y tratar de hacerlas realidad, a través de técnicas sociales con base científica. Como contrapartida, desde la perspectiva dialéctica se plantea que son la totalidad y su movimiento histórico los que producen las contradicciones reales y también las interpretaciones, que guían el uso de las técnicas sociales. De esto se sigue, que solamente en el caso de que las intenciones prácticas (que surgen de los análisis histórico-globales) puedan legitimarse dialécticamente en relación con el contexto objetivo, podremos recibir la orientación científica en el plano práctico.

²⁷ Popper (1992: 422-427; 1973: 158-162) considera que las ciencias históricas no apuntan a la deducción y confirmación de leyes universales, sino a la explicación de sucesos singulares, a partir de leyes que proporcionan las ciencias generalizadoras como la sociología o la psicología. En esto se distingue de posiciones más cercanas al ideal positivista de ciencia, como la de Hempel (2005: 307-317) que señala que las leyes generales poseen funciones similares en la historia y en las ciencias naturales. Dado que ambos tipos de ciencia son susceptibles de operar conforma al modelo hipotético-deductivo. Aunque, hay que recordar que Hempel reconoce las dificultades que presenta esa empresa en las explicaciones históricas, razón por el cual sostiene que en los análisis de los fenómenos históricos, lo que se logra alcanzar, es más bien, un esbozo de explicación.

En un texto publicado posteriormente, en 1967, *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas retoma y analiza otras cuestiones relacionadas con el marxismo:

a) La conexión entre el Hegel del período de Jena, Marx y su propio pensamiento, respecto de las categorías de trabajo, interacción, acción racional de medios a fines y acción comunicativa; b) la noción de un esbozo de modelo socio-evolutivo y de su lógica de racionalización; c) la transformación del capitalismo liberal a partir de la aparición del estado como ente regulador de la economía; d) la legitimidad de las categorías de lucha de clases e ideología, ligada a la necesidad de reformular el marco analítico del materialismo histórico y, e) la recepción de la crítica de la ideología bajo el modelo metateórico de los intereses cognitivos.

En «Trabajo en interacción, Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», Habermas analiza el «parentesco subterráneo» que considera existe entre Marx y los escritos de Hegel de la etapa de Jena (1804-1806). Esgrime el argumento de que Hegel, en esa fase de su producción teórica, entiende al proceso de formación del espíritu, como generado a partir de los conceptos de lenguaje, instrumento y familia. De tal modo, la representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción articulan una relación entre sujeto y objeto, cada una con sus propias características. En base a esto, Habermas arriesga la hipótesis de que no es el espíritu en su movimiento absoluto de reflexión, el que se manifiesta en esas tres diferentes determinaciones, sino por el contrario, es la relación dialéctica de simbolización en el lenguaje, el trabajo y la relación ética, la que determina al concepto de espíritu (Habermas, 1994c: 12)

Insinúa que, aunque Marx desconocía los escritos del Hegel de esa etapa, en su planteo de una dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, reproduce un nexo implícito en los textos hegelianos de la época de Jena, entre trabajo e interacción. Habermas señala que en ese momento un Hegel que estaba imbuido en el estudio de las teorías económicas, podría haber pensado –en términos marxianos– desde la perspectiva de la economía política. De ahí, que la lectura del trabajo como esencia humana y fundamento de la autoconstitución procesual de la especie tendría sus raíces en esos estudios (Habermas, 1994c: 48-49). Esa sería entonces, la perspectiva que orienta a Marx en su reconstrucción del proceso histórico de constitución de la especie, sobre la base de las leyes de reproducción de la vida social y que le permite identificar al mecanismo de cambio social, en la contradicción existente entre el poder acumulado por el trabajo y el marco institucional de las interacciones.

Según Habermas, la relación entre los niveles de interacción y trabajo recién es explicitada por Marx, en la primera parte de la *Ideología alemana*, cuando bajo el concepto de praxis social reduce el primero nivel al segundo. O sea, dicho en términos habermasianos, reduce la dimensión de la acción comunicativa a aquella regida por la acción instrumental. Esta tesis supone, según la interpretación de Habermas, la influencia implícita de las premisas del Hegel de Jena, que establece una mediación –a partir del uso de los instrumentos– entre el sujeto que trabaja y la naturaleza que lo rodea. Ahora bien, la consecuencia negativa que encuentra Habermas (1994c: 49-50) en ambos modelos (de Hegel y Marx) reside en que, en ambos, aparece en definitiva una subordinación a la lógica de la acción instrumental, de manera que –ambos pensadores– terminan auspiciando –implícitamente– una interpretación mecanicista de la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

También argumenta que una lógica social como la enunciada en el párrafo anterior, que presupone que la emancipación del hombre con respecto a la miseria y el hambre no implica, necesariamente, la emancipación respecto de la servidumbre y la humillación. Habermas (1994c: 51) sugiere que si bien, ambos momentos se encuentran vinculados, ni Marx ni Hegel habrían sido capaces de esclarecer la naturaleza de la relación entre los niveles de interacción y trabajo. Frente a esta cuestión, Habermas (1994a: 68-69) plantea una reformulación del vínculo y la caracterización de esas dimensiones, a las cuales, a su vez, enlaza con las nociones de acción racional con arreglo a fines y acción comunicativa.

Habermas (1994a: 68) caracteriza al trabajo o acción racional con respecto a fines como la acción instrumental o la elección racional, o una combinación de ellas. La acción de tipo instrumental se guía por reglas técnicas que a su vez tienen apoyo en saberes empíricos. Ahora bien, mientras la acción racional con arreglo a fines concreta los fines conforme a condiciones dadas, la acción instrumental ordena los medios según el canon de control y eficiencia respecto de la realidad. Por su parte, la acción estratégica (que se deriva de la instrumental) depende del análisis de las alternativas de comportamiento que hacen los individuos, a partir de una deducción a partir de valores y máximas

Respecto de la acción comunicativa, Habermas (1994a: 69) manifiesta que constituye la interacción simbólicamente mediada que se rige por normas de validez intersubjetiva, las cuales determinan expectativas recíprocas de comporta-

miento que son apoyadas por sanciones y objetivan su sentido en la comunicación lingüística habitual.

Las categorías de la teoría de la acción (a las que hemos pasado revista) y de la teoría de sistemas, son utilizadas por Habermas (1994a: 71) en la elaboración de un esbozo de teoría socioevolutiva, que es un antecedente del modelo desarrollado a mediados de los setenta en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y *Reconstrucción del materialismo histórico*. En ese «primitivo» esquema clasificatorio-evolutivo de los sistemas sociales, el criterio utilizado toma en cuenta el predominio en la organización social, de uno de los subsistemas que componen el sistema social. Este puede estar articulado según la acción racional de medios a fines –predominante en los subsistemas económico o estatal–, o por la interacción –decisiva en el marco institucional–, esfera regulada por normas que estructuran las interacciones mediadas por el lenguaje.

En dicho modelo, Habermas (1994a: 72-73) distingue varios estadios, las formaciones sociales primitivas, las sociedades tradicionales y las sociedades modernas (capitalistas).

Las sociedades tradicionales responden a un grado superior de organización respecto de las formaciones sociales primitivas, pues: a) exhiben la presencia de un poder centralizado (estado) que reemplaza a la organización social basada en la institución total de las relaciones de sexo y parentesco, b) muestran una división social por clases sociales y c) suponen como principio de articulación cultural, a cosmovisiones como el mito o la religión superior, que ofician como elementos legitimadores del dominio social. De hecho, el marco institucional reposa sobre una plataforma incuestionada formada por esos sistemas de creencias, relativos al cosmos y la sociedad. En las sociedades tradicionales predomina el marco institucional por sobre los sistemas de acción racional, los cuales operan dentro de los límites que impone el propio marco institucional. Es por ello que mientras la evolución de los subsistemas de la economía y la política no rebasen esas fronteras, el orden social tradicional se mantiene vigente.

El advenimiento de la organización social moderna-capitalista supone que el subsistema económico (de la mano del predominio social de la racionalidad de medios a fines) institucionaliza la innovación, con la introducción de nuevas tecnologías y estrategias. Esto garantiza la expansión permanente de los subsistemas que operan conforme la racionalidad instrumental y estratégica, y socava la «su-

perioridad» de las instituciones sociales tradicionales, que antes estaban más allá de toda crítica (Habermas, 1994a: 74).

El desarrollo permanente de las fuerzas productivas tiene entre sus consecuencias, la problematización de los sistemas de creencias (mito, religión o metafísica) utilizados en las culturas superiores. Estos proporcionaban a los individuos respuestas a cuestiones acerca de la convivencia social y el destino personal: la justicia, la libertad, la muerte, la miseria, la opresión, la satisfacción y la felicidad (Habermas, 1994a: 75).

Bajo el capitalismo, la legitimación ya no surge del cielo de la tradición cultural, sino de la base económica misma: la dimensión del trabajo social. De esta emerge la ideología burguesa de la reciprocidad, que promete la justicia del intercambio de equivalentes en el marco de las relaciones de intercambio. Este sistema ideológico, responde al principio de organización de los procesos de producción y reproducción social, por lo cual se infiere que la legitimación del marco institucional aparece ligada inmediatamente al sistema de trabajo social (Habermas, 1994a: 76).

Respecto de la lógica de la racionalización de los sistemas sociales, Habermas (1994a: 70) parte de la distinción entre los niveles de interacción y el trabajo. En el plano de la interacción, la racionalización supone una progresiva emancipación, conforme a la individuación y la expansión de la comunicación libre de coacciones. Por su parte, en el nivel de los subsistemas reglados por la acción racional-instrumental y la estratégica, la racionalización obedece al incremento de las fuerzas productivas y al aumento de la capacidad de dominación de los procesos naturales, por vía de una disposición técnica más poderosa.

En relación con el desarrollo de las sociedades modernas capitalistas y en consonancia con Weber, Habermas (1994a: 77-78) discrimina entre las tendencias a la racionalización «desde abajo» y «desde arriba». La primera de esas nociones supone la imposición paulatina de nuevas relaciones de producción, lo que lleva al progreso de las fuerzas productivas, su objetivación en el sistema de trabajo social y la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Además, implica que las formas tradicionales se van sometiendo paulatinamente a la lógica de la acción instrumental o estratégica: organización del trabajo, el mercado, el transporte y la comunicación, y de allí, el derecho privado y la burocracia estatal. De modo tal, que la infraestructura surgida bajo la presión de la modernización se apodera también de la esfera de la vida: salud, defensa, educación e incluso fami-

lia. La lógica de la acción racional invade todos esos ámbitos, antes regulados por las normas sociales y la interacción social que se monta sobre ellas.

Por su parte, la racionalización «desde arriba» (que opera de modo paralelo a la ejercida «desde abajo») involucra una transformación de las tradiciones que validan las relaciones de dominio: las interpretaciones cosmológicas, sistemas de creencias totalizadores que ven debilitado su poder a manos de los nuevos estándares de racionalidad. Entonces, el lugar de esas resquebrajadas legitimaciones es ocupado por las ideologías, que se presentan con la pretensión propia de la ciencia moderna y se justifican por operar como crítica de las ideologías (Habermas, 1994a: 79).

Ahora bien, bajo el capitalismo de organización, se despliegan cambios que afectan la estructura económica y los mecanismos de legitimación (vigentes bajo el capitalismo liberal) inmersos en las dos tendencias evolutivas antes mencionadas. Por un lado, el papel intervencionista del aparato estatal opera garantizando la estabilidad y permanencia del sistema social, mientras por el otro, la creciente dependencia mutua entre la técnica y la investigación determina la transformación de las ciencias en la primera fuerza productiva (Habermas, 1994a: 81).

Estas metamorfosis estructurales influyen en favor de la repolitización de la esfera económica, con lo cual, el aparato político administrativo deja de ser parte de la superestructura. Entonces no puede hablarse de la sociedad como una dimensión autónoma respecto del estado, tampoco de que se autorregule o que sea una esfera que precede y subyace al subsistema estatal. Estas mutaciones fácticas y conceptuales implican que la teoría crítica con la que se manejaba Marx ya no es apropiada para el estudio del capitalismo tardío, pues el vínculo entre la sociedad y el estado no responden al esquema de base y superestructura.

De las modificaciones acaecidas en la realidad sociopolítica del capitalismo de organización, se sigue también la inviabilidad de mantener una teoría crítica de la sociedad en la forma de una crítica de la economía política, pues:

un tipo de análisis, que aísla metódicamente las leyes del movimiento económico de la sociedad, sólo puede pretender captar en sus categorías esenciales el contexto de la vida social cuando la política depende de la base económica y no al revés, cuando a esa base hay que considerarla ya como función de la actividad del Es-

tado y de conflictos que se dirimen en la esfera de lo político (Habermas, 1994a: 82).

El avance de la lógica funcional preponderante en el subsistema político-administrativo sobre el resto del cuerpo social, también le permite a Habermas (1994a: 86-88) afirmar, que la presencia estructural del aparato estatal en el resto de la sociedad provoca una despolitización de la masa de la población y hace que la opinión pública quede sin funciones. Por lo tanto, se pierde, en gran medida, la configuración de la voluntad política en relación con las cuestiones prácticas. En su reemplazo emerge una sociedad tecnocrática, en la cual la política es controlada básicamente por un aparato de técnicos y administradores.

Por su parte y en relación con los cambios fácticos desarrollados en el capitalismo de organización, Habermas (1994a: 91) señala que se han producido modificaciones teóricas de importancia, que afectan la validez analítica de dos nociones primordiales en el materialismo histórico: los conceptos de lucha de clases e ideología. Con la modificación del capitalismo liberal de mercado y su reemplazo por un capitalismo tardío, emerge una nueva lógica de intervención estatal, que constituye una respuesta a las amenazas que para el sistema implicaba el antagonismo de clases. Con estos cambios sistémicos, se acalla el conflicto de clases.

La sublimación de las contradicciones sociales se realiza conforme a una política de compensaciones que tiene por finalidad la obtención de la fidelidad de las masas trabajadoras. No obstante, la remisión parcial del antagonismo de clases no implica su supresión total, sino más bien, una latencia de los mismos, pues siguen subsistiendo en diferencias, derivables de la forma clasista de la sociedad, como las tradiciones subculturales y sus diferencias en el nivel de vida, costumbres y actitudes políticas (Habermas, 1994a: 93-94).

Coherente con su diagnóstico de las transformaciones en el capitalismo de organización, Habermas plantea que los conflictos entre grupos privilegiados y subprivilegiados (por ejemplo, los conflictos raciales en EEUU) ya no pueden ser entendidos como una confrontación de clases socioeconómicas. Esto se puede atribuir a que, en el capitalismo con regulación estatal, resulta insuficiente, desde el punto de vista explicativo, la tesis de que la expansión de las fuerzas productivas se conecta directamente con un potencial emancipatorio (Habermas, 1994a: 96), pues aquellas se han convertido en el elemento que justifica el *status quo* socioeconómico vigente.

El progreso de la diada ciencia-técnica pasa entonces a convertirse en el fundamento legitimador del sistema, adoptando en el plano político la forma de una conciencia tecnocrática. Una nueva ideología que ya no posee el poder opaco «de ofuscación que sólo aparenta la satisfacción de intereses». Este nuevo concepto –que convierte al conocimiento científico en fetiche–, no solo elimina la tematización posible de las cuestiones prácticas, valida el interés parcial de dominio de una determinada clase y coarta la necesidad parcial de emancipación de otras clases, con lo cual afecta el interés emancipatorio de la especie (Habermas, 1994a: 96).

Según la lectura habermasiana, la imposición de la racionalidad sistémica de medios a fines sobre la totalidad social y su legitimación por el progreso de raíz científico-técnica, tiene en el capitalismo tardío la consecuencia de una despolitización de las masas. La conciencia tecnocrática sustituye las cuestiones prácticas ligadas al lenguaje, la individuación y la socialización (que responden a la comunicación intersubjetiva) y las reemplaza, por un interés regido por la ampliación del poder de disposición técnica. Situación que provoca una desertización de la opinión pública bajo la apatía de las masas (Habermas, 1994a: 100).

De los argumentos que hemos recuperado y que se exponen en los párrafos anteriores, Habermas (1994a: 100-101) deriva la tesis de que es necesario reformular el marco categorial marxiano. Sugiere reemplazar el esquema: fuerzas productivas-relaciones de producción, que sólo impera en tanto relación de dependencia bajo el capitalismo de mercado, por una distinción más abstracta entre trabajo e interacción. Dicho en otros términos, postula que resulta más adecuado para el estudio de la realidad alcanzada por la evolución social de la especie, un sistema de referencia análogo al propuesto por Marx, pero más general. Compuesto por un marco institucional (interacción) y los subsistemas de acción racional con arreglo a fines (trabajo, en los términos de acción instrumental y estratégica). Un modelo analítico al que considera más adecuado para el análisis de las sociedades inmersas en el contexto histórico.

Acerca de la cuestión de la racionalización social, Habermas (1994a: 106) plantea dos conceptos. Uno relativo a los sistemas acción racional con arreglo a fines que se nutren del progreso científico-técnico. Según esta noción, el despliegue de las fuerzas productivas sólo derivará en la emancipación de la coacción externa, siempre y cuando no ocupe el lugar de la racionalización que opera en el plano del marco institucional. Dimensión en la que opera una racionalización adecuada

al contexto de la interacción lingüística, que presupone que la comunicación se va liberando gradualmente de las restricciones que sobre ella pesan.

Finalmente, en un artículo del libro *Conocimiento e interés* (1965), también denominado «Conocimiento e interés», Habermas (1994b: 159-181) esboza los principios programáticos de un proyecto metateórico, bajo el cual le asigna al marxismo como ciencia crítica o crítica de las ideologías, un lugar en el modelo clasificatorio de las ciencias, que erige a partir de la postulación de una categoría cuasitrascendental: los intereses cognitivos.

Los intereses del conocimiento, invariantes de naturaleza antropológica, epistemológica, trascendental y al mismo tiempo empírica (Habermas: 1997: 19-20), constituyen orientaciones básicas de la especie, dirigidas a la resolución de problemas sistémicos: el dominio de la naturaleza externa, la integración social y la liberación de relaciones de dominio (Habermas, 1990: 199-201). A su vez, están ligados a los medios o elementos transhistóricos de la vida sociocultural: el trabajo, la interacción –mediada por el lenguaje– y el poder (Habermas, 1994b: 176).

Desde la óptica habermasiana, el marxismo como crítica ideológica comparte con el psicoanálisis, la tarea de examinar y distinguir cuando las teorías se encuentran con invariante nomológicas en el plano de la acción social y cuando con relaciones de dependencia, congeladas ideológicamente (Habermas, 1994b: 172). Esto supone el momento de la autorreflexión, el cual permite elevar al nivel de la conciencia, los elementos determinantes del proceso de formación que condicionan ideológicamente a la acción y a la aprehensión del mundo (Habermas, 1997: 33).

Tanto la crítica ideológica como el psicoanálisis suponen la autorreflexión como el procedimiento mediante el cual, se puede liberar a los sujetos de las instituciones naturalizadas acríticamente (Habermas, 1994b: 176) o de hacerlos conscientes de su carácter contingente y social. De esta manera se plantea una forma de entender al marxismo por fuera de su comprensión como ciencia natural-legaliforme, como una ciencia crítica del orden social.

En 1968, Habermas publica *Conocimiento e interés*, un tratado de naturaleza sistemática que constituye un alegato contra el reduccionismo metodológico, además de una ampliación de la teoría de los intereses rectores. En ese libro dialoga y polemiza con pensadores modernos de distintas tradiciones, acerca de la crisis de la crítica del conocimiento: Hegel, Kant, Marx, Peirce, Comte, Mach, Dilthey, Nietzsche y Freud.

Respecto de Marx, Habermas rescata la metacritica que este le realiza a Hegel y discute, marcando sus deficiencias, el *status* de la ciencia materialista, un concepto desarrollado bajo el fuego cruzado del positivismo, la tradición crítica y el espíritu nomológico de las victoriosas ciencias naturales del siglo XIX. Además, analiza las raíces teóricas presentes en el marxismo que alientan la autocomprensión positivista postulada por Engels y Stalin.

Los aportes y consideraciones que Habermas realiza en los textos mencionados a lo largo de este capítulo tienen su culminación con los dos trabajos; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) y *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976) en los que sistematiza una teoría de la evolución social, en clave materialista no reduccionista. En ellos, lleva a cabo una crítica del materialismo histórico, utilizando las nociones complementarias de lógica evolutiva y dinámica evolutiva y planteando una actualización de los conceptos utilizados en esa tradición de pensamiento.

CAPÍTULO II: HABERMAS Y LA TRADICIÓN CRÍTICA

Habermas puede ser considerado miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, una tradición identificada con la crítica del conocimiento y la sociedad. Ahora bien, la idea de crítica no se agota en el pensamiento frankfurtiano ni surge con este. Puede rastrearse desde los inicios del pensamiento moderno, en el cual está fuertemente arraigado.

Ahora bien, se puede conjeturar que el concepto de crítica hunde profundamente sus raíces en la filosofía moderna, pues está intrínsecamente vinculado al proyecto de la *Aufklärung*. En los inicios de la Ilustración se despliega en la forma de crítica epistemológica y política, para incorporar posteriormente como objeto de discusión y reflexión, a cuestiones de naturaleza socioeconómica y –en la contemporaneidad– a temáticas socioculturales.

La crítica, está presente como un principio que opera en el pensamiento histórico filosófico y socioevolutivo, inherente al proyecto moderno que nace en los siglos XVIII y XIX. Son parte del mismo, pensadores tan diversos como Kant, Hegel y Marx, a los que se suman en el siglo XX, Freud, los pensadores de Frankfurt y Habermas (Ureña, 1998: 25-26).

En la filosofía crítica kantiana se plantea que la razón es acosada por cuestiones a las que no puede rechazar ni responder de modo legítimo, debido a que estas trascienden las facultades cognoscitivas (Kant, 1997: 7). Esta problemática, en el plano de la fundamentación gnoseológica, conecta la tarea de la crítica con la razón humana. En la teoría del conocimiento kantiana, la crítica aparece como la herramienta analítica que permitirá poner freno a las interminables discusiones de las doctrinas metafísicas, que se mueven en el terreno del pensamiento especulativo (Kant, 1997: 29-30). Es mediante la estipulación de las fronteras del conocimiento que se deja libre el campo epistémico, a las ciencias consideradas válidas en su época: la mecánica newtoniana y la geometría euclidiana.

Entonces, la crítica tiene la función de señalar los límites del conocimiento legítimo, mediante el análisis de las condiciones de posibilidad (tiempo, espacio) y las categorías del entendimiento (Kant, 1997: 63-177). A su vez, en el plano práctico, Kant (1994c: 25) bosqueja el problema de la emancipación respecto del orden político preburgués, también en términos de razón y crítica, vinculándolo con la necesaria superación de la minoría de edad. Categorías que configuran las bases de su proyecto ilustrado en la dimensión ético-política.

Kant (1994c: 28-33) señala la posibilidad de superar la tutela de la religión y la tradición, a partir del uso de la propia razón crítica. En particular, el uso público de la razón, que permitiría alcanzar la ilustración a los individuos –aunque no a todos sino a los doctos– los que disfrutarían de una libertad irrestricta, para servirse de su propia razón y manifestarse en nombre propio. Tales presupuestos operan como rectores en una concepción liberal y racionalista de la nueva sociedad, anclada en la autonomía y un orden político racional.

Por su parte, Hegel (1988) desarrolla la crítica como crítica del conocimiento. Discute con las concepciones del trascendentalismo kantiano, la metafísica realista y el empirismo, a los que refuta dialécticamente en el marco de una comprensión histórica. Ahora bien, en la filosofía hegeliana, también está presente el germen de la crítica al orden social vigente, un aspecto posteriormente ahogado bajo los pliegues de una sistemática filosofía de la historia (Habermas, 2009: 151-152).

De acuerdo con la interpretación de Habermas (2009: 150-151) Hegel descubrió una profunda escisión en la sociedad burguesa, que por un lado fomentaba la desigualdad del talento, la capacidad y la formación intelectual y moral, conforme al incremento de la acumulación de la riqueza por un lado y por otro, provocaba el aumento de la dependencia y el estado de necesidad de la clase trabajadora. De esto emerge un diagnóstico que devela el conflicto de intereses sociales, que se deriva del sistema de necesidades –antagónico y anárquico– de la sociedad civil y que determina el reparto de los individuos bajo distintas clases sociales. Coherentemente con estas premisas, Hegel (1999: 319-320) desacredita la asimilación del interés del propietario privado al interés general –un planteo propio de la economía política inglesa– al que entiende como un interés particular. De esta manera, Hegel habría logrado penetrar en el secreto de la sociedad burguesa y descubierto que, en las entrañas del orden capitalista, en apariencia armónico, se ocultaba una realidad de miseria y corrupción física y moral (Ureña, 1998: 22).

La valoración hegeliana del emergente capitalismo como un orden social inhumano e injusto, es retomada en términos radicalizados y bajo una inversión epistemológica materialista por Marx, con quien la crítica pasa a enfocarse fundamentalmente sobre la lógica funcional de las sociedades capitalistas y las teorías que las validan, en la forma de crítica de la economía política (Marx, 1997d; 1999). Aunque también opera como crítica de otras formas de alienación ligadas a la religión, los derechos humanos y el estado (Marx; Engels, 1985 y Marx, 2005 y 1994).

La crítica de la economía política se enfoca sobre la naturaleza ideológica del pensamiento económico clásico, para el cual las leyes del capitalismo representan el supuesto orden natural de la sociedad. El materialismo histórico, además de partir del supuesto de la historicidad del modo de producción capitalista, asume que sus contradicciones deben llevar finalmente a su superación por un régimen más humano. Postulados que se complementan con una teoría del cambio social, que le asigna el papel de sujeto de la historia a la clase social contemporánea oprimida por excelencia: el proletariado.

Posteriormente, ya en la primera mitad del siglo XX (más precisamente, en la primera década posterior a la primera guerra mundial) el concepto de crítica es adoptado como principio de investigación teórico, por los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.²⁸ Esta nueva tradición se vio sometida a determinaciones contextuales, similares a la crítica marxiana, la irracionalidad y la barbarie de las sociedades contemporáneas (Ureña, 1998: 22-23) pero al mismo tiempo diferentes. El renovado marco sociohistórico está conformado por una pléyade de nuevos y complejos problemas derivados de la transformación del capitalismo en un sistema ajeno a la lógica del mercado libre y de la emergencia de fenómenos como el totalitarismo, el papel del estado como ente regulador del orden económico y la manipulación de las conciencias a través de los medios de comunicación de masas.

En lo que atañe puntualmente a la Alemania de Weimar, el espectro sociocultural y político era dominado en general por posiciones contradictorias e incompatibles, que paradójicamente compartían su rechazo y desprecio por el orden político vigente. La extrema derecha defendía un ideal militar y nacionalista (incluso a veces de tinte socialista) que veía a la experiencia de la guerra como una tormenta de acero, la forja en la que se creaba a sangre y fuego al hombre nuevo.²⁹ Mientras que la izquierda más radical veía en la deprimente realidad de la posguerra, la posibilidad de un cambio revolucionario hacia un nuevo orden socialista. Por ello, paradójicamente, a pesar de que sus programas se oponían diametralmente, am-

²⁸ La creación del Instituto se realizó bajo la protección económica de los empresarios Hermann Weil (de origen alemán) y fundamentalmente, de su hijo Félix Weil (argentino). Este último también fue fundamental respecto de la orientación teórica originaria del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt (IISF). Entidad que tenía el carácter de órgano asociado a la universidad y que tuvo como primer director al «marxista de cátedra» Carl Grünberg (Rapoport, 2014: 209-215).

²⁹ Esta forma de pensar era compartida por intelectuales nacionalistas conservadores –un caso paradigmático es el de Ernst Jünger– que desafiaban al orden de la República de Weimar, desde un difuso ideal militar y nacional (Shulze, 2011: 181).

bos extremos se unían para difamar y burlarse del régimen parlamentario y democrático (Schulze. 2011: 181-182)

Respecto del Instituto de investigaciones sociales de Frankfurt, el espíritu crítico que lo animaba en los primeros años de su existencia tenía al marxismo como la orientación teórica más importante. En ese período, los integrantes originales trataron de hacer algo por esa teoría, aunque su vínculo con el partido comunista alemán (KPD) se limitaba a un contacto periférico. Además, los intereses del partido todavía no estaban determinados por los intereses soviéticos como pasaría años más adelante. Ese contexto daba lugar a un espacio para discusiones libres de los intelectuales socialistas sobre la función de la teoría y la praxis marxista (Wiggershaus, 2010: 24-25).

Inicialmente, bajo la dirección del economista Karl Grünberg, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt constituyó un espacio para las investigaciones sobre la historia del socialismo, el movimiento obrero, la economía y la crítica de la economía política (Wiggershaus, 2010: 43). Tras la muerte de Grünberg y la asunción de Horkheimer como director (1931) se mantuvo la posición teórica crítica respecto de la realidad social, aunque se vislumbraron cambios en el espíritu de las investigaciones. Se comenzó a afrontar de manera más abierta la crisis teórica del marxismo, a partir de la incorporación de aportes de las ciencias y la filosofía burguesa. Se implementó una recuperación de aspectos filosóficos del marxismo –sobre todo gracias a los aportes de Lukács y Korsch– y se los comenzó a vincular con la abundante presencia del conocimiento empírico (Wiggershaus, 2010: 56). Por ello, la filosofía social que preconizaba Horkheimer puede ser caracterizada como una teoría materialista complementada con trabajo empírico, que inspiraba un tipo de investigación que debía estar inmersa en una tarea interdisciplinaria (Jay, 1986: 59-61).

El estilo de hacer teoría crítica que se impone con Horkheimer, dirigido al estudio de las crisis sociales bajo patrones interdisciplinarios y guiado por un interés emancipatorio, es en cierta manera, recuperado en la obra de Habermas. Un pensador que desarrolla una manera de hacer filosofía en conexión con la ciencia, con espíritu sistemático y que supone, la posibilidad de orientar cambios en la sociedad.

El reemplazo de Grünberg por Horkheimer, implicó un desplazamiento en las temáticas a estudiar y analizar, desde la historia del movimiento obrero a la teoría de la sociedad. Innovación que respondía a una nueva articulación, guiada por el

esfuerzo por lograr una mayor integración entre la filosofía y la sociología. Tarea que suponía la cooperación de los expertos en cada uno de esos ámbitos, un aspecto a su vez coronado por la reivindicación de las grandes perspectivas teóricas, necesarias para orientar a los científicos desde el punto de vista de la vida (Wiggershaus, 2010: 57).

La década de los treinta fue el escenario en el que germinaron las posturas pesimistas de Adorno y Horkheimer, siempre críticos de las posiciones marxistas economicistas y deterministas, pero permeables a la filosofía del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, ante la cual adoptaron una postura ambivalente. Por un lado, rechazaron el planteo acerca de la posibilidad y necesidad de la autoconciencia proletaria para lograr el éxito revolucionario,³⁰ mientras que otro lado, siguieron –con posterioridad– los lineamientos de la lectura filoweberiana, respecto del avance de la racionalidad técnica y la eliminación de la subjetividad.

Una primera instancia en el proceso de transformación del pensamiento crítico frankfurtiano, puede situarse en *Teoría tradicional y teoría crítica*. En ese ensayo programático, escrito desde su exilio neoyorquino, se establece una contraposición entre ambos tipos de teoría. Horkheimer (1998, 223-225) caracteriza a la teoría tradicional de acuerdo con los aportes de Descartes, Poincaré y Husserl, para los cuales, la teoría es un sistema de enunciados que versa sobre un campo de objetos. Estos enunciados se relacionan deductivamente y se derivan de principios axiomáticos situados en la cúspide del modelo. Su validez depende de la correspondencia o no con los eventos concretos. Tal concepto de teoría responde a una tendencia que implica la posibilidad de convertir los sistemas de signos en con-

³⁰ Desde una postura heterodoxa (producto de la síntesis de elementos teóricos de Weber, Marx y Hegel) Lukács asume la realidad reificada de las sociedades industriales y plantea su superación, apelando a una solución teórica y práctica que reúne la reflexión consciente de la clase obrera y la totalidad estructural de la sociedad (Bubner, 1991: 207). Por ello plantea como un momento necesario, para lograr una ruptura radical con las relaciones de producción capitalistas, la toma de conciencia por parte de la clase obrera.

A inicios de los años veinte, Lukács trató de resolver el problema teórico del fracaso revolucionario en los países de Europa central. Sus tesis al respecto se plasman en *Historia y conciencia de clase*, tratado escrito a inicios de la década del veinte, que tiene como trasfondo una crisis dual del marxismo. Una de sus caras tiene carácter sociopolítico y se relaciona con el fracaso de las revoluciones socialistas bávara, húngara y espartaquista de 1919. Siendo esta última particularmente importante, por la responsabilidad de la socialdemocracia –dirigida por Ebert– en su sofocación, lo que evidenció la naturaleza antirrevolucionaria de los socialdemócratas. La otra cara fue epistemológica, pues afectaba íntegramente a la teoría marxista y a su condición de doctrina de cambio revolucionario. Esto se relaciona con el hecho de que la socialdemocracia alemana, había adoptado –bajo la influencia de Engels– una interpretación del marxismo muy cercana al cientificismo naturalista. De esta manera, el marxismo había hecho realidad el sueño ilustrado acerca de una ciencia de la sociedad análoga a las exitosas ciencias naturales. Esa concepción de marxismo tuvo como consecuencia, el quietismo político, dado que si el proletariado sólo tenía que esperar que funcionaran las leyes de hierro que regían la evolución del modo de producción capitalista, entonces el activismo político estaba de más. Esto implicaba la pasividad económica y la inacción proletaria. Es frente a esas tesis que Lenin enuncia su teoría de la vanguardia revolucionaria y del voluntarismo político (Wollin, 2003: 206-207).

ceptos matemáticos. Asimismo, la teoría tradicional supone la distinción entre pensar y ser, y la autonomía de la reflexión científica frente a la realidad social. Además, constituye una de las ramas del proceso de producción, estructurado conforme a la división social del trabajo propia del orden capitalista (Horkheimer, 1988; 247). Esta concepción de teoría puede ser interpretada como un engranaje fundamental del sistema social, que opera guiado por el interés de la autoconservación.

Horkheimer además de señalar la contraposición entre esas concepciones de ciencia, suscribe su desconfianza respecto del proletariado como agente de la revolución, postura que se radicaliza posteriormente, cuando juntamente con Adorno, terminan patrocinando en la década del cuarenta, posturas abiertamente pesimistas respecto de la posibilidad de una revolución socialista.

Respecto del modelo de la Teoría tradicional, Horkheimer sitúa sus raíces históricas y teóricas en la filosofía cartesiana y afirma que se mantuvo básicamente igual hasta la propuesta metacientífica del positivismo (Bubner, 1991: 214-215). Sostiene que lo que la distingue de la teoría crítica no sólo tiene que ver con su estructura metodológica, sino también con la concepción de praxis a la que responde y la finalidad que la anima. Mientras la teoría tradicional se orienta a la obtención de conocimiento para control y manipulación del mundo de los objetos, la teoría crítica trata de alcanzar la comprensión de la lógica social opresiva e indagar las posibilidades de transformación del mundo social.

En el planteo de Horkheimer (1998: 239-241) se informa que la teoría crítica no está orientada exclusivamente a subsanar inconvenientes concretos, dependientes de la construcción de la sociedad tomada como un conjunto. Asimismo, concibe a los conceptos: útil, mejor, productivo y valioso –inherentes a la práctica científica en el marco de la teoría tradicional– como sospechosos en sí mismos. Es por ello, que el reconocimiento de las categorías que dominan la vida social contiene la condena de las mismas, por ser acriticas respecto del orden que describen. En contraposición, la teoría dialéctica de la sociedad se presenta como encauzada hacia la emancipación, pues tiene como objetivo la metamorfosis de la totalidad (contradictoria y antagónica) del orden social.

En la caracterización de la teoría crítica, se estipula que no obra al servicio de la realidad existente, a la que considera transida por la miseria y el dominio. Más bien, su finalidad es expresar su secreto oculto (Horkheimer (1988: 245-249). El pensamiento crítico mantiene el ideal marxiano de una sociedad del futuro, una comunidad de hombres libres. Aunque a fines de los años treinta (a diferencia de

Marx y Lukács) ya no acepta simplemente que la clase obrera sea la elegida para la revolución social ni que la autoconciencia obrera, sea el factor que haga realidad la revolución social.³¹

La radicalización y el pesimismo que pueden entrelazarse en el Horkheimer de *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, se sistematiza años después, a partir de la incorporación de la tesis weberiana sobre la irresistible expansión de la racionalidad con arreglo a fines, cuyos efectos burocratizadores parecen alcanzar irremediablemente a las sociedades modernas en su conjunto,³² sometidas a la expansión del cálculo, la técnica, la organización y la administración, bases de la configuración de un dominio impersonal y burocrático (McCarthy, 1995: 458).

Es entonces que la teoría de la racionalización weberiana –replanteada por Lukács en términos de reificación– en conexión con la crítica de la economía política marxiana se generaliza, en la forma de una visión del mundo, en la que se fusionan la racionalidad instrumental totalizante y totalitaria con el dominio (Habermas, 1998b: 470-471). Este enfoque, adoptado por Adorno y Horkheimer en los años cuarenta, parecía no dejar lugar a ninguna esperanza respecto de la posibilidad de un mundo más humano. Ellos comenzaron a reinterpretar el universo social moderno como un mundo sin fisuras, producto de la transformación del capitalismo liberal, en un orden social articulado por una racionalidad omniabarcadora. Entendían que esto era consecuencia de una dialéctica de la historia, que lejos de consumir la utopía ilustrada de una sociedad igualitaria y libre, abrió paso a un orden de sujetos y relaciones sociales cosificados al extremo.

³¹ Horkheimer reconoce que en las sociedades industriales existen poderosos medios técnicos para la dominación de la naturaleza y también que el entorno sociohistórico, está signado por la desocupación, las crisis económicas, la militarización y el terror estatal. Ahora bien, sostiene que la situación extrema que vive el proletariado bajo ese contexto, no llega a constituir una garantía de conocimiento verdadero ni de su acción revolucionaria.

«Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de la estructura social, que es también estimulada por los sectores dominantes y la oposición entre intereses personales y de clase, que sólo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato» (Horkheimer, 1998: 245-246).

³² Weber entiende al proceso fáustico de la racionalización social y cultural moderna, en relación con el avance del ascetismo religioso, posteriormente secularizado, en conexión con la organización capitalista vigente en las sociedades desarrolladas de Occidente. Ese cambio en el estilo de vida individual y social, contribuyó a conformar «... el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible, el estilo vital de cuantos individuos nacen él.» Esa malla de acero o férreo estuche «... ha quedado vacío de espíritu... El capitalismo no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos» (Weber, 1995b: 258-259). En ese diagnóstico sobre el progreso moderno, se apela a las nociones de racionalización, secularización sociocultural y creciente predominio de la racionalidad de medios a fines (*zweckrationalität*) que operan sobre todo, en los ámbitos de la economía y la política.

Como queda de manifiesto, la convicción lukácsiana acerca de posibilidad y necesidad de la autoconciencia obrera revolucionaria, no prendió en el pensamiento de Adorno y Horkheimer de los años cuarenta, quienes viraron hacia posiciones pesimistas influidos por tres experiencias históricas fundamentales:

a) El desengaño fruto de la transformación del experimento social soviético, que confirmaba –en términos generales– el pronóstico de Weber acerca del impulso arrollador de la burocratización, lo cual, aunado con la práctica dictatorial estalinista, daba apoyo a la crítica de Rosa Luxemburgo respecto de la teoría de la vanguardia revolucionaria y la organización leninista y, a los presupuestos histórico-filosóficos (objetivistas) que la sustentaban.

b) El fascismo que hizo patente el poder del capitalismo para neutralizar las amenazas revolucionarias y la resistencia obrera, por medio de la modificación del sistema político.

c) La realidad social y cultural de los Estados Unidos, que les hizo conscientes acerca de maneras alternativas de mantener el sistema, sin necesidad de apelar a la fuerza bruta y apelando al poder de la cultura de masas, capaz de integrar las conciencias a los imperativos del *status quo* (Habermas, 1999b: 466-477).

Fue bajo la presión fáctica de estos acontecimientos, que la posibilidad de una revolución social en términos marxianos se convirtió en una utopía irrealizable. Esto se plasma en los textos canónicos *Dialéctica del Iluminismo* y *Crítica de la razón instrumental*. En el primero de ellos, Adorno y Horkheimer³³ desarrollan un análisis de la historia que abandona la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En su reemplazo postulan una filosofía especulativa de la historia, basada en la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza), la cual es atravesada por un proceso de dominio sobre la naturaleza externa y de sojuzgamiento del propio hombre, determinado por la racionalidad implacable y totalitaria de la producción y la técnica.

En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa –tanto la humana como la

³³ Paradójicamente, aunque se reconocen como ilustrados, en sus reflexiones se hace patente la contradicción entre la petición de principio «la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista» y el concepto de ilustración que consideran fácticamente operante. Debido a que, en las formas históricas en la que se ha objetivado y en sus instituciones sociales, implica el germen de la regresión. Frente a esta realidad sentencian: «Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena.» Es conforme a estos supuestos que se vincula la condena de los hombres con el progreso social (Adorno y Horkheimer (1987: 9).

no humana- y a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se internaliza por amor al dominio (Horkheimer, 2007: 96).

En esta «metahistoria de la razón, a través de la cual se trata de comprender la conversión del Iluminismo burgués y socialista en terror puro (Wellmer, 2013: 165-166), la Ilustración ya no aparece como limitada a la era moderna. Es concebida como inmanente a la relación que se da a lo largo de la historia, signada por la tensión entre mito y logos.

La interpretación planteada por Adorno y Horkheimer problematiza el concepto positivo de *Aufklärung*, que ensalza la disolución del mito bajo el impulso del conocimiento y la racionalidad. En su lugar denuncian que la racionalización iluminista está comprometida con una clase de conocimiento instrumental que, aunque postulado y enaltecido en la era moderna, la trasciende, debido a que está presente desde el inicio de la historia humana. Como bien expresa Bacon, el saber es poder y no reconoce límites, pues se encuentra tanto en la fábrica como en el campo de batalla. Su esencia es la técnica y está dirigido al método y a la explotación del trabajo (Adorno; Horkheimer, 1987: 17).

Si bien estos autores entienden que con el incremento de la producción económica se engendran las condiciones para sociedades más justas, también se proporciona al aparato técnico y a los grupos de la sociedad que lo controlan, un inmenso poder sobre el resto de la población, lo cual, advierten, deriva en la anulación del individuo frente a las potencias económicas.

La desaparición de la subjetividad ante el poder del aparato técnico se desarrolla, mientras el sistema productivo provee al hombre como nunca lo ha hecho. Esto se ve refrendado en la impotencia y la manipulación y el carácter dirigible de las masas, dando lugar a un orden que se consolida gracias a la utilización, distribución y consumo del espíritu, en la forma de un patrimonio cultural, que «corrompe y estupidiza al mismo tiempo» (Adorno; Horkheimer, 1987: 11). Esto responde al incremento en un grado sin precedentes del dominio de la sociedad sobre la naturaleza.

El mundo industrializado y racionalizado, cuya consecuencia espiritual es la reificación de las conciencias, produce a las masas y a su «cultura» a través de la inculcación de conductas, bajo estilos obligados y unificados, considerados naturales, decorosos y razonables. Los individuos que viven bajo ese orden son deter-

minados como cosas, elementos estadísticos, conforme al canon de la autoconservación (Adorno; Horkheimer, 1987: 44).

La descripción pesimista de las sociedades modernas responde a la renuncia de la Ilustración al pensamiento, al que reduce y cosifica en la forma de razón matemática, máquina y organización. Un contexto que tiene como trasfondo el olvido del hombre, que de esta manera:

... ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar todo lo que es individual... ha dejado a la totalidad incomprendida, la libertad de retorcerse –como dominio sobre las cosas– sobre el ser y sobre la conciencia de los hombres (Adorno; Horkheimer, 1987: 58).

En resumen, con la irradiación de la racionalidad instrumental y más allá del notable avance de los medios técnicos, disminuye la autonomía de los sujetos y se debilita la posibilidad de resistir a la maquinaria de manipulación de las masas, al igual que también se debilitan el poder de la fantasía y el juicio independiente. El impulso progresivo de la técnica es acompañado por una deshumanización creciente (Horkheimer, 2007: 12).

La lógica de dominación, que parece estar más allá de los regímenes de propiedad, supone una concepción de racionalidad, que también es analizada por Horkheimer mediante los conceptos de razón objetiva y razón subjetiva. Categorías ligadas por un vínculo ha ido cambiando en los últimos siglos en la civilización y que está estrechamente ligado a la lectura metahistórica desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración*.

Como expone Horkheimer (2007: 15-17) la noción de razón subjetiva³⁴ refiere en definitiva a la capacidad humana de calcular probabilidades y disponer los mejores medios para alcanzar el fin que se procura. Implica un compromiso con una concepción subjetivista, pues con la noción de razón se designa a una cosa o un pensamiento en relación con una finalidad determinada. Ahora bien, las metas no son racionales en sí, o sea objetivas más allá de las preferencias de los sujetos. La razón subjetiva puede ser definida como la capacidad de clasificación, conclusión y deducción. Asimismo, no contempla el contenido sustantivo implícito en el mecanismo pensante, por lo cual también puede caracterizársela como formal.

³⁴ Esta concepción de racionalidad tiene bases analíticas en la clasificación cuatripartita de tipos ideales de la acción, postulada por Weber: i) racional de medios a fines, ii) racional con arreglo a valores, iii) tradicional y iv) afectiva. El patrón de acción más importante en este esquema –para Weber– y que a su vez, opera como canon paradigmático de racionalidad, supone que un individuo actúa racionalmente (con arreglo a fines) si orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella. Implica que el individuo considera a los medios en relación a los fines, a estos con las consecuencias y a los diferentes fines posibles entre sí (Weber, 2002: 20-21).

También implica la adecuación de los modos de procedimiento a los objetivos, los cuales son racionales en un sentido subjetivo y a la vez, funcionales a la autoconservación del individuo o de su comunidad.

Por su parte, la razón objetiva constituye una concepción diametralmente opuesta. Implica la idea de una totalidad armónica que sirve de criterio para medir el grado de «racionalidad» de los valores y fines subjetivos «humanos». De tal modo, la vida de los individuos, para ser racional (o sea ser armoniosa) debía seguir esos parámetros en sus pensamientos y acciones. A diferencia de la razón subjetiva, el acento no está en la relación entre conductas y metas, sino en principios como el bien supremo, el destino de los mortales y la manera de hacer realidad los objetivos supremos (Horkheimer, 2007: 16)

La razón objetiva «cósmica» predominó durante mucho tiempo sobre la razón subjetiva y recién fue puesta en jaque a partir del advenimiento de la modernidad. Constituye una perspectiva epistémica y ontológica que presupone una noción sustantiva de la razón. Una fuerza objetiva presente tanto en las conciencias individuales, el universo de las relaciones entre hombres, las instituciones y el orden natural.

La lectura de Adorno y Horkheimer acerca del impacto de la racionalidad ilustrada (instrumental) en la historia humana y el orden social, mantuvo su influencia –a partir de su regreso a Alemania– por varios lustros. Aunque al principio, sus propios autores trataron de mantenerla en secreto, incluso entre sus alumnos. El motivo, según argumenta Wellmer (2013: 174) es que no encajaba en el marco de la reconstrucción de las instituciones y la cultura democrática instrumentada en el período posterior al régimen nacionalsocialista. No obstante, su repercusión se extendió alcanzando a los estudiantes rebeldes de fines de los sesenta y a otros pensadores de esa época, entre los que se destacan Marcuse y Habermas.

En las reflexiones de Habermas, de manera similar a la antigua Teoría Crítica, se mantiene el espíritu crítico respecto del orden social, el conocimiento, la preocupación por la naturaleza de la racionalidad y el *status* de la teoría crítica. A estas cuestiones se suma la preocupación por fenómenos del pasado reciente: el totalitarismo político y cultural, la solución final, el racismo y el fanatismo que signaron la era del nazismo. Conformando un trasfondo que da lugar a una pregunta que está presente de modo implícito en toda la obra de Habermas: ¿cómo una sociedad en la que surgió una tradición emancipatoria que va desde Kant a Marx, constituyó el

terreno fértil para que germinara un fenómeno como el nacionalsocialista? (Bernstein, 1994: 14).

En el período que va desde inicios de la década del sesenta hasta mediados de los setenta, e incluso más adelante, Habermas (1994b: 141-142) enfrenta lo que considera como déficits de la antigua Escuela de Frankfurt. Cuestiones acerca de los fundamentos normativos de la teoría crítica, el concepto de verdad, la relación entre filosofía y ciencia y, la infravaloración de la tradición democrática enmarcada en el estado de derecho. Como respuesta desarrolla una arquitectura conceptual que vincula una renovada y ampliada concepción de racionalidad con una remozada teoría de la sociedad y el conocimiento.

En sus respuestas a esas cuestiones, apunta a la recuperación del potencial inherente a los ideales burgueses del Iluminismo, presentes en el arte y la filosofía, que nunca habían sido abandonados, a pesar de todo, por Adorno y Horkheimer. Aunque –y esto no es un dato menor– uno de los principales logros teóricos de la Ilustración, la democracia moderna, nunca fue tomada en serio por los viejos frankfurtianos (Habermas, 1994c: 141-142).

En cierto modo, Habermas establece una ruptura con principales pensadores y predecesores frankfurtianos, cuando reelabora el concepto de racionalidad, dejando de lado la noción de racionalidad unilateral, instrumental y orientada solamente al dominio, que tenía el efecto colateral de un paralizante pesimismo cultural. Fenómeno que llevó a esos autores a desdeñar los logros de la modernidad cultural y política (Velazco: 12003: 23).

La polémica entre Marcuse y Habermas, desarrollada en los años sesenta, le permitió a este último separarse del enfoque apocalíptico también presente en las tesis sostenidas por Marcuse en *El hombre unidimensional* (una crítica sistemática del orden social articulado por la racionalidad tecnológica) y en *Eros y civilización*.³⁵

En *El hombre unidimensional* se analiza, a partir de las categorías de racionalidad instrumental, totalitarismo y orden social administrado, el contexto sociopolítico del capitalismo estadounidense de la II posguerra. Una sociedad altamente industrializada que –entiende Marcuse– aparece, como cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos, pero que priva al pensamiento y a la

³⁵ Tomando elementos de la teoría sociopsicológica de Freud, Marcuse analiza a la cultura como sublimación, partiendo del supuesto de que el trabajo en la civilización es en gran medida, producto de la utilización social de los impulsos agresivos y libidinales. Entiende que la técnica y el desarrollo tecnológico proveen el modelo de conducta para la actuación productiva, tesis que ha permitido que se identifique al poder sobre la naturaleza con el concepto de civilización (Marcuse, 1968:96-98).

oposición crítica de su función crítica básica. El aparato industrial impone sus exigencias económicas y políticas sobre la cultura intelectual, por lo que esa sociedad, en virtud de la organización tecnológica, tiende a ser totalitaria. Una característica que se explica también, por la manipulación de las necesidades por parte de los intereses creados, la cual imposibilita una oposición efectiva contra el todo. Esta forma de dominación no es sólo producto de una forma de gobierno o de gobierno de partido, resulta trascendente a los tipos de gobierno. Emerge de un sistema de producción y distribución que puede ser compatible con regímenes pluripartidistas o que incluyan periódicos y poderes compensatorios (Marcuse, 1993: 31-33).

Asimismo, acerca de la función ideológica de la ciencia y la técnica, Marcuse (1993: 185-187) señala que la ciencia moderna y su método proporcionan los conceptos puros y los instrumentos para alcanzar un dominio cada vez más efectivo del hombre sobre el hombre, a través de la dominación de la naturaleza. De esta manera, el dominio se extiende no sólo a través de la tecnología sino como tecnología. A su vez, esta ofrece una legitimación del poder político (en expansión hacia todos los ámbitos de la cultura) y valida la racionalización de la falta de libertad y la imposibilidad de ser autónomo. La carencia de libertad no se presenta como irracional ni como política, sino como subordinación al aparato técnico, que incrementa la productividad del trabajo y las comodidades de la vida. Conforme a esto, la racionalidad tecnológica opera como factor de legitimación del dominio, mientras que el horizonte de la razón instrumental abre paso a una sociedad de tipo totalitaria.

En un enfoque de tipo sistemático, Marcuse (1993: 37) denuncia la naturaleza irracional de la racionalidad imperante, dado que cuanto más racional, productiva, técnica y total deviene la administración (represiva) de la sociedad, más difícil es imaginar los medios y modos a través de los cuales, pueden los individuos romper su servidumbre. En ese marco social, la tecnología juega un papel decisivo, pues se ha convertido en el gran vehículo de la reificación, dado que la ubicación social de los individuos y la relación entre ellos resulta determinada por leyes objetivas que emergen como manifestaciones calculables de la racionalidad científica. Es por ello que el mundo tiende a convertirse en materia susceptible de una administración total, que rige incluso sobre los administradores (Marcuse, 1993: 196).

En respuesta a la interpretación marcusiana de la ciencia y la técnica, Habermas (1994a: 53-112) analiza y tematiza, la tesis en la que se las entiende como la nueva ideología que legitima el *statu quo* vigente en las sociedades del capita-

lismo posliberal. Además, critica los presupuestos mesiánicos que afirma, están implícitos en esa lectura.

Señala que Marcuse parece pensar que la emancipación requiere primero de una revolución de la ciencia y la técnica, postulado está ligado a la promesa –propia de la mística judía y protestante– acerca de una naturaleza caída y su resurrección. Un tipo de promesa ya enunciada por Schelling, Marx, Bloch, Benjamin, Adorno y Horkheimer. Frente a esta postura metafísica, replica que la superación de la técnica, cuya lógica responde la estructura del trabajo, se revela como imposible mientras se mantenga la necesidad del género humano, de mantener la vida a través del trabajo y de los medios que lo sustituyen (Habermas, 1994a: 59-62).

Ahora bien, no obstante el hecho de que comparte en cierta medida, la lectura de Marcuse respecto de la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas, Habermas (1994a: 58) expone una propuesta diferente frente al avance sociocultural de la racionalidad tecnológica. Sostiene que la emancipación de la sociedad de la opresión de la racionalidad tecnológica no depende del surgimiento de un nuevo tipo de ciencia y técnica orientada a la emancipación de la naturaleza. Descarta esa posibilidad, pues considera a la ciencia y la técnica ligadas al interés técnico por dominar la realidad objetivada (Habermas, 1994b: 168-169). En ese sentido, entiende que están determinadas por estructuras antropológico-epistemológicas.

Marcuse y Habermas plantean interpretaciones diferentes respecto del proyecto «ciencia y técnica». Mientras el primero lo entiende como proyección de una época y una situación superable, Habermas (1994a: 63) lo considera como un proyecto de la especie, como una totalidad, en conexión con el invariante estructural: trabajo. Por su parte, Marcuse considera que, en ese proyecto, el *a priori* tecnológico es un *a priori* político, puesto que, bajo la modernidad desarrollada y universalizada, la técnica se convirtió en el factor histórico fundamental que determina toda una forma de vida, la cual proyecta una totalidad histórica, un mundo. Esta lectura refleja la influencia fenomenológica de Heidegger, a quien cita para convalidar su posición:

El hombre moderno toma la totalidad del ser como materia prima para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto a la marcha y el orden de la producción (*Herstellen*)... el uso de la máquina y la producción de maquinaria no es la técnica es sí misma, sino tan solo un instrumento adecuado para la realización (*Einrichtung*)

de la esencia de la técnica en su materia prima objetiva (Marcuse, 1993: 181).

La sociedad tecnológica es interpretada como un proyecto histórico (entre otros) que anticipa formas de modificar y utilizar al hombre y la naturaleza, al tiempo que rechaza otras opciones. No obstante, una vez que se ha impuesto a nivel de las instituciones y las relaciones sociales básicas, dicho proyecto tiende a absolutizarse y a articular el desarrollo de la sociedad como un todo. Es por esto que la sociedad industrial como universo tecnológico, constituye un cosmos político, en el cual la cultura, la política y la economía son parte de un sistema omnicomprendivo que anula o rechaza toda alternativa. Es la productividad del sistema la que estabiliza el orden social y mantienen al progreso técnico en el contexto de la dominación, por lo tanto, la razón tecnológica se ha hecho razón política (Marcuse, 1993: 26-27).

En su contrapropuesta teórica, Habermas (1994a: 102; 106-107) deja sentada su alejamiento de la concepción unívoca de racionalidad con la que se manejan Marcuse (Adorno y Horkheimer). En su lugar postula un concepto amplio de racionalidad que incluye los momentos instrumental y comunicativo. El primero de ellos predomina en los sistemas de acción racional con arreglo a final y está conectado con la ciencia nomológica y las fuerzas productivas. Esta racionalidad para mantener su potencial liberador (de la coacción de la naturaleza externa) no debe sustituir a la racionalización en la dimensión del marco institucional. Por su parte, la racionalidad comunicativa aparece vinculada al plano de la interacción sociolingüística y apunta a la liberación de la comunicación de las represiones que operan sobre ella. Además, posibilita y requiere la repolitización de la esfera pública y la formación democrática de la voluntad colectiva.

También en el segundo lustro de la década del 60, tratando de actualizar la teoría crítica y en sintonía con el proyecto frankfurtiano inicial –que buscaba validarla como teoría de la sociedad– Habermas, desarrolla un diálogo y una crítica epistemológica con tradiciones filosóficas como el falsacionismo,³⁶ la hermenéutica,³⁷ la filosofía wittgensteiniana³⁸ y el marxismo. Lleva a cabo una sistematización del conocimiento que opera como *via regia* para justificar una teoría social crítica.

³⁶ Habermas, 1988: 21-70.

³⁷ Habermas, 1988: 228-306.

³⁸ Habermas, 1988: 203-228.

Una opción teórica que posteriormente abandona, en los años setenta, a partir de la radicalización del giro lingüístico-pragmático en su filosofía.³⁹

Buscando legitimar la vinculación entre los distintos tipos de conocimiento (que postula) y los intereses que los guían –nexo negado, pero nunca eliminado por completo de las reflexiones filosóficas–, es que Habermas desarrolla su teoría de los intereses cognitivos.⁴⁰ En este contexto, la crítica habermasiana adopta entonces la forma de una crítica metafilosófica pues polemiza con perspectivas y pensadores modernos (Marx, Hegel, Peirce, Dilthey, Nietzsche, Freud) y contemporáneos (Popper y Gadamer). En cuyas obras se plasman los momentos de autorreflexión de las tradiciones con las cuales dialoga.

Las discusiones con esas teorías filosóficas y epistemológicas conforman el trasfondo de la primera síntesis teórica-epistemológica de Habermas: la teoría de los intereses rectores. Mediante esa metateoría que esboza una fundamentación del conocimiento sobre bases cuasitrascendentales, se trata de superar el reduccionismo y la perspectiva ahistórica (típicos de la concepción positivista y filopositivista)⁴¹ y el relativismo e idealismo de la tradición hermenéutica, además de estipular los fundamentos de la teoría crítica.

³⁹ Hasta *Conocimiento e interés*, el postulado de buscar en la teoría del conocimiento, el fundamento de una teoría social crítica, opera de modo programático. En la década de los ochenta y con el giro comunicativo de su filosofía ya plasmado totalmente, Habermas expresa que la condición de camino privilegiado que le asignaba a la teoría del conocimiento en la fundamentación de la teoría social crítica, se había convertido en algo innecesario: «... ya no creo que la teoría del conocimiento sea una *via regia*. La teoría social crítica no tiene por qué legitimarse desde la perspectiva metodológica, lo que necesita es una fundamentación sustancial que salga de la concepción de la filosofía de la conciencia y que, sin abandonar las intenciones del marxismo occidental, supere el paradigma productivo» (Habermas, 1994c: 184).

⁴⁰ Habermas desarrolla y profundiza sus análisis a partir de una reconstrucción histórica y analítica de la teoría del conocimiento moderna –en particular de los aportes de Kant, Hegel, Marx, Comte, Mach, Peirce, Dilthey, Nietzsche y el psicoanálisis freudiano–, con el propósito de reabrir «sendas» de reflexión clausuradas por el predominio del positivismo y el éxito de las ciencias experimentales. También remarca que el nexo entre el conocimiento y los intereses extrametodológicos puede rastrearse en la literatura filosófica y científica, tanto en enfoques con pretensiones de teoría pura: la ontología clásica (Habermas, 1994a: 159-160), la filosofía de Dilthey (Habermas, 1990: 168-192) y la fenomenología de Husserl (Habermas, 1994a: 159-169). A pesar de que en esas concepciones se desestima ese vínculo. También analiza esa cuestión en la psicología profunda y el materialismo histórico, en los cuales, señala, fracasaron los intentos por validar esa relación conexión. Fundamentalmente debido a una fallida autocomprensión objetivista.

La noción de interés del conocimiento, también tiene un antecedente importante en la filosofía de Nietzsche, en la cual se postula un nexo necesario entre el saber y su aplicación, el conocimiento y la vida (Nietzsche, 1998: 176). Ahora bien, más allá de que Habermas reconoce la valía de ese intento teórico, sostiene que también resultó malogrado, debido en gran medida a los supuestos psicólogos y perspectivistas sobre los que se erige (Habermas, 1988: 421-440).

⁴¹ A mediados de la década del sesenta, Habermas entabla una discusión con las epistemologías de Popper y su seguidor, Hans Albert, defensores del racionalismo crítico. Habermas reconoce la crítica popperiana del positivismo lógico y el criticismo metodológico con que el falsacionismo aborda el estudio de las teorías, pero considera que por estar sujeto a la distinción entre estándares y hechos, incurren en un racionalismo disminuido en términos positivistas.

Más allá la relativa importancia que en el modelo popperiano se le asigna a la comunidad científica (en la falsación y o corroboración de las hipótesis) Habermas considera que estos racionalistas no toman debida cuenta del contexto sociohistórico– en el que surgen las teorías y que debe analizar–

Las principales tesis de esta epistemología habermasiana se exponen básicamente en el artículo «Conocimiento e interés» y el tratado *Conocimiento e Interés*, en los que se caracteriza a los intereses cognitivos como orientaciones básicas de la especie, encaminadas a la resolución de problemas sistémicos (el dominio de la naturaleza externa y la integración social) y la liberación de relaciones de dominio (Habermas, 1990: 199-201). Estos principios rectores del conocimiento pueden definirse como cuasitrascendentales, pues si bien son suprahistóricos no poseen el carácter lógico-trascendental propio de las estructuras del sujeto cognoscente kantiano. Mientras estas son a priori, los intereses rectores están anclados en factores socio-trascendentales: medios o elementos suprahistóricos de la vida socio-cultural: el trabajo, la interacción (mediada por el lenguaje) y el poder (Habermas, 1994b: 176). También son concebidos como invariantes antropológico-epistemológicas y al mismo tiempo empíricos (Habermas: 1997: 19-20).

La vinculación entre el interés técnico y la lógica de la investigación nomológica es tratada por Habermas, quien polemiza sobre estas cuestiones con Popper. Esa escaramuza dialéctica es más que una disputa metodológica, pues ambos se arrojan la defensa del racionalismo crítico, aunque Habermas lo hace apelando a fuentes dialécticas (hegeliano-marxistas) y Popper al constructivismo kantiano y al empirismo, bajo el paraguas de la lógica deductiva. Asimismo, mientras Habermas encarna la crítica, como crítica epistemológica y de la sociedad, en términos radicalizados, el falsacionista desarrolla un criticismo enfocado al análisis metodológico de las ciencias.

El contrapunto entre Habermas y Popper,⁴² también se enfoca sobre la reducción popperiana de la relación teoría-praxis a teoría-técnica (Habermas, 1988: 29-31), vinculada con un fuerte compromiso con la racionalidad instrumental y el axioma de la eliminación de los factores extralógicos del análisis filosófico de la ciencia.⁴³ Habermas, a diferencia del refutabilismo, sostiene que lo que legitima al

se desde una perspectiva dialéctica. Como alternativa avala la tesis de que las teorías solo pueden comprenderse en el marco del proceso social del cual surgen y sobre el cual re-actúan, por lo que un racionalismo auténtico debe articularse en términos dialécticos, que permitan pensar la ciencia y la sociedad en términos de totalidad (Habermas, 1988: 44-70).

⁴² Popper, en *Conocimiento objetivo* (1967), propone una epistemología sin sujeto cognoscente, en la cual se niega el carácter sociomaterial de las teorías, puesto que las considera dotadas de un carácter ideal y habitantes de un mundo análogo al *Topos Uranos* platónico. En este sentido, parece abandonar la tesis sociológica enunciada en *La lógica de la investigación científica* (1934) según la cual, la comunidad científica tiene un rol decisivo en el proceso de contrastación intersubjetiva (aceptación o rechazo) al que se somete a los enunciados básicos observacionales y por ende a las teorías.

⁴³ Habermas (1988: 50) sugiere que la postura de Popper respecto de la neutralidad valorativa, que se funda en la separación de estándares y hechos, supone una falla teórica, pues desconoce la

conocimiento empírico-analítico, no es la estructura de la lógica de la investigación, sino su capacidad de traducirse en poder tecnológico y de control sobre la naturaleza y la sociedad.

Además, Habermas (1994b: 173) postula que el nexo entre el conocimiento empírico-analítico y el interés técnico constituye la condición de posibilidad de la objetividad en ese ámbito cognoscitivo de las ciencias empírico-analíticas. Esto responde al hecho de que los intereses rectores determinan la índole de las respectivas lógicas de la investigación científica y específicamente, el interés técnico fija el marco metodológico de las ciencias empírico-analíticas (con aplicación tecnológica) que buscan, descubrir regularidades mediante el método experimental, para explicar, predecir y controlar los procesos objetivos de la naturaleza y la sociedad.

Habermas considera que la propuesta pragmatista de la lógica de la investigación de las ciencias empírico-legaliformes, es más apropiada que la concepción metametodológica popperiana, fundamentalmente porque: «las teorías científico-experimentales nos abren o alumbran la realidad desde nuestro interés rector por el posible aseguramiento informativo y la ampliación de la acción controlada por los propios éxitos que cosecha» (Habermas, 1988: 42).

En lo que atañe al interés práctico, Habermas (1990: 183-184) lo caracteriza como un imperativo antropológico, orientado a asegurar y garantizar la comprensión intersubjetiva en los planos de la comunicación y la acción, bajo normas sociales compartidas. Asimismo, dicho principio determina la naturaleza de las disciplinas enroladas en la tradición hermenéutica,⁴⁴ que permite la recuperación y posterior aplicación de las instituciones y normas sociales, objetivadas en los textos y las tradiciones analizados.

ligazón entre los criterios metodológicos y los hechos. Ambas dimensiones (metodológica y ontológica) aparecen determinadas trascendentalmente por el interés técnico. No habría entonces hechos en sí, sino datos que se articulan a partir de los principios metalógicos, los estándares metodológicos y los puntos de vista teóricos.

⁴⁴ En la modernidad, la hermenéutica (en tanto que arte de la interpretación) se desarrolla en estrecha relación con la teología, la jurisprudencia y el análisis filológico de textos clásicos. Pero recién a fines del siglo XIX (gracias a las investigaciones de Dilthey) la «*sinnverstehen*» alcanza el status de principio metodológico en las ciencias del espíritu, en particular de la Historia. Otra cuestión de relevancia presente en la filosofía de Dilthey, es la tensión entre la historicidad de la comprensión y la pretensión (propia del positivismo decimonónico) de alcanzar un conocimiento objetivo sobre el pasado, lo cual influyó en favor de la postulación del método de la comprensión empática como garantía de objetividad. Por ello, Habermas sostiene que la hermenéutica de Dilthey termina sucumbiendo a la influencia positivista, no obstante haber sido la filosofía en la cual se encarna una instancia de autorreflexión de las ciencias de la cultura (Habermas, 1990: 184-188). Recién con la hermenéutica semántica de Gadamer se produce la instancia de autorreflexión radical de esa tradición filosófica, que supone la vinculación del método del círculo hermenéutico con el lenguaje, presupuesto ontológico y rasgo fundante de la existencia humana, esencialmente lingüística.

Según Habermas (1988: 229) en la filosofía hermenéutica gadameriana, se pone énfasis en: a) la superación del enfoque psicologista propio de la hermenéutica neokantiana que se basa en la comprensión empática y su reemplazo por otra perspectiva, fundada en la noción de la fusión de horizontes lingüísticos, b) el condicionamiento histórico-efectual de toda interpretación, c) la aplicabilidad del saber hermenéutico, eminentemente práctico, c) el carácter autotranscendente del lenguaje que posibilita el entendimiento, a través de la traducción y la tradición, lo cual funda teóricamente la superación de los enfoques que postulan la radical inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje concebidos como sistemas monológicos y e) la rehabilitación de la autoridad de la tradición y de sus estructuras de prejuicios, como un saber válido.

En el marco de su polémica con H. G. Gadamer, Habermas reconoce lo adecuado de algunos aspectos de la propuesta de la hermenéutica filosófica. Está de acuerdo respecto de las ventajas que brinda el acceso lingüístico en el estudio de los fenómenos sociales. No obstante, problematiza algunos de los supuestos gadamerianos: su idealismo lingüístico, la aceptación de la tradición (en tanto autoridad) y el relativismo en la interpretación.

Habermas afirma las siguientes tesis:

a) La premisa de que el Ser es lenguaje, postulada por Gadamer (1996: 567) supone un idealismo lingüístico, puesto que absolutiza al lenguaje como el único elemento constitutivo y constituyente de la realidad. Esto implica desconocer la existencia y la autonomía relativa de las otras dos dimensiones fundantes de la ontología social: trabajo y poder, lo cual redundaría en una minusvaloración del influjo que estos factores estructurales tienen en la conformación y el funcionamiento de la totalidad social (Habermas, 1988: 259).

b) Si bien ambos filósofos concuerdan respecto del impacto práctico que el saber normativo tiene sobre la praxis social, Habermas critica a la filosofía hermenéutica por: i) el compromiso tácito con un enfoque cultural de tipo conservador, debido al reconocimiento de la tradición cultural como autoridad y ii) el historicismo relativista que se deriva de la subordinación del momento de la interpretación a la tradición y la historia.

Habermas y Gadamer están de acuerdo en que el saber hermenéutico, ese *saber-se* que «la sociedad» obtiene sobre sí misma (a través de la comprensión del sentido de las instituciones) opera como orientador de la acción social. No obstante, lo hacen desde distintos supuestos. Gadamer habla del «diálogo que somos»

mientras que Habermas habla del diálogo que aún no es pero que debería ser. Gadamer se ve movido por el respeto hacia la superioridad (*Überlegenheit*) de la tradición, en tanto que Habermas se ve impulsado por la anticipación de un estado de libertad futuro (McCarthy (1995: 229).

Ahora bien, como toda interpretación se realiza desde un momento histórico y una tradición cultural dada, el hermeneuta –como sujeto histórico y culturalmente constituido– analiza el pasado a la luz de las necesidades y prejuicios de su propio «mundo» y al recuperar las normas que están «incrustadas» en los textos, corre el riesgo de hacerlo también de rehabilitar las relaciones de dominio presentes en esas instituciones sociales. De modo tal que aceptar los supuestos de la hermenéutica gadameriana, implicaría aceptar tanto el relativismo de toda interpretación como su sumisión a la tradición contextual.

El disenso entre ambos filósofos acerca de la naturaleza y los límites de la comprensión hermenéutica tiene sus raíces en los supuestos de sus sistemas filosóficos: materialista, iluminista y universalista en Habermas y ontológico-lingüístico e historicista en Gadamer. Esto explica en parte, el exceso de confianza de Habermas respecto del poder de la razón y su ceguera acerca de los límites de una hermenéutica crítica (McCarthy, 1995: 227-229).

Habermas parece sostener que el relativismo del historicismo hermenéutico constituye un escollo para la objetividad científica. Entonces, si la tradición configura el *a priori* histórico en el que estamos inmersos y que nos constituye: ¿toda interpretación es relativa al contexto demarcado por la tradición?, ¿se debe dejar de lado la pretensión de objetividad (objetivista)? o más bien ¿se debe esclarecer cuál es el tipo de objetividad a la que pueden aspirar las ciencias basadas en la comprensión?

Como parte de su estrategia para poner límites al condicionamiento histórico-contextual, Habermas plantea que las ciencias hermenéuticas están ancladas en el interés cuasitrascendental práctico. Además, para asegurar metodológicamente y dotar a la ciencia crítica de un poder emancipatorio del que carece la hermenéutica filosófica, recurre a la teoría psicoanalítica (leída en clave lingüística) y a la crítica ideológica, como fundamentos de su propia propuesta: una hermenéutica crítica.⁴⁵

⁴⁵ En el modelo de metahermenéutica crítica propuesto por Habermas (1988: 278-306) la metodología aparece como capaz de penetrar y comprender aquellos fenómenos patológicos ante los cuales, la hermenéutica gadameriana se revela como impotente. Estos se manifiestan en un lenguaje distorsionado y solo pueden ser comprendidos gracias a las herramientas teórico-conceptuales que proveen la psicología profunda y la crítica ideológica.

Respecto del interés emancipatorio, puede entenderse como más básico que los otros dos (Ureña, 1988:100) en tanto, aparece ligado tanto a la lucha del hombre por liberarse de la opresión de la naturaleza externa como de las relaciones socioculturales de dominio hipostasiadas (naturalizadas). Las teorías críticas que son guiadas por dicho invariante tienen el papel de contribuir a la potencial emancipación del hombre, que se funda en el universal lenguaje «con (cuya) estructura... es puesta para nosotros la emancipación» (Habermas, 1994b: 177). Una tesis que significa que con el lenguaje está dada la posibilidad de la autorreflexión (tanto a nivel individual como social) la cual, tiene en las teorías críticas el *status* de categoría metodológica. Entonces, la capacidad autorreflexiva que libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados está determinada por un interés emancipatorio que las ciencias críticas comparten con la filosofía (Habermas, 1994b: 172).

Las diversas falencias⁴⁶ de la epistemología de los intereses rectores y las críticas que provocaron, contribuyeron a su reemplazo por una nueva teoría crítica

Habermas, a partir de su particular apropiación del freudismo –basada en la interpretación lingüística del psicoanálisis realizada por Lorenzer (2001)– plantea, que las patologías se manifiestan en la forma de símbolos distorsionados (paleosímbolos), incomprendibles desde el lenguaje ordinario y que solo cobran sentido desde una teoría del lenguaje desfigurado. Estos fenómenos son explicados como productos de las operaciones de defensa ejercidas por los mecanismos psicológicos de censura y represión, ejercidas sobre las experiencias traumáticas de la infancia. La autorreflexión –del paciente– guiada por el analista, posibilita –en principio– que aquel pueda elevar al nivel de la conciencia, a los traumas causantes de las distorsiones que se plasman en el lenguaje, posibilitando de ese modo una eventual cura.

La apropiación lingüística de la psicología profunda realizada por Habermas, tiene como objetivo, obtener bases metodológicas para su ciencia crítica, y que las situara al mismo nivel epistemológico que las ciencias nomológicas y hermenéuticas. La adopción del psicoanálisis y la crítica ideológica (el materialismo histórico) como paradigmas de teoría crítica, resultó (y resulta) polémica pues estas disciplinas no gozaban de una aceptación generalizada en el ámbito científico y epistemológico. A esto se suma que tanto Freud (Habermas, 1990: 250-251) como Marx (Habermas, 1990: 55) habían desarrollado autocomprensiones científicas de sus propias teorías, con lo cual limitaron su potencial autorreflexivo y liberador.

⁴⁶ Entre las falencias presentes en la epistemología de los intereses cognitivos podemos citar: a) La ambigüedad en el uso del concepto de autorreflexión, derivada de la coexistencia de dos sentidos del mismo, no siempre claramente diferenciados: i) kantiano: como autorreflexión epistemológica, orientada a determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de la racionalidad científica y, ii) político: como una autorreflexión socio-crítica del orden establecido. b) La tensión irresuelta, implícita en la caracterización de los intereses como trascendentales y empíricos y c) La presencia –todavía poderosa– de la filosofía del sujeto, la cual bloqueaba la resolución intersubjetiva y dialógica de los problemas veritativos y prácticos.

d) El compromiso metafísico inherente a la conceptualización de los intereses como antropológicos. La substitución efectuada por Habermas en su segunda etapa –lingüístico comunicativa– de los intereses rectores por fundamentos pragmático-lingüísticos, le permitió romper con las influencias perniciosas del trascendentalismo cuasi-metafísico y los resabios de la filosofía de la conciencia presentes en su teoría de los intereses rectores.

Ahora bien, más allá de las deficiencias de la teoría de los intereses cognitivos, se pueden rescatar también rasgos positivos, pues: i) constituyó una reivindicación del enlace de los distintos tipos de conocimiento con factores sociales y antropológicos trascendentales, rompiendo así con la ilusión objetivista que concebía a la ciencia como teoría pura, pero sin recaer en un sociologismo relativista, ii) contribuyó a demostrar el carácter artificial de la separación de los contextos de justificación y descubrimiento, punto de partida de la errónea conceptualización del saber científico como basado en una metodología suprasocial y transhistórica, iii) favoreció a la crítica dirigida contra el paradigma reduccionista propuesto por el monismo metodológico positivista y iv) configuró un interesante intento para justificar –con un éxito discutible– el status científico de las teorías críticas de la sociedad, las cuales siempre han aparecido sospechadas de no ser más que discursos ideológicos.

de la sociedad, en la que se acentúa el giro lingüístico, presente –aunque subdesarrollado– en su primera síntesis metateórica habermasiana. Dicho viraje teórico se potencia en la reconstrucción del materialismo histórico y posteriormente, se convertirá en el corazón de la teoría de la acción comunicativa, plataforma de la teoría de la sociedad que Habermas sistematiza desde inicios de la década del ochenta.

Guiado por preocupaciones epistemológicas y en consonancia con la opción por dar un giro intersubjetivo a la noción de racionalidad, Habermas va forjando paulatinamente una teoría en la que juegan un papel fundamental los elementos lingüístico-comunicativos. La comunicación aparece como un componente esbozado embrionariamente en producciones como *Historia y crítica de la opinión pública*, estudio en el cual se conecta con la intersubjetividad, el lenguaje y el concepto de opinión pública. Una conjunción de elementos teóricos que permiten pensar a la democracia como una forma de organización política racional.

En esa investigación histórica y conceptual, Habermas se enfoca fundamentalmente en la esfera de «lo público», analizando la transformación de ese término, que finalmente deriva en la concepción de publicidad burguesa, cuya génesis se da en los siglos XVII y XVIII. Período en el que se plasma como una esfera en la cual, primeramente, las personas privadas se reúnen en calidad de público y son capaces de concertar con el poder público estatal, las reglas generales del tráfico, en la esfera –básicamente privada, pero al mismo tiempo pública–, del tráfico mercantil y del trabajo social» (Habermas, 2009: 65). Otro factor que influye en la constitución de la esfera de la opinión pública, como expresión pública de personas privadas que termina por levantarse contra el poder soberano de los monarcas, remite a la reforma protestante. Esta permite (a) la conversión de la relación entre hombre y Dios, en una cuestión privada y (b) la transformación de la vida comercial y del manejo de la información con ella relacionada, lo cual permite la intensificación del intercambio mercantil, mejoramiento de la calidad del intercambio epistolar y surgimiento del periodismo (Boladeras (1996: 32-33).

La noción de opinión pública (*Offentlichkeit*) aparece entonces como la pieza clave del sistema de la política democrática en ascenso y está intrínsecamente vinculada con la comunicación. Plataforma de sustentación de ese tipo de régimen y el iluminismo burgués. Es en esa fase inicial que la publicidad política –que toma cuerpo través de los clubes y la prensa– oficia como mediadora entre el estado y las necesidades de la sociedad (Habermas, 2009: 68).

De todas maneras, el concepto de racionalidad comunicativa sólo alcanza un desarrollo sistemático en la década del setenta, gracias a la elaboración de los principios de la pragmática universal.⁴⁷ En «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de una teoría del lenguaje (1970/1971)» plantea, la presencia estructural en la dimensión pragmática del lenguaje, de pretensiones de validez, a las cuales vincula con los actos de habla fundamentales y con las distintas «regiones» de la realidad: lenguaje, mundo objetivo, subjetivo y social (Habermas (1994e).

Habermas inserta a la teoría pragmático-lingüística con el proyecto de una teoría crítica de la sociedad, a la que reestructura como sustentada sobre una teoría de la comunicación, en la que están presentes los impulsos teóricos provenientes de la esfera pública burguesa y sus ideales de autonomía y representación. Asimismo, vincula dichas intuiciones con las nociones de acción comunicativa y discurso, relacionando la lógica operativa de esta última dimensión, con el modelo de situación ideal de habla, al que caracteriza como una hipótesis práctica (Habermas, 1994e: 94-111).

De esta manera se va bosquejando las bases de la teoría de la acción comunicativa, que tiene su síntesis en la obra del mismo nombre, publicada en el año 1981. Aunque hay que aclarar que dicha teoría estaba bastante avanzada en la época de la *Reconstrucción del materialismo histórico*, trabajo en el que conforma una de las bases conceptuales que permiten explicar el desarrollo sociohistórico, sobre todo en la dimensión de la interacción.

⁴⁷ Al respecto véase el capítulo V.4. Universales pragmáticos y la lógica de la interacción social, en este mismo trabajo.

CAPÍTULO III: LA ESTRATEGIA RECONSTRUCTIVA DE HABERMAS

La estrategia reconstructiva seguida por Habermas, en el camino por formular una teoría de la evolución social que mantenga el ideal emancipador del materialismo histórico, comparte con la estrategia deconstructiva, el rechazo al postulado de que la racionalidad se fundamenta en principios universales y/ o trascendentales. Ambos enfoques entienden que la racionalidad debe ser comprendida como encarnada en plexos socioculturales e históricos, de lo que se infiere que sus categorías y procedimientos poseen un carácter contingente (McCarthy, 1992: 13). Ahora bien, en el Habermas que se plantea la reconstrucción del materialismo histórico, esta premisa se cumple parcialmente, pues si bien, rechaza los principios de carácter metafísico, rescata estructuras universales materiales como el trabajo y la interacción.

Frente a la razón moderna que se inspira fundamentalmente en Kant, se pueden considerar dos sendas distintas. Por un lado, los deconstruccionistas quienes, inspirados en Nietzsche y Heidegger, atacan radicalmente las nociones de razón y sujeto racional, mientras que otros (como Habermas) tras las sendas de Marx y Hegel, las reformulan a partir de moldes sociohistóricos, optando de ese modo por una estrategia reconstructiva (McCarthy (1992: 13).

La categoría de deconstrucción es acuñada por Derrida, a partir del concepto de *Destruktion* utilizado por Heidegger (1990: 33-35) para interrogar al Ser, oculto por capas osificadas de interpretaciones acumuladas por la tradición endurecida. La deconstrucción opera como una estrategia cuyo objetivo –para superar la dificultad mencionada– reside en destruir la metafísica, en busca de las experiencias originales, en las que emergen las determinaciones iniciales del Ser, obturadas por el discurso metafísico que ha provocado el olvido originario del Ser como un ser temporal.

La noción de deconstrucción que utiliza Derrida, más allá de los cambios operados en su filosofía, mantiene un aspecto que permanece a lo largo de su obra, la idea de que los significados se definen a partir de los vínculos relacionales entre significantes, hablantes, oyentes, situaciones y contextos, que se desarrollan en tiempos y espacios determinados. Razón por la que nunca somos nunca dueños, en un sentido absoluto, de lo que decimos (Derrida, 2014: 50).

Entonces, la deconstrucción consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas.

Puede caracterizarse como una estrategia que supone que lo que aparece como claro y evidente, en realidad dista de serlo. En otras palabras, significa des-sedimentar, desestabilizar, trastocar conceptos y esquemas que se han heredado, des-hacerlos, desmantelarlos (McCarthy, 1992: 119).

El análisis deconstructivo no pretende engendrar una teoría renovada que unifique la realidad. Más bien apunta a minar de modo permanente la pretensión de predominio de la teoría, la ilusión de toda razón pura, trascendental y autofundada, que se presente y pretenda ser capaz de aprehender, de una vez por todas, los significados y las verdades fundamentales (McCarthy (1992: 110).

Por su parte, Habermas, a diferencia de los partidarios de la deconstrucción, considera incorrecto renunciar a la racionalidad entendida en clave universal. Plantea que las fallas de la racionalidad moderna pueden atribuirse a la subordinación de la filosofía y la ciencia ante la filosofía del sujeto y una concepción instrumentalista de la acción y el conocimiento. A lo que se suma –en el caso del marxismo– la presencia de un economicismo determinista. Para resolver estas cuestiones apela a una estrategia, mediante la que busca construir una concepción renovada de racionalidad, anclada sobre bases comunicativas y socioevolutivas. Un modelo de racionalidad que pone en juego la dimensión intersubjetiva y lingüística presente en la racionalidad humana.

El concepto habermasiano de reconstrucción responde a la necesidad de fundamentar y fortalecer un análisis teórico crítico de los fenómenos sociales e históricos contemporáneos, que se sustente sobre una teoría de la evolución social. Como parte de esa estrategia incorpora y redefine constructos teóricos de enfoques diversos, que trabajan sobre:

- La noción de evolución social en relación con la teoría materialista de la historia.
- La estructura y el funcionamiento de los sistemas de acción
- La capacidad de adquirir competencias epistémicas y morales
- La competencia interactiva y la socialización
- La obtención de competencias lingüísticas

Estos conocimientos son apropiados y resignificados con el objeto de limitar la dependencia de la teoría crítica de la sociedad de su contexto socio-epocal y para poder sentar bases aseguradas metodológicamente, en el marco de una concepción unificada de Teoría crítica. Tales constructos teóricos son caracterizados

por Habermas como ciencias reconstructivas, de naturaleza empírica, aunque no nomológica.

Asimismo, el objetivo de las teorías reconstructivas no es descubrir leyes a partir de la aplicación del método experimental sobre la realidad, a la manera de las ciencias empírico-analíticas. En su lugar, buscan reconstruir las condiciones de posibilidad, sistemáticas y generales para llegar a acuerdos comunicativo, a partir del establecimiento teórico de las capacidades inherentes a los seres humanos, tanto a nivel transcultural como histórico-evolutivo (McCarthy (1995: 319-323).

La reconstrucción del materialismo histórico supone para Habermas la utilización de nuevas teorías, que postulan reglas generales respecto de las condiciones de posibilidad del conocimiento –teórico y práctico–, de la acción y la evolución social. Estructuras universales de la especie que trascienden a las pericias particulares de individuos, comunidades o culturas y que son conocimientos preteóricos transculturales que operan en los niveles diacrónico y sincrónico. Aunque no pueden aspirar a la pretensión fuerte, *a priori* y lógica, propia del ego kantiano, por lo que sólo pueden presentarse como hipótesis revisables en base a la experiencia de los sujetos dotados de lenguaje y acción (McCarthy: 1992: 143)

Es en ese contexto que Habermas (1986: 9) plantea que el concepto de reconstrucción comporta la descomposición de una teoría (la marxista) y su posterior recomposición en una nueva versión. Tal estrategia responde al objetivo de alcanzar mejor la finalidad propuesta originariamente en el sistema conceptual que se trata de reconstruir.

Habermas distingue «reconstrucción» de otros conceptos como «restauración» y «renacimiento». Señala que hablar de «restauración» significaría el regreso a un momento originario en el que la teoría marxista no estaba corrompida, mientras que «renacimiento» supone la renovación de una tradición de pensamiento sepultada, algo que considera, no es el caso del marxismo.

La definición conceptual de «reconstrucción» es la siguiente:

... significa... que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una

revisión, pero cuya capacidad estimulante dista de estar agotada (Habermas, 1986: 9).

La empresa de llevar a cabo la reconstrucción del marxismo es desarrollada en las dimensiones filosófica y sociológico-metodológica. Habermas (1990: 11-74) en una primera instancia, lleva a cabo una serie de consideraciones metateóricas, de argumentación y crítica propiamente filosófica. En ellas, discute y reformula la relación entre los presupuestos epistemológicos de Marx y las concepciones meta-cognoscitivas de Kant, Hegel, Feuerbach y el positivismo cientificista decimonónico, a las que procede a desmontar y rearticular, en el marco de una interpretación de la evolución de la teoría del conocimiento moderna.

Con posterioridad a la reconstrucción crítica del debate sobre la epistemología marxista, Habermas propone una reconstrucción sociológica del marxismo. Tarea elaborada básicamente a partir de la apropiación y tematización de una serie de categorías provenientes de teorías contemporáneas: psicogenéticas, sistémicas, del mundo de vida y la acción comunicativa, a las que incorpora y resemantiza, con la finalidad de conformar una *aggiornada* teoría materialista de la sociedad y la historia.

Las teorías de Piaget y Kohlberg juegan un rol fundamental en la reconstrucción habermasiana, pues proporcionan una plataforma categorial útil para reinterpretar el cambio de las estructuras cognoscitivas y normativas en términos de una secuencia evolutiva, sin que por ello tenga que someterse a una concepción del progreso histórico, sustentada en criterios histórico-filosóficos o en un modelo darwinista o neodarwinista de evolución social. Estos enfoques genéticos le permiten asignar al conocimiento y al aprendizaje, un rol relevante en tanto factores explicativos de la evolución social.

Las teorías genéticas del desarrollo psicológico y moral que Habermas incorpora forman parte de una heterodoxa perspectiva epistemológica, que une presupuestos estructuralistas con una perspectiva evolutiva del desarrollo del hombre, lo que le permite trascender la tradicional hostilidad de los estructuralistas respecto de la evolución (Habermas, 1986: 39).

Por su parte, la teoría de los universales pragmáticos y la acción comunicativa que Habermas (1986: 12) y K. O. Apel desarrollan y perfeccionan, posibilita establecer un nexo entre los procesos de aprendizaje (teóricos y prácticos) y los impulsos evolutivos que se dan en las dimensiones de la inteligencia moral, el saber práctico, el obrar comunicativo y la regulación de los conflictos de acción. Son herra-

mientas de análisis sociolingüístico, útiles para elucidar la lógica pragmática que rige en la interacción social, en particular respecto de la transformación de las estructuras morales, políticas y epistémicas. Estos enfoques conforman un sustrato teórico que le permite romper con las explicaciones de los fenómenos de la cultura y la política –ya sea en términos causales o dialécticos– como derivados de la esfera económica.

Otro aspecto que Habermas destaca de la teoría de los universales pragmáticos reside en que pueden operar como el fundamento normativo de la teoría crítica de la sociedad, reemplazando al principio de la lucha de clases. Supuesto agonal que, en las sociedades desarrolladas de Occidente, se ha visto privado de potencial explicativo, a partir de la sublimación de las contradicciones sociales, resultado de la intervención reguladora del subsistema estatal sobre el mercado.

En lo que concierne a la teoría de sistemas –en particular, las versiones que aportan Parsons y sobre todo Luhmann– y la teoría fenomenológica del mundo de vida, ambas ofrecen conceptos como integración sistémica y reducción de la complejidad, integración social y estructuración normativa de la sociedad respectivamente. Nociones que son apropiadas y resignificadas por Habermas en su propio marco teórico.

En la búsqueda de una comprensión metodológicamente asegurada, más acabada de la sociedad, Habermas critica, toma y redefine categorías sistémicas y fenomenológicas, con el objetivo de formular un enfoque que conjugue los aspectos sistémico y social. En base a esa síntesis trata de superar la dicotomía excluyente de explicar el orden social en términos puramente estratégicos y funcionales o mediante el uso de conceptos normativos y/ o comunicativos.

La teoría de los sistemas –en la versión luhmanniana– refrenda una lectura en la cual, la sociedad aparece como enfrentada a su entorno. Se define en relación con sus límites exteriores, por su autogobierno y por la capacidad de llevar a cabo una integración de tipo sistémica. Habermas, aunque no comparte las premisas de Luhmann, también hace uso de categorías de la teoría de sistemas para explicar la reproducción social, en particular, en las dimensiones de la economía y la política. Utiliza un esquema de sistema social de tipo tridimensional, integrado, además de los subsistemas antes nombrados, por la esfera sociocultural.

Por su parte, la teoría socio-fenomenológica del mundo vital primario resulta relevante para entender la lógica que articula los plexos sociales, a los cuales

Habermas también entiende como el resultado de interacciones intersubjetivas, enlazadas por la acción comunicativa.

CAPÍTULO IV: CRÍTICA Y RECONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE MARX

Como un momento previo a la reconstrucción sociológica del materialismo histórico, Habermas (1990: 11-74) desarrolla una serie de investigaciones de naturaleza filosófica, en las que trata de determinar los principios de la teoría del conocimiento de Marx. Integra a esas reflexiones en el marco más amplio del proceso de disolución de la teoría del conocimiento moderna y su posterior sustitución por la teoría de la ciencia. Decurso en el que se sientan las bases del positivismo objetivista y de un marxismo determinista y legaliforme.

Esa labor de reconstrucción y tematización filosófica tiene como trasfondo el debilitamiento de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, cuestiones que en la modernidad, son reemplazadas paulatinamente por otras relativas a la metodología de la investigación, ámbito limitado al modelo de las ciencias nomológico-empíricas.

La sustitución de la reflexión metacognoscitiva, que se ocupa de la constitución de los objetos de la experiencia posible (que considera los factores externos a la lógica de las ciencias) por una teoría de la ciencia (limitada a la tematización metodológica de las teorías empíricas) implica el abandono gradual de las discusiones, en las que el sujeto cognoscente –conciencia, yo, espíritu o especie– opera como marco de referencia.

Según la lectura de Habermas (1990: 77) de esta manera, se prescinde de las cuestiones que abordan la génesis del conocimiento y se restringe la reflexión metateórica a la problemática de la validez, conectada con las reglas y procedimientos mediante los que se construyen y comprueban las teorías

Con este marco histórico y analítico, Habermas confecciona una serie de consideraciones acerca de los presupuestos filosóficos, antropológicos y epistemológicos del materialismo marxiano, con el fin de especificar la índole de los supuestos que articulan la teoría del conocimiento que subyace a esa teoría social.

También analiza la presencia en los textos canónicos marxianos, de presupuestos que apoyan la autocomprensión cientificista del materialismo histórico. Su estrategia también está orientada a rehabilitar el papel fundamentalmente reflexivo y autorreflexivo de la filosofía y la teoría del conocimiento, que considera, socavado sucesivamente por el positivismo, el cientificismo engelsiano, la filosofía hegeliana

e incluso por el propio Marx (McCarthy, 1995: 74), problemática que analizamos en los próximos capítulos.

IV. 1: De la epistemología idealista al materialismo histórico

En el planteo de Habermas se considera que la autocomprensión que adopta el marxismo bajo el Diamat-Histmat, tiene raíces en la sustitución paulatina de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia. Decurso que en la modernidad va de Kant a Marx, pasando por Feuerbach y Hegel, y que provoca el empobrecimiento progresivo de la reflexión filosófica, en lo que respecta a los principios que fundamentan la ciencia. Además, culmina en la entronización de saber científico natural como forma única de conocimiento válido (McCarthy, 1995: 75).

A partir del análisis de ese trasfondo histórico-filosófico, Habermas (1990: 72) señala que Marx nunca consideró necesario legitimar su teoría de la sociedad desde la perspectiva de la crítica metacognoscitiva. Un momento que le resultaba prácticamente innecesario, dado que reclamaba para su propia teoría el carácter de ciencia rigurosa, a partir de su similitud con las teorías científico-naturales.

En el inicio de este proceso (integrado por estadios sucesivos de reflexión abandonados) que es reconstruido y analizado por Habermas, se sitúa la crítica radicalizada de Hegel a los postulados de la teoría del conocimiento kantiana.

En la gnoseología kantiana se reconoce a la ciencia empírica –perteneciente al ámbito de la razón teórica– como un tipo de conocimiento posible. Ahora bien, conocimiento se ubica en un contexto filosófico de referencia más vasto, que comprende también a la razón práctica, el juicio reflexivo y la reflexión crítica misma (McCarthy, 1995: 75).

Entre los rasgos que caracterizan en la investigación lógico-trascendental kantiana, se destacan la adopción de un concepto normativo de ciencia, basado en la física y la matemática de su época (Habermas, 1990: 21) y la similitud de su gnoseología con los sistemas metafísicos que critica. Esta última cuestión tiene que ver con que el fundamento sobre el que se erige la teoría del conocimiento kantiana, el sujeto trascendental, que puede ser considerado como un principio análogo al de las filosofías primeras, pues, al igual que los *arkhe* de estas, aparece dotado de un origen absoluto y situado más allá del movimiento de la historia. Cuestión sobre la que se enfoca la crítica hegeliana.

Habermas (1990: 15-32) señala que la crítica hegeliana se sustenta en el rechazo de tres presupuestos implícitos en la gnoseología kantiana y la postulación de cuatro principios, sobre los que erige su propio modelo de conocimiento.

De acuerdo con la interpretación habermasiana, Hegel desestima: a) el concepto de la mecánica-matemática newtoniana de su época como canon de conocimiento científico transhistórico (Habermas, 1990: 21), b) la noción de una conciencia trascendental de naturaleza ahistórica y formal (Habermas, 1990: 23) y c) La separación de la razón en teórica y práctica, esferas que, en el idealismo kantiano, responden a principios diferentes (Habermas, 1990: 25).

Por otro parte, Hegel propone cuatro premisas sobre las que funda su sistema:

i) El proceso de conocimiento, que al igual que la historia humana, implica el despliegue del Espíritu, en el que se producen su autorreflexión y autoconocimiento. En ese proceso temporal, la conciencia crítica (epocal) y la ciencia se entienden como instancias superables y superadas por el saber total que alcanza la razón universal (Habermas, 1990: 29-31).

ii) No hay ningún conocimiento que, *a priori*, sea capaz de constituir un estándar único de científicidad. En consonancia con un enfoque historicista, se valora a las formas de pensamiento como contingentes, incluida la ciencia, a la cual se entiende como un momento del despliegue de la Idea. El conocimiento científico aparece como una instancia previa, dotada de un carácter cognoscitivo inferior al «verdadero saber absoluto». Este postulado implica una interpretación histórica del conocimiento, al cual, paradójicamente, se considera a partir de un saber último y acabado, el producido por la autoconciencia del *Weltzeit* (Habermas, 1990: 27).

iii) No puede hablarse de una conciencia crítica montada sobre un sujeto trascendental tal como se postula en la filosofía kantiana (Habermas, 1990: 26).

iv) La razón en su despliegue mantiene unidas a la razón teórica y a la moral (Habermas, 1990: 26).

Como alternativa superadora del modelo epistémico kantiano, Hegel, en lugar de una conciencia trascendental, postula un super-sujeto cognoscente inmerso en el desarrollo temporal, capaz de alcanzar un auto-saber total. Ese postulado: la noción de un «Saber absoluto» resume la totalidad del conocimiento obtenido gracias al despliegue y el autoconocimiento de la Idea. En ese plano gnoseológico Hegel (1998: 63-259) distingue varios niveles a través de los cuales se plasma el progreso del conocimiento: conciencia sensible, percepción sensible, entendi-

miento, autoconciencia y razón. Instancia última en la que el Espíritu eleva al nivel de la verdad, la certeza de ser toda la realidad. Esa Razón universal pretende estar más allá de toda validación empírica, en un sentido estricto, por lo que se puede sostener que Hegel absolutiza una concepción metafísica de conocimiento sin considerar la evidencia del progreso de las emergentes y exitosas ciencias naturales (Habermas, 1990: 32; McCarthy, 1995: 76).

Según la interpretación habermasiana, Hegel desaprovecha la oportunidad de radicalizar la epistemología, llegando incluso a hacerla superflua. Esto se produce debido a que, más de su crítica al subjetivismo y al carácter ahistórico del sistema epistémico kantiano, entiende a la experiencia fenomenológica como situada siempre bajo el movimiento del Absoluto y orientada a un fin determinado, el Saber total, que no requiere de una validación de naturaleza epistemológica y que es condición, de que se pueda comprender el lugar que ocupan los distintos saberes en el marco de la totalidad histórica. De esta manera se desemboca en un concepto de ciencia de naturaleza especulativa, que hace oídos sordos a la simple evidencia del progreso científico. Un dato ineludible que, de manera enfática, demostraba el carácter de pura ficción de la equivocada pretensión hegeliana (Habermas, 1990: 28-32).

La propuesta hegeliana, historicista, idealista y metafísica (la segunda etapa de reflexión, después de la kantiana) es, a su vez, objeto de una metacrítica radical por parte de Marx (un tercer momento reflexivo). En esta fase se recupera de modo implícito, pero sujeta a supuestos materialistas, la idea kantiana de un principio trascendental determina la estructuración de la realidad y el conocimiento científico.

En Kant, se plantea el problema del conocimiento en los términos clásicos de forma y materia, esquema que sigue tácitamente vigente en las consideraciones epistemológicas de Marx. No obstante, en ambos pensadores esa distinción se puede hacer *in abstracto*, pero de ninguna manera en el plano de lo real. Ahora bien, mientras en el idealismo kantiano lo que se busca demostrar, a partir de la apercepción trascendental, es la posibilidad de un mundo unitario de la experiencia, en la teoría marxiana es el principio explicativo de esa realidad lo que se renueva –en clave materialista– aunque se mantiene, la no identidad de la relación sujeto-objeto. Esto se logra a partir de un marco de referencia que supone el reconocimiento de la dimensión histórica, en la que se dan distintos momentos de una dialéctica entre el trabajo social y la sustancia natural (Schmidt, 2012: 135).

Respecto a Hegel, la posición de Marx es ambivalente pues, si bien conserva la lógica dialéctica, modifica los términos de análisis. Marx (1997e: 81) presenta su método como la antítesis directa del hegeliano, vía la modificación de la relación entre lo material y lo ideal. Mientras que, en el idealismo objetivo, el proceso del pensamiento es el demiurgo de lo real y lo real su manifestación externa, en el materialismo marxiano esa relación aparece transfigurada. Lo ideal no más que lo material traducido y transpuesto al plano de la mente humana.

De manera coherente con tales supuestos, Marx:

- Incorpora el carácter activo del idealismo hegeliano, pero rechaza la tesis de que el despliegue histórico se le pueda atribuir a un demiurgo: la *Idea*.
- Toma la noción de autoconformación procesual de la humanidad,⁴⁸ pero ya no en términos de una conciencia absoluta, sino como producto de la acción del hombre, sujeto trabajador que confronta a la naturaleza.

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

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

⁴⁸ Marx destaca la intuición de su maestro y la deuda teórica que lo une a él, en los siguientes términos: «Lo grandioso de la fenomenología hegeliana... es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos» (Marx, 1997d: 190).

la reflexión filosófica acerca de los fundamentos de la ciencia social crítica. Pero veamos esto con más detenimiento.

De acuerdo con la lectura de Habermas (1990: 34) Marx afirma, siguiendo a Feuerbach y en contra de Hegel, que la naturaleza es primera respecto del espíritu, pues constituye el elemento del cual surgen tanto la esencia humana como la naturaleza objetiva. Por lo tanto, se puede afirmar que con Feuerbach el pensamiento se transforma en una cualidad humana –junto a otras cualidades «naturales»– y que toda conciencia es no es más que conciencia de hombres dotados de cuerpo (Schmidt, 2012: 21).

Ahora bien, aunque Marx asume el materialismo para legitimar filosóficamente su ruptura con el idealismo, también rompe parcialmente con la doctrina feuerbachiana al rechazar su actitud teórica. A su vez, considera que en ese materialismo sólo se aprehende la cosa (*gegenstand*) la realidad sensible, bajo la forma de objeto (*objekt*) o de la contemplación (*anschauung*), en vez de hacerlo como actividad sensorial, práctica (Marx, 1985: 665-666).

La parcial impugnación marxiana no sólo se dirige contra Feuerbach, sino también a los materialistas modernos anteriores, pues considera que tratan a la naturaleza como un «en sí», como algo dado y al conocimiento, como un reflejo aprehensible de la realidad.⁴⁹ En el materialismo feuerbachiano el objeto aparece como captable por la intuición sensible pero nunca como producto de la actividad social o praxis. A partir de esto, se puede aseverar que, según esa perspectiva, la naturaleza en su conjunto es proyectada como un sustrato homogéneo, extraño a la historia⁵⁰ y a la posterior dialéctica sujeto-objeto de la filosofía marxiana.

⁴⁹ Esta perspectiva es retomada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, escrito de principios del siglo XX, donde se plantea una teoría del conocimiento materialista como reflejo de la realidad externa. En el contexto de una disputa teórica y política con los empiriocriticistas rusos, seguidores de Mach y Avenarius, a los que considera seguidores del idealista Berkeley, Lenin opone al idealismo epistemológico de estos autores, un materialismo realista que concuerda con las premisas que defiende Engels, en sus obras de vejez: *Dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Düring*.

Lenin, en su análisis distingue las posturas materialista e idealista –esta última encarnada en el empiriocriticista Mach– en estos términos: «La diferencia entre el materialismo y el machismo se reducen, entonces...a lo siguiente: el materialismo, de completo acuerdo con las ciencias naturales, considera a la materia como lo primario y considera como secundario la conciencia, el pensamiento, la sensación, ya que, en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia (materia orgánica) ... El machismo se sitúa en un punto de vista opuesto, idealista, y lleva de golpe al absurdo, porque, primeramente, la sensación es considerada como lo primario, a pesar de que está ligada tan sólo a determinados procesos que se desarrollan en una materia organizada de forma determinada; y en segundo lugar, porque su postulado fundamental, a saber: que los cuerpos son complejos de sensaciones, se contradice con la hipótesis de que existen otros seres vivos, y en general, otros "complejos" además del gran Yo dado» (Lenin, 1974: 49)

⁵⁰ Otro aspecto de la crítica de Marx a Feuerbach apunta a su concepción antropológica asocial y ajena al devenir histórico: «... en la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él...» (Marx; Engels, 1985: 49).

La crítica marxiana a Hegel, si bien se reconoce como montada sobre la inversión feuerbachiana de la relación sujeto-predicado, de lo material y lo espiritual, implica la superación no sólo del idealismo metafísico sino también la del realismo naturalista metafísico. Esto se sigue del hecho de que Marx asume y reconoce el rol activo y constructivo del hombre, tanto a nivel económico como epistémico, como hacedor de «mundos» y de conocimientos.

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

En la metateoría de Kant (1997: 65-101) la realidad se define en términos gnoseológicos. Tiene un carácter fenoménico producto de la actividad sintética del sujeto trascendental, que articula el bombardeo caótico de sensaciones dado a las intuiciones sensibles. Principio gnoseológico a partir del cual se determina como único conocimiento legítimo por excelencia, al discurso científico.⁵¹

El idealismo kantiano presupone un sujeto cognoscente estático, suprasocial y suprahistórico, además de descartar al *noumeno* como objeto posible de conocimiento. Estas son cuestiones sobre las cuales se enfoca la crítica hegeliana, la cual plantea: i) la imposibilidad de un sujeto de conocimiento situado por encima o por fuera de la historia y ii) la inviabilidad de que pueda haber algún resto que sea incognoscible o que no pueda ser aprehendido, a partir del despliegue de la Idea.

En lo que refiere a la naturaleza, Kant la concibe como el producto de una síntesis elaborada por el sujeto trascendental mientras que, en la filosofía hegeliana, la naturaleza deriva de la alienación del Espíritu en la dimensión espacial, lo cual determina que aparezca como exenta de historicidad. Por su parte Marx, desestima y trasciende en alguna medida tales soluciones idealistas, para dar lugar a una

⁵¹ El mismo supuesto ofrece las bases epistemológicas para establecer un criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia (metafísica) pues implica, que sólo podemos hablar de conocimiento legítimo si se respeta la aplicación de las categorías –reglas de enlace– a lo receptado por la sensibilidad, bajo las estructuras de tiempo y espacio. Entonces, toda doctrina que trasciende esos límites se transforma en una teoría de naturaleza metafísica, pues constituye el resultado de la aplicación de los conceptos puros a lo que está más allá de las intuiciones empíricas. En la Dialéctica trascendental (Kant, 1997: 297-567) desarrolla una serie de análisis, partiendo del supuesto de que está en la naturaleza de la razón, utilizar las categorías más allá de los límites empíricos, para así poder responder a problemáticas metafísicas, dando lugar de ese modo, a lo que denomina, ilusión trascendental (Hartnack, 1997: 111).

concepción polisémica de la naturaleza. Concepto que en sus textos se puede entender bajo una triple acepción:

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

- La naturaleza subjetiva, la especie humana natural: categoría que no equivale a una esencia fija, pues el hombre va cambiando a partir de las transformaciones que engendran las fuerzas productivas en su intercambio con el mundo externo.

- La naturaleza objetiva: realidad construida y conquistada a partir del trabajo social y el conocimiento. O sea, que es el producto de la acción teórica y técnica del hombre sobre el mundo externo (Habermas, 1990: 37).

De acuerdo con la interpretación habermasiana, de la polisemia del concepto marxiano de naturaleza se siguen algunos dilemas. Por un lado, la naturaleza se presenta como una realidad en sí, un substrato histórico y objetivo que no pierde nunca su autonomía, su ineliminable condición de ajeno respecto del hombre y, por ende, la independencia de su existencia. En esta primera acepción, la naturaleza se revela como el suelo y entorno sobre el que se erige el mundo de los sujetos que trabajan, por lo cual no puede ser concebida como un constructo. Esta realidad extrahumana, como nos recuerda Schmidt (2012: 24) es denominada por Marx (1999: 131-33) de diversas maneras, naturaleza, materia bruta, sustancia natural, cosa natural, tierra, momentos existenciales objetivos del trabajo, condiciones objetivas, fácticas o materiales del trabajo.

Por otro lado, también podemos hablar de una naturaleza objetiva, una realidad que debe entenderse como la realidad de los objetos. Es producida en base a los procesos de trabajo y responde a la necesidad del control técnico de los procesos objetivados, que se plasman en la forma de constructos teóricos. En este caso, la noción de naturaleza posee el *status* trascendental propio de una objetividad constituida, razón por la cual, resulta paradójico que sea, al mismo tiempo, el fundamento del sujeto que la constituye.

A su vez, el proceso que opera como mediador entre la naturaleza subjetiva (la especie humana) y la naturaleza en sí, es motorizado por el trabajo socialmente organizado el cual, bajo el capitalismo, se somete al *general intellect* que articula el proceso vital humano (Marx, 1997a: 230; Habermas, 1990: 67). Dicho proceso tiene el carácter de un invariante antropológico y económico, que supone la relación dialéctica entre dos dimensiones naturales, la naturaleza (en sí) y la naturaleza subjeti-

va, correspondiente al ser humano. Asimismo, a través suyo, se regula y controla el intercambio de materias con la naturaleza. Por un lado, el hombre, como un poder natural (su corporeidad, brazos y mente) se enfrenta con la sustancia natural, con el objeto de asimilar lo necesario y útil para su supervivencia. Mientras que, por otro, al mismo tiempo que se apropia y modifica la naturaleza exterior (transfigurándola en naturaleza objetiva) el mismo hombre se transforma y despliega las potencias que en él dormitan (Marx, 1999: 130).

Ese vínculo también es denominado por Marx, intercambio orgánico⁵² (*stoffwechsel*). Este concepto –con un marcado sesgo científico natural– refiere a la cambiante, pero al mismo tiempo cuasitrascendental e insuprimible lucha del ser humano con la naturaleza (externa). Mediante la cual, los hombres desatan las potencias adormecidas en el material natural. De esta manera (y al igual que en los procesos naturales extrahumanos) se produce una transformación de materia y energía.

Ahora bien, a partir de las distintas acepciones de naturaleza presentes en la concepción marxiana, se observa una tensión aporética que surge de la coexistencia de dos concepciones de naturaleza, como construida y a la vez, como *a priori* y condición de posibilidad, a la vez empírica e histórica de la especie humana.

Habermas (1990: 41-2) señala que el sujeto cognoscente y constructor del mundo es una especie que emerge de la historia natural, horizonte del que nacen todas las especies naturales. De esta hipótesis se sigue que las estructuras antropológicas del trabajo y la interacción surgen de la evolución natural, por lo tanto, es la naturaleza –como trasfondo– la que antecede al hombre, por lo cual debería considerarse como el fundamento de la subjetividad. Esta tesis, le ha valido a Habermas diversas críticas, pues parece implicar la regresión de la reflexión a la etapa prekantiana, dominada por la metafísica realista (McCarthy, 1995: 148-153).

En la argumentación habermasiana se indica que el aspecto kantiano del bosquejo gnoseológico marxiano está configurado por la invariante relación entre la humanidad y la naturaleza mediada por el trabajo. Este concepto-actividad responde a una estructura de la acción y a una concepción del conocimiento de tipo instrumental, que implica el necesario dominio técnico sobre las fuerzas naturales. Entonces, este rasgo epistemológico, permite relacionar a Marx con el pragmatis-

⁵² Mediante el concepto de intercambio orgánico, Marx incorpora una forma relativamente nueva de entender la relación hombre-naturaleza. Pues ya en los inicios de la Ilustración, en particular con Bacon, se plantea un punto de vista similar. Marx adopta, al igual que Nietzsche, la idea rectora según la cual la naturaleza debe ser considerada básicamente desde la perspectiva de la utilidad humana (Schmitd (2012: 86).

mo, aunque sólo al nivel de unas pocas indicaciones metodológicas, las cuales nos permiten entender la conexión entre un conocimiento susceptible de aplicación técnica con las fuerzas de la producción. Factores que modifican dialécticamente a la naturaleza externa, al mismo tiempo que al hombre que lleva a cabo esa transformación (Habermas, 1990: 45).

De acuerdo con la interpretación habermasiana, la perspectiva materialista adoptada por Marx se plasma en la conformación tácita de una proto-epistemología.⁵³ La incipiente metateoría marxiana se apoya en una síntesis que es producto de la articulación y transformación de la realidad por parte del sujeto (especie) humano. Dicha actividad se da tanto en el plano de la manipulación y producción a de la naturaleza externa como en el cognoscitivo.

La síntesis materialista se realiza bajo la categoría antropológica y gnoseológica de trabajo social, mediadora entre la naturaleza objetiva y subjetiva (Habermas, 1990: 36). Ese modelo responde al postulado de la primacía de la materia sobre el espíritu y expresa el grado de radicalización alcanzado en la crítica del conocimiento, desde Kant y Hegel a Marx. Con el giro materialista, la crítica gnoseológica sufre una ruptura, a partir del abandono del marco de la filosofía idealista, lo que da lugar al paso del ámbito de la crítica de la lógica formal (en un sentido amplio) al plano de la crítica de la economía política.

En su reconstrucción histórica de la teoría del conocimiento moderna, Habermas (1990: 51) bosqueja la idea de que la proto-epistemología marxiana consume la atrofia positivista de la teoría social materialista. Producto de que, en ella, se restringe (y simplifica) la autoconstitución de la especie al elemento trabajo, dejando de lado, la otra dimensión presente en ese proceso, la interacción entre los hombres. Paradójicamente, esa falla en el plano metodológico no está presente en el nivel del trabajo de las investigaciones materiales, en el cual Marx reconoce tanto

⁵³ La tensión presente en los escritos de Marx respecto de la concepción de ciencia con que se maneja, puede atribuirse a las múltiples influencias que recibe de distintas perspectivas epistemológicas: la positivista, la hegeliana y la proveniente de la izquierda joven hegeliana. Esa multiplicidad de influencias deriva en una coexistencia categorial que no se resuelve en la teoría de la ciencia y de la historia que propone el materialismo histórico. Como sugiere Sacristán: «...los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica, son... tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, la *science*; la noción hegeliana *Wissenschaft*... y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes que en los años 30 del siglo pasado (XIX)... en ellos floreció la idea de ciencia como crítica. *Science*, *Kritik* y *Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo.» (Sacristán, 1984: 104-105). Por su parte, Lenin y Kautsky comparten la postura acerca de que son tres las vertientes teóricas confluyen en el pensamiento de Marx. El primero sentencia que: «El marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés» (Lenin, 1974: 6). En la misma sintonía, Kautsky (1969: 9-13) caracteriza al marxismo como una síntesis del pensamiento alemán, inglés y francés.

el papel jugado por las fuerzas productivas como por el marco institucional. Aspecto que incluye al contexto de interacción simbólica y a la tradición cultural, esferas en las que se objetivan las relaciones de dominación y las ideologías, emergentes en las sociedades de clases.

Habermas enfatiza que, en el plano de las investigaciones empíricas, el materialismo marxiano registra la existencia de las dimensiones de trabajo e interacción. Ahora bien, ese aspecto bidimensional no es reconocido en el sistema categorial de referencia, que opera bajo una restringida autocomprensión filosófica. En ella se les asigna a las categorías de trabajo social y acción instrumental un rol fundamental, en el marco de una lógica instrumental y economicista a la que, en definitiva, parece responder la totalidad social.

La reducción del proceso de reflexión –que opera a nivel sociocultural, regulado por la interacción y la lucha de clases– al modelo de producción, que proviene de la economía, tiene como consecuencia epistemológica al reduccionismo economicista. Autocomprensión científicista que está condicionada por el carácter epistemológico legítimo de la teoría economía de su época.

La ciencia de la economía es considerada por Marx como un saber válido, fundamentalmente por las similitudes que comparte con la ciencia natural, paradigma de conocimiento de la época. Entonces, es a partir de esa valoración que resulta innecesaria una problematización filosófica, respecto del *status* epistemológico de la ciencia materialista. Esto determina que, más allá de también sea concebida por Marx como una ciencia crítica, en definitiva, se la termine catalogando como situada en el campo de las ciencias naturales.

De cualquier modo, Habermas (1990: 53-56) destaca que Marx no niega totalmente la diferencia entre la ciencia natural y la del hombre,⁵⁴ aunque en su juventud, había planteado la relación de esos saberes en el sentido propio del monismo científico: «La realidad social de la naturaleza y la Ciencia natural humana o Ciencia natural del hombre son expresiones idénticas» (Marx, 1997e: 153). Tomado en ese sentido, Marx se ubica junto a Kant y contra Hegel, dado que ambos adoptan como canon de científicidad al progreso del conocimiento, típico de las ciencias de la

⁵⁴ De todas maneras, resulta importante aclarar que Marx no siempre comulgó con la concepción objetivista-científicista de la historia. En escritos de juventud, la *Sagrada Familia* y la *Ideología Alemana*, deja eso en claro, cuando distingue entre necesidad teórica y necesidad práctica. El primer concepto remite a los cambios sociales que se imponen objetivamente por encima de la cabeza de los hombres y que son susceptibles de cálculo y previsión de modo análogo a los fenómenos naturales. Mientras que por necesidad práctica entiende que los cambios sociales sólo se imponen de la mano de la conciencia y la voluntad de los hombres. Es por ello que sólo pueden realizarse pronósticos acerca de las condiciones objetivas que posibilitan los fenómenos propios de la necesidad práctica (Habermas, 1997: 137; McCarthy, 1995: 157).

naturaleza de su época, de las cuales, la física, era el ejemplo por excelencia (Habermas, 1990: 54).

La interpretación de la ciencia materialista como una ciencia natural también tiene otro apoyo explícito en un célebre fragmento, en el que Marx cita y aprueba las afirmaciones de un profesor de economía política ruso, Nicolás Siebert. Crítico que, en su descripción de la teoría de Marx, señala que a éste sólo le resulta de importancia encontrar la ley de los fenómenos que estudia, pues trata de determinar de qué manera gobiernan la transformación y desarrollo de las distintas etapas históricas.

Siebert también manifiesta que Marx desestima la existencia de leyes trans-históricas, abstractas, pues enfatiza que cada fase histórica acata sus propias leyes, dotadas de una validez que rige sólo para ese período. En esto, la vida económica se asemeja a la historia de la evolución biológica, dado que los organismos sociales se distinguen entre sí, tanto como los organismos vegetales de los animales (Marx, 1997a: 78-81; Habermas, 1990: 55).

La lectura que Marx hace de la ciencia materialista como una ciencia natural, implica situar a ese sistema teórico bajo el marco categorial de la producción, el cual a su vez es articulado por el esquema trascendental del trabajo y de su lógica, la acción instrumental. De esta manera se emplaza a la dimensión de las relaciones entre los hombres bajo la primacía de la esfera productiva.

Entonces, según la «reconstrucción» habermasiana, el bosquejo de teoría del conocimiento marxiana tiene consecuencias metodológicas respecto de la articulación de la teoría social marxista, puesto que la concepción metateórica con la que se maneja Marx, nutre dos versiones de su teoría sociohistórica y deja entrever un cierto grado de indecisión metodológica.

Habermas (1990: 60) suscribe la hipótesis de que, en el plano de las categorías, Marx concibe a la autoconstitución de la especie como un proceso de producción mientras que, en el plano de la investigación concreta, asume una concepción de praxis social que incluye –en pie de igualdad– a los niveles del trabajo y la interacción.

Según el planteo habermasiano, Marx, en los sus estudios preparatorios de *El Capital*, los *Grundrisse*, esboza dos propuestas teóricas alternativas de la auto-conformación de la especie. En una de ellas, plantea que la historia humana está ligada a la transformación automática de la ciencia de la naturaleza y la tecnología en la autoconciencia del sujeto social, que controla el proceso material de la vida social.

Marx pone énfasis en el aumento paulatino de la productividad gracias al desarrollo científico-técnico y del consecuente reemplazo del trabajo humano necesario por el de las máquinas. Según este relato, el proceso de trabajo se autonomiza del hombre y este pasa a ser supervisor y regulador del mismo. La superación de la maldición bíblica del trabajo necesario implica entonces la emancipación humana de la coacción de la naturaleza (Habermas, 1990: 57-58; Marx, 1997a: 228).

En esta lectura de la constitución procesual de la humanidad se distinguen los planos del trabajo y la interacción, bajo los nombres de fuerzas productivas y –lo que Habermas denomina– el marco institucional. No obstante lo cual, Marx concluye subsumiendo tal proceso bifrente al elemento de la producción.

Mientras tanto, en la segunda versión, también se plantea la autoformación del género humano como el desarrollo en las dimensiones: trabajo e interacción, aunque en este caso, no se entiende ese vínculo en términos reduccionistas. Plantea que el desarrollo y crecimiento de las fuerzas productivas en relación con la naturaleza externa, opera de modo paralelo a la transformación de las formas de organización, que se plasman en el marco institucional, en base a la autorreflexión. Nivel de la interacción que está signado por el desmontaje de las ideologías dogmáticas y las estructuras de dominación, bajo el embate de la lucha de clases y la actividad crítica-revolucionaria (Habermas, 1990: 66).

La ambigüedad presente en la teoría marxiana de la autoformación de la especie puede atribuirse a la ausencia de una doble síntesis en su modelo gnoseológico materialista. Habermas sugiere que cada una de las dimensiones (trabajo e interacción) de la realidad social, tienen una lógica propia.

En el nivel de la producción, la síntesis del sujeto social y la naturaleza externa se efectúa a partir de la categoría de trabajo social, que establece una relación teórica-técnica entre el sujeto y el objeto. Por su parte, la segunda síntesis, que implica a los sujetos sociales parciales (las clases sociales) es mediada, por la lucha de los intereses contrapuestos de esas totalidades sociales en pugna (Habermas, 1990: 67).

Mediante la incorporación de las clases sociales al esquema de análisis de la segunda síntesis, se rompe con la noción de sujeto social unitario y se hace lugar (categorialmente) a la coexistencia antagónica de sujetos sociales parciales. Totalidades sometidas a distintas cargas y resarcimiento sociales bajo un marco institucional que legitima la distribución del excedente productivo y que responde, a la división social de clases vigente en ese momento histórico (Habermas, 1990: 67).

En la argumentación de Habermas (1990: 67-68) se apunta que la inexistencia de una lógica complementaria que diera cuenta de la segunda dimensión de la síntesis materialista podría haberse resuelto si Marx hubiese utilizado, la dialéctica de la eticidad hegeliana.

La fecundidad analítica del modelo agonal hegeliano reside en que expresa la tensión y lucha dialéctica entre la totalidad ética de la comunidad y el criminal que la confronta, que se posiciona en defensa de sus intereses. Dicho antagonismo se mantiene hasta llegar a una instancia de reconocimiento mutuo, como partes de una base común de existencia. En ese modelo reformulado, Marx podría haber reemplazado al crimen por la apropiación de las clases dominantes del plusproducto, razón objetiva de la confrontación social de clase. La superación de la situación de alienación, entonces, sería posible gracias a la revolución social, equivalente de la reacción de la vida reprimida de los explotados, sobre los explotadores. Un fenómeno similar a la causalidad del destino hegeliana, que se vuelve sobre los individuos –en este caso la clase dominante– que se sitúan en lugar de la totalidad (Habermas, 1990: 68-69).

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

Otra cuestión para tomar en cuenta reside, como sugiere Henry (2011: 12-15), en el extraordinario hecho de que el marxismo se haya modelado en ausencia de toda referencia al pensamiento filosófico de Marx y fundamentalmente bajo el influjo cientificista de Engels. Factores que se suman al hecho de que Plejanov, Lenin, Stalin y sus contemporáneos, desconocían textos llamados a tener gran influencia sobre el marxismo occidental-humanista, como los *Manuscritos del 44*, que recién salieron a luz en 1932.

IV.2: La crítica del marxismo economicista

La crítica del marxismo cientificista y economicista tiene una larga historia. Habermas (1990: 55) en estudios desarrollados hacia finales de los años sesenta, abona la tesis de que, en su génesis, el materialismo histórico se encontraba bajo una enmascarada autocomprensión positivista. Una tesis que se hace comprensible fundamentalmente a partir de influencia de la victoriosa y prestigiosa ciencia física de su tiempo, monista y legaliforme.

El modelo de las ciencias nomológicas constituye el insumo principal de la lectura objetivista del materialismo histórico (postulada en sus rasgos generales por Engels) en la cual, la dialéctica se entiende como una pauta objetiva que determina la esfera de la naturaleza y se refleja en el plano sociohistórico. En dos textos clásicos, *Dialéctica de la Naturaleza*⁵⁵ y el *Anti-Dühring*,⁵⁶ se caracteriza la relación entre la realidad y sus leyes, en la forma de reflejo.

La interpretación de Engels parece indicar que piensa al materialismo histórico-dialéctico, en los términos de un rústico realismo materialista, cuando afirma que las leyes de la dialéctica se extraen de la historia de la naturaleza y la sociedad.

La dialéctica es concebida como un principio positivo de alcance cósmico que se basa en tres leyes: a) la ley de la conversión de la cantidad en calidad y viceversa, b) la ley de la interpenetración de los opuestos y c) la ley de la negación de la negación (Engels, 1987: 59).

Entonces, esas leyes no serían más que las pautas legales más generales de esos dos aspectos de la realidad, al igual que del pensamiento mismo. Engels le reprocha a Hegel, el haber entendido a tales «leyes dialécticas» de modo idealista, como leyes del pensamiento que se le endosan a la naturaleza y la historia, en lugar de deducirse de ellas. Estima que la solución consiste en dar vuelta las cosas al revés. Con lo cual, las leyes dialécticas, de apariencia tan misteriosas bajo la filosofía idealista, se convierten en simples y claras como la luz solar (Engels (1987: 58).

⁵⁵ Este tratado fue elaborado sobre el final de la vida de Engels, quien redactó esos trabajos entre los años 1873 y 1886. La versión completa fue publicada por primera vez, en la Unión Soviética, en 1925 (Engels, 1987: 13; 22).

⁵⁶ A diferencia de *Dühring*, para Engels, los principios no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final. Estos principios no se aplican a la naturaleza y la historia humana, sino que surgen cuando se abstraen de ellas. Por lo tanto, esas formas del pensamiento sólo pueden considerarse correctas si concuerdan con la naturaleza y con la historia (Engels, 2003: 21-22).

Esta es una postura que responde a una posición realista-materialista que se revela, paradójicamente, antidualéctica respecto de la relación sujeto-objeto, pues contradice lo planteado por Marx en la tercera *Tesis sobre Feuerbach*.⁵⁷

La visión doctrinaria enarbolada por Engels se constituyó los cimientos de un enfoque cientificista⁵⁸ que también, puede caracterizarse como una cosmovisión metafísica materialista. Dicha perspectiva también se nutre de la caracterización que Marx (1997f: 71-73) hace de las leyes de la sociedad, a las que entiende como análogas a las leyes naturales o como tendencias que se imponen con férrea necesidad. Es una concepción que identifica al movimiento de la sociedad como un proceso nomológico, en el que las fases de desarrollo no pueden saltarse, dado que esas etapas (los modos de producción) forman parte de un proceso de la historia natural.

Este tipo de lecturas, en la que se observa la influencia del cientismo positivista, (que marcó a la filosofía académica hasta avanzado el siglo XX y que también dejó su impronta en la teoría marxista de la II Internacional. Uno de sus mayores representantes, Karl Kautsky, sostenía que el materialismo científico era capaz de responder metódicamente a cuestiones, que hasta ese momento eran tratadas por la filosofía (Habermas, 1986: 49-50). A ese cientificismo se le suma también la herencia de las filosofías de la historia, que se puede vislumbrar, al igual que el objetivismo histórico, en las teorías evolucionistas de la II Internacional y en el Diamat (Habermas (1986: 10).

La concepción engelsiana del materialismo histórico (más allá de las variaciones que presenta en autores posteriores que la siguen en líneas generales) se convirtió, tras su muerte, en la base de la posteriormente denominada, versión ortodoxa. La misma fue objeto de diversas críticas de parte de pensadores de la tradición marxista, entre las que destaca la efectuada por Lukács, quien en *Historia y*

⁵⁷ «La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado» (Marx, 1985: 666).

⁵⁸ Entre las fuentes primitivas se puede citar a Engels, a quien puede calificarse como naturalista, evolucionista y cercano al positivismo cientificista. Aceptó la influencia de Darwin y la atmósfera intelectual del darwinismo, corriente que suscribía la tesis naturalista de que la historia humana es una prolongación y a la vez, un caso especial de la historia natural. Engels, aunque admite que historia humana tiene sus particularidades (dado que no pueden ser explicadas por la leyes propias de las ciencias naturales) al mismo tiempo afirma –en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía*– que si bien los hombres actúan de acuerdo con intenciones conscientes, sus acciones se conforman a regularidades objetivas, independientemente de que estas, sean o no conocidas. Además es cercano al positivismo y el cientificismo –por su confianza en la ciencia natural y su desconfianza de la filosofía– y a una tendencia empirista y determinista (Kolakowski, 1985a: 397-398). Como hombre de su tiempo, Engels compartió el espíritu y entusiasmo cientificista, lo cual explica que tratara de crear una visión del mundo en la que el mismo método se pudiera aplicar a la ciencia física y a la social, entendiendo a esta última como extensión de la primera. En ese sentido estuvo muy cerca de los positivistas de su época (Kolakowski, 1985a:375).

conciencia de clase (1923) le reprocha a Engels, el haber adoptado, conforme a un materialismo a-dialéctico, una perspectiva objetivista en su caracterización de la dialéctica.

En la crítica lukácsiana se señala el carácter pernicioso de la caracterización que Engels hace de la dialéctica, como la ciencia de las proposiciones del movimiento, del mundo externo y del pensamiento humano; leyes que, en cuanto a la cosa misma, son idénticas. En ese sentido, Lukács pregona que Engels sigue el mal ejemplo de Hegel al extender el método de la dialéctica a la esfera de la naturaleza. Asimismo, frente a esa ontologización de la dialéctica, remarca que sus determinaciones: interacción sujeto-objeto, unidad de teoría y praxis, y transformación histórica del sustrato de las categorías (como punto de partida de su cambio en el plano del pensamiento) no se dan en la dimensión de la naturaleza, pues no son algo intrínseco a la misma (Lukács (1969: 5).

Ahora bien, no obstante ese tipo de críticas, el influjo de Engels sobre el marxismo de la segunda internacional y el Diamat-Histmat, se terminó imponiendo. Se convirtió en decisivo respecto de la comprensión ontológica de la dialéctica de la naturaleza y la histórica. Aunque, en ese punto, difiere de Marx, para quien la naturaleza emerge sólo en el horizonte de la historia del hombre, en tanto ligada a la actividad de la producción social. Una conexión que en Engels se diluye, pues, este en su pensamiento maduro, parece entender que la naturaleza y la historia no se interrelacionan en la praxis social. Premisa de la que se sigue que la noción de «hombre», se ve como resultado de la evolución y espejo pasivo del proceso natural, en lugar de ser concebido como agente histórico y fuerza productiva (Coletti, 2012: 231). Tal comprensión, compartida por los teóricos de la II Internacional, derivó –como afirma Korsch– en una lectura del socialismo científico, como una suma de conocimientos científicos, desligada de la praxis política o la lucha de clases (Habermas, 1986: 47).

Bajo presupuestos objetivistas, Engels lleva a cabo una historización de la naturaleza y una naturalización de la historia, a la cual degrada al transformarla en un ámbito especial de aplicación de las leyes y desarrollo de la naturaleza. Esto da lugar a una tesis que allana el camino a la división, postulada en el marxismo soviético, entre materialismo dialéctico e histórico (Schmitd, 2012: 219-220).

De cualquier manera, el modelo de ciencia analizado y descrito en los párrafos anteriores recién alcanzó el carácter de saber «oficial» y partidario, con la

institucionalización teórica y política efectuada por el estalinismo, plasmada a fines de los años treinta (Kolakowski, 1985c: 86).

La codificación que constituye el corazón del «marxismo oficial», tiene su texto canónico en la publicación (realizada en el año 1938) la *Historia del Partido Comunista en la Unión Soviética, un breve curso*. Compilación elaborada por un equipo de escritores y luego revisada por Stalin. Esta versión esquemática, que sigue los planteos elaborados por Engels, Plejanov, Lenin y Bujarin, refleja pretensiones cósmicas, pues postula que la dialéctica expresa leyes universales que reinan sobre la realidad toda, siendo la historia un aspecto más de la aplicación de tales leyes. Este relato que se presenta como una filosofía científica (en pie de igualdad, por ejemplo, con la astronomía) asevera que los procesos sociales son objetivos y susceptibles de predicción, como los fenómenos naturales. Todas tesis que comulgan con el naturalismo popular predominante entre los marxistas de la II Internacional (Kolakowski, 1985c: 108-9).

En ese trabajo, se destaca la sección titulada *Materialismo Dialéctico e Histórico* (el capítulo IV) la cual, está dividida en dos partes, una dedicada a la filosofía dialéctica y otra al materialismo histórico (Kolakowski, 1985c: 101). En ese acápite, célebre por su carácter esquemático, se encuentran resumidas en forma de sentencias apodícticas, la visión oficial del Diamat-Histmat.⁵⁹

⁵⁹ • El método dialéctico entiende al proceso de desarrollo, no como un movimiento circular sino progresivo, en línea ascensional, como el tránsito del viejo estado cualitativo a uno nuevo cualitativo, como el desarrollo desde lo simple a lo complejo y de lo inferior a lo superior. Para justificar esas tesis se mencionan ejemplos tomados de Engels respecto de la física y la química (Stalin, 1938: 3).
• En oposición al idealismo se sostiene que el materialismo filosófico marxista responde al supuesto de que el mundo y sus leyes son perfectamente cognoscibles. El saber acerca de leyes naturales es un conocimiento que posee el valor de verdad objetiva. Mientras que en la realidad no hay nada que sea intrínsecamente incognoscible, simplemente aún no ha sido descubierta. La ciencia y la experiencia son las que relevarán y harán conocidas tales realidades (Stalin, 1938: 7).
• En lo que atañe a la historia y la vida social, se sentencia que esos ámbitos no son un conglomerado de hechos fortuitos, y que la historia de la sociedad debe entenderse en términos del desarrollo de la sociedad conforma a leyes determinadas. De este modo, la historia de la sociedad consigue el status de ciencia. Un tipo de conocimiento que acate el postulado de que la vida material social es la realidad objetiva y que la vida socio-espiritual constituye su reflejo (Stalin, 1938: 8).
• El materialismo histórico resulta de la aplicación de la dialéctica materialista a los fenómenos sociales e históricos. Su principio básico es que el factor cardinal que determina la fisonomía de la sociedad, las características de su régimen y del cambio social, es el modo de obtención de los medios de vida para la existencia humana, el modo de producción de los bienes materiales, necesarios para que el orden social pueda vivir y desarrollarse. Por lo tanto, según sea el modo de producción social vigente, así serán esa sociedad y sus ideas, teorías, concepciones e instituciones políticas.
• La historia del desarrollo de la sociedad es básicamente, la historia del desarrollo de los modos de producción que se suceden unos a otros. La historia del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción entre los hombres. Entonces, la misión de la ciencia histórica es el descubrimiento de las leyes de la producción, del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. En síntesis, de las leyes del desarrollo económico de la sociedad (Stalin, 1938: 12-13).
• Las fuerzas productivas constituyen el factor más dinámico y revolucionario de la producción económica. Además de determinar su desarrollo. Con sus transformaciones, también cambian las relaciones entre los hombres, relaciones económicas (Stalin, 1938: 15).
• En la historia se conocen cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo (Stalin, 1938: 15).

Habermas (1986: 51-52) enfatiza en que la ascendencia de Stalin en favor de la petrificación del marxismo soviético como edificio doctrinal, se verifica en el uso mismo de la expresión «visión socialista del mundo». Una noción que responde a la pretensión filosófica de pensar la naturaleza y la historia bajo una unidad, a la manera de las filosofías primeras. Es en este sentido que el Diamat-Histmat intenta dar solución a aspiraciones que antes trataban de satisfacer los sistemas cosmológicos y las filosofías de la historia. Esto también deja ver un encadenamiento con la herencia filosófica del mundo burgués, que se conserva con mayor integridad y candidez que en otras teorías filosóficas de la actualidad.

Frente al elevado precio pagado por el marxismo por su relación de signo afirmativo hacia la tradición filosófica, Habermas (1986: 51) señala que la consecuencia fue la impermeabilización de las concepciones sobre la naturaleza, la historia y el pensamiento frente a la crítica científica, algo que considera inaceptable.

Se puede arriesgar la hipótesis de que la conversión de materialismo histórico en un sistema de tipo ontológico-cosmológico responde en cierta medida a la autocomprensión de la ciencia marxista como una ciencia cuasinatural. Una interpretación que aparece legitimada por el espíritu dominante del positivismo decimonónico y por las condiciones políticas vigentes en la Unión Soviética desde fines de los años treinta.

A su vez, según la lectura propuesta por Habermas, la paulatina positivización del marxismo que culmina a mediados del siglo XX en una dogmatización del mismo puede entenderse como el escalón final de un proceso de transformación de la teoría del conocimiento en una teoría de la ciencia. Disciplina que responde al modelo de las ciencias nomológicas.

Un proceso histórico-epistémico que se inicia con la crítica de kantiana al realismo metafísico y que implica distintos giros: trascendental, histórico dialéctico, materialista contemplativo, materialista dialéctico y, por último, materialista positivista. Cambios cualitativos que en principio enriquecieron a la teoría del conocimiento, al incorporar factores como: la presencia constructiva del sujeto, el condicionamiento histórico y la relevancia del factor material en la comprensión de pensamiento humano. No obstante, este desarrollo también fue testigo del debili-

• Respecto del cambio de las relaciones de producción viejas a otras más nuevas, la lógica es la siguiente. Las fuerzas productivas se desarrollan sin mayores conflictos en el marco de determinadas relaciones de producción, hasta maduran completamente. Luego éstas se convierten en obstáculos, sólo eliminables gracias a la acción revolucionaria de las nuevas clases sociales. El proceso de desarrollo que hasta el momento era espontáneo, es reemplazado por la acción consciente de los hombres. Se pasa entonces de la evolución a la revolución. (Stalin, 1938: 19).

tamiento de la reflexividad epistemológica, fundamental en las primeras fases de ese decurso.

La preponderancia de la concepción objetivista y legaliforme de la ciencia, tuvo su culminación, en el predominio, por un lado, de la perspectiva validada por la concepción heredada y por otro, en la cosificación naturalista e histórico-filosófica del marxismo estalinista. Adversario teórico sobre el que Habermas hace valer su crítica.

Entonces, es para romper con esa concepción determinista y reduccionista, que Habermas propone una opción teórico-metodológica renovada, en la cual se conserva la categoría de progreso, pero en una perspectiva socioevolutiva bidimensional que asume al aprendizaje como el factor fundamental en la evolución social.

IV.3: La revisión de los principales postulados sociológicos del materialismo histórico

En el plano sociológico y antropológico, la reconstrucción del materialismo histórico acometida por Habermas supone la problematización de los principales supuestos del materialismo histórico. En particular, de tres cuestiones que considera neurálgicas: a) el supuesto del trabajo social como rasgo antropológico, b) la noción de la historia del género humano como un proceso socioevolutivo de autoformación, motorizado por el desarrollo de las fuerzas productivas⁶⁰ y, c) las aporías que surgen al tratar de aplicar el modelo materialista histórico a diversas situaciones y cuestiones histórico-empíricas y de dinámica evolutiva (Habermas, 1986: 132-154).

La importancia de estas temáticas reside en que permiten definir la interpretación filosófica y científica de la historia humana, la lógica de su evolución, la naturaleza de los factores determinantes de desarrollo social y su aplicabilidad (y validez) respecto de los estudios socioculturales. La revisión de esas cuestiones lo lleva a realizar modificaciones importantes respecto de los supuestos conceptuales (antropológicos, sociológicos, metahistóricos y epistemológicos) del materialismo histórico, cuestión que trataremos con más detalle en los próximos acápite.

La problematización que plantea Habermas respecto del trabajo social como característica básica de la especie humana, tiene por objeto aclarar una cuestión polémica: ¿cuál es la concepción socioantropológica que ha de subyacer a una

⁶⁰ En la teoría de Marx, en la cual la lógica y la dinámica son idénticas, las fuerzas productivas operan cumpliendo una triple función: motivan, indican y dan continuidad al progreso (Heller, 1984: 309).

teoría evolutiva? Ahora bien, respecto de esta cuestión, Marx y Habermas dan respuestas diferentes, lo cual influye respecto de la forma que adoptan sus teorías del cambio social e histórico.

En el planteo de Marx, el concepto de hombre ocupa un lugar neurálgico, a nivel antropológico y sociológico. Sostiene que se puede distinguir al hombre de los animales por diversos factores como la conciencia o la religión entre otros. No obstante, postula que el hombre se diferencia de otros animales en el mismo momento en que comienza a producir sus medios de vida, instancia configurada por su organización corporal. También afirma que el hombre, al producir sus medios de vida, produce indirectamente su propia vida material por lo cual, según la manera en que los individuos manifiestan su vida, así son ellos. De esto concluye que los caracteres de los individuos humanos dependen de las condiciones materiales de su producción material (Marx-Engels, 1985: 20).

Habermas (1986: 132-133) discute la caracterización que Marx hace del *anthropos*, según la cual el trabajo socialmente organizado es el rasgo universal humano distintivo. Según la lectura habermasiana, en Marx, el trabajo es caracterizado como una acción de tipo instrumental, dirigida a un fin (transformar la naturaleza) y al mismo tiempo estratégica, ya que presupone la coordinación de varios individuos para llevar a cabo ese tipo de acción-trabajo.

En su planteo, Habermas señala que la conceptualización de Marx resulta insuficiente para caracterizar al hombre, pues no toma en cuenta otras reglas que regulan el proceso de trabajo social, las cuales organizan el reparto de lo obtenido por los individuos. Esas normas que se ocupan de la distribución de lo logrado mediante el proceso de trabajo son –sostiene Habermas– reglas de interacción o de acción comunicativa, que operan en el nivel de la comprensión lingüística.

Continuando con su revisión conceptual, Habermas (1986: 133, 135) también tematiza el concepto de economía que, de acuerdo con los presupuestos antropológicos marxistas, permite definir al sistema que articula socialmente el trabajo y la distribución social. Además, esa categoría también resulta fundamental en el esquema teórico marxiano, pues permite estipular lo que se debe considerar como el rasgo específicamente humano. También se interroga respecto de la noción de trabajo social (íntimamente ligada a la de economía) respecto de sí, ¿puede caracterizar suficientemente el modo de reproducción de la vida humana? A lo que responde que en su opinión no logra, debido a que penetra demasiado profundamente en la escala evolutiva que culmina en el hombre.

Habermas (1986: 135) afirma que el trabajo socialmente organizado no es una característica únicamente humana, puesto que también se la encuentra entre otros homínidos.⁶¹ Estos se adaptan a la reproducción mediante el trabajo social y constituyen una economía, en la cual se llevan a cabo acciones cooperativas, se utilizan herramientas técnicas y se distribuyen colectivamente los frutos del trabajo.

En la propuesta teórica de Habermas (1986: 134) es el lenguaje, el rasgo característico del ser humano. Es concebido como producto de un salto cualitativo, que surge en el proceso de hominización y culmina con la aparición del ser humano. Es la consecuencia de una serie de mutaciones biológicas (transformación del tamaño del cerebro y otros cambios de tipo morfológicos) y de adaptaciones activas al medio. De esa manera, la evolución orgánico-cultural del ser humano se convierte –en la senda que culmina con el surgimiento del homo sapiens– en una evolución exclusivamente social

Con la aparición del hombre, instancia en la que se detiene el surgimiento de nuevos tipos biológicos humanos, aparece una nueva forma de articulación social, la familia. En ella ya no se encuentra la ordenación unidimensional de rangos en la que cada animal tiene un *status* (transitivo) en la jerarquía.

Respecto de las sociedades de los primitivos humanos, Habermas plantea que son producto de un salto «innovador» de tipo cultural. En ellas, los varones pueden ocupar diversos status, pueden ser cazadores (en el plano de la horda) y también ocupar el status de padre (en el sistema de hembras y crías) o sea, ocupar un rol en la familia. En esta organización social es la estructura de parentesco (basada en los roles y normas) la que suplanta al sistema de status vigente entre los animales. Junto con esta transformación, también surge la prohibición del incesto, institución fundamental en la organización familiar y cultural (Habermas, 1986: 136-137)

Por su parte, acerca de la revolución evolutiva que culmina en la aparición del hombre, plantea que recién se puede hablar de la producción de la vida humana alcanzada con la emergencia del homo sapiens, una vez que la economía de la caza es complementada con una estructura social familiar. Este es un proceso que se prolonga varios millones de años e implica el reemplazo nada trivial del

⁶¹ En su descripción de la vida de esos homínidos, Habermas (1986: 135) especifica que los machos adultos crean hordas cazadoras, las cuales: i) disponen de armas y herramientas, por lo que poseen técnicas y ii) cooperan de acuerdo con el principio de división del botín, lo cual es un indicador de que poseen reglas de distribución. También conjetura que esos homínidos poseían un protolenguaje, elemento necesario para la realización de la caza mayor, pero que no alcanzaba a conformar un lenguaje tal como lo posee el hombre.

sistema animal de status, que entre los antropoides descansa sobre interacciones simbólicamente transmitidas, por un sistema de normas sociales asentadas sobre el lenguaje (Habermas, 1986: 137).

A partir de la batería de las premisas que hemos mencionados previamente, Habermas subscribe la tesis de que los elementos de la producción y la socialización poseen igual importancia en la reproducción y la definición de la vida social del *anthropos*. De modo coherente con este postulado, afirma que es, en las configuraciones del trabajo y el lenguaje donde se plasman los procesos de reproducción propiamente humanos. En ellos se sitúa el origen de la evolución social: «Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y la sociedad» (Habermas, 1986: 138-9).

Asimismo, es a través de esos universales antropológicos que se desarrollan (a) los procesos de dominación (de la naturaleza externa) y (b) la socialización (concerniente a la naturaleza interna) que se constituye sobre la interacción social regulada por normas. A su vez, las esferas del trabajo y socialización, en conexión con determinados tipos de conocimiento, posibilitan la emancipación social. Las ciencias empírico-analíticas contribuyen a liberarnos de las coacciones del mundo externo y las ciencias críticas de las relaciones sociales hipostasiadas (Habermas, 1994b:169; 172).

También hay que destacar, que a partir del análisis de los factores que intervienen en la constitución del sujeto humano, se distinguen los niveles de trabajo e interacción (socialización y familia). Al tiempo que descarta –lo cual es una constante en su teoría socioevolutiva– toda explicación basada en cualquier tipo de enfoque reduccionista.

Como resultado de sus reflexiones sobre las categorías marxianas de trabajo y economía, Habermas (1986: 136) afirma que para un materialismo histórico (reconstruido): i) la noción de trabajo social es fundamental pues que la organización social del trabajo y la distribución antecede –cronológica pero no analíticamente– al desarrollo de la comunicación, basada en el lenguaje (humano). Mientras que ésta, precede al sistema de roles y a la organización familiar; ii) los esquemas de roles suponen normas de acción intersubjetivas asentadas sobre la acción comunicativas, las que no se pueden remitir, a las reglas instrumentales y estratégicas y iii) la producción y la socialización tienen análoga importancia para la reproducción de la especie.

El siguiente concepto marxiano que es objeto de análisis y reconstrucción por parte de Habermas (y que es vinculado por Marx al de trabajo social) es, «la historia del género humano», noción que, a su vez, se monta sobre la categoría «modo de producción». A su vez, esa noción supone dos conceptos subordinados: «fuerzas productivas»⁶² y «relaciones de producción».⁶³

La herramienta conceptual «modo de producción», es primordial en el análisis que Marx hace de la historia humana «...a la que concibe como una serie claramente sucesiva de modos de producción que permite reconocer la dirección de la evolución social en la ordenación de su desarrollo lógico» (Habermas, 1986: 139). Ahora bien, siguiendo ese supuesto:

la interpretación ortodoxa distingue cinco modos de producción: el modo de producción de la comunidad primitiva de las hordas pre-culturales; el modo de producción antiguo que descansa sobre la sociedad esclavista; el modo de producción feudal; el capitalista y finalmente, el socialista. El debate acerca de la ordenación del antiguo Oriente y de la América primitiva ha llevado a la inclusión de un modo de producción asiático (Habermas, 1986: 141).

En las versiones marxistas deterministas, se entiende a la historia como el resultado de la acción del sujeto-especie, la humanidad, que atraviesa los modos de producción como escalones universales de la evolución social (Habermas, 1986: 141-2). Este aspecto dinámico implica un macromecanismo de cambio social, que parte de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las cuales guardan una correspondencia estructural que permite el avance de las fuerzas productivas, bajo el estímulo de relaciones de producción dadas. Dicha equivalencia que rige hasta que el desarrollo de las fuerzas productivas la amenaza, dando lugar a un desacople. Lo que genera una fase de transformación que concluye con la aparición de un nuevo modo de producción.

⁶² Respecto del concepto de fuerzas productivas, Habermas sigue básicamente la interpretación de Marx. Sostiene incluye tanto a la fuerza de trabajo de los productores, al saber técnico aplicable a los procesos productivos y al conocimiento organizativo que permite mejorar la coordinación, la cooperación y la calidad de la fuerza de trabajo. También afirma que el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, permite determinar el poder de control sobre los procesos naturales objetivados (Habermas, 1986: 140).

⁶³ En lo que refiere a las relaciones de producción, las define como las instituciones que determinan la medida en que se puede combinar la fuerza de trabajo con los medios de producción, según el estado de desarrollo alcanzado por las fuerzas de trabajo. Determinan el acceso a la propiedad de los medios de producción y el reparto de los frutos de la producción social. Además presuponen determinadas relaciones de propiedad (Habermas, 1986: 140).

Ante ese postulado Habermas (1986: 141) afirma que materialismo histórico no tiene por qué aceptar un sujeto genérico, puesto que los que llevan a cabo la evolución social son, tanto las sociedades como los sujetos que las integran. Frente a ese tipo de lecturas objetivistas, Habermas propone una reconstrucción alternativa que permita neutralizar los postulados heredados de los enfoques histórico-filosóficos del siglo XVIII: el carácter ontológico de la historia y sus rasgos teleológicos, supuestos subyacentes en la interpretación del Diamat:

Quisiera contraponer a este modelo de la historia del género humano una versión más moderada que no se exponga a las conocidas objeciones contra el objetivismo del pensamiento histórico filosófico (Habermas, 1986: 141).

A partir de su ruptura con las interpretaciones teleológicas objetivistas, Habermas exhorta entender la historia, a partir del impacto que ejercen los procesos de aprendizaje sobre los procesos sociales. En su planteo estipula que las sociedades aprenden, en tanto que aprenden los individuos, cuyos aportes pueden determinar nuevos tipos de saber (teórico o práctico) susceptibles de ser generalizados. Esos conocimientos potencialmente pueden constituir la base para posibilitar la resolución de problemas sistémicos.

También postula que el aprendizaje de los individuos está condicionado por el grado evolutivo alcanzado por las sociedades, las cuales constituyen el marco en el que los sujetos concretos aprenden. No concibe a este proceso como como causal sino como circular, puesto que, aunque es posible fundamentar un primado de las estructuras de conciencia sociales sobre las individuales, aquellas sólo pueden ser transformadas por vía del aprendizaje constructivo de los propios individuos socializados. De este modo, se plasma una ruptura respecto de la tesis de un macrosujeto que se-autoconstituye, independientemente de la acción de los hombres singulares concretos. Por lo tanto, sólo se puede afirmar que las sociedades aprenden, en un sentido metafórico (Habermas, 1986: 36).

Acerca del carácter teleológico y la necesidad que se le asigna al proceso histórico, Habermas indica, en su concepción revisada del materialismo histórico, que tales rasgos son superados a partir de la separación analítica entre lógica y dinámica evolutivas. El primero brinda un modelo jerárquico de estructuras que pueden ser reconstruidas racionalmente, configuraciones que sólo describen el ámbito lógico en el que pueden realizarse construcciones estructurales más amplias. Por su parte, el concepto de dinámica evolutiva hace referencia a los pro-

cesos mediante los cuales se desarrollan los substratos empíricos. Respecto de estos, recalca que no se debe exigir unilinealidad o inflexibilidad (Habermas, 1986: 142-143).

Acerca de cómo y cuándo se produce la materialización de las estructuras evolutivas, la misma se entiende como dependiente de condiciones contingentes y procesos de aprendizaje observables empíricamente. De esta manera se hace lugar a la posibilidad –aprehensible por la experiencia– de procesos evolutivos, que sufren retrocesos y que no tienen un sentido constante.⁶⁴

Entonces, no serían los procesos evolutivos los irreversibles sino las secuencias estructurales por la que discurre una sociedad, cuando y en la medida en que entra en evolución. Esto nos sitúa ante un problema teórico: la infalsabilidad del esquema lógico-evolutivo que articula la lectura de los datos empíricos que nos brinda la historia humana.

Asimismo, Habermas (1986: 151-152) plantea un análisis respecto de las dificultades que surgen en la aplicación del materialismo histórico al estudio de situaciones sociohistóricas, cuestión a la que vincula con un aspecto que considera necesario tematizar: la concepción de la historia humana como una secuencia estructurada sobre distintos momentos de la evolución social (los modos de producción) ordenados escalonadamente. Esta es una temática en la que se presentan como problemáticas, las formas sociales mixtas y de transición, existentes en la historia de la humanidad.

Otro asunto que discute es el referido a la fecundidad explicativa y clasificatoria del concepto clave de modo de producción. Para justificar su posición, Habermas realiza una serie de consideraciones relativas a los distintos modos de producción, haciendo evidentes las aporías que surgen cuando se pone a prueba la aplicabilidad de un esquema conceptual decimonónico. Su revisión se efectúa bajo el manto de la información científica más actualizada y del reconocimiento de la gran complejidad de la historia de las sociedades humanas.

Con respecto al modo de producción de la comunidad primitiva,⁶⁵ Habermas (1986: 152) sugiere que se pueden distinguir dos momentos (las sociedades neolí-

⁶⁴ Puntualmente, Habermas (1986: 142) hace referencia específicamente al caso del Tercer Reich, para mostrar que pueden ser posibles los retrocesos en la evolución de la humanidad, aunque consecuentemente con la concepción psicogenética de Piaget y Kohlberg, sugiere que en todo caso, la sociedad en cuestión no se detendrá más allá de un nivel de desarrollo que ha alcanzado, si no es a partir de la emergencia de fenómenos propios de una regresión obligada.

⁶⁵ La comunidad primitiva: se basa en lazos de sangre, de lengua, de costumbres. La apropiación (propiedad) de la tierra, pertenece a toda la comunidad. Su economía se basa en la ocupación de la naturaleza, a través de la caza, la pesca y la recolección de frutos. Su transformación en otro modo

tica y paleolítica) que presentan importantes diferencias entre sí, tanto en el plano del desarrollo tecnológico como en la forma de vida correspondiente. En base a esta premisa sostiene que aceptar que esa fase constituye una etapa unitaria, o sea un solo modo de producción, se presenta como una tesis inadecuada o en el mejor de los casos, problemática.

También argumenta que la revolución producida en el período del neolítico supone un estadio nuevo de desarrollo de las fuerzas productivas y también una nueva forma de vida. Por esas razones considera recomendable diferenciar en el nivel económico, dos etapas, una apropiadora de bienes y otra productora de bienes, dado que, mientras los cazadores y recolectores se apropian directamente de las riquezas naturales para el consumo, las prácticas del cultivo y la ganadería (que surgen posteriormente) requieren de nuevos medios de producción (suelo, ganado) con los que aparece la cuestión de la propiedad.

Otras distinciones respecto del universo social primitivo, que afectan la tesis de la homogeneidad de ese modo de producción, son las relativas a la complejidad de la organización social, que varía de la forma de horda a la de tribu y jefatura, sin que esto parezca –para el marxismo tradicional– implicar un cambio superestructural importante. Por último, cabe mantener la suposición de que las invenciones técnicas que anuncian la transición hacia la sociedad neolítica dependen de la conformación coherente de imágenes míticas del mundo (Habermas, 1986: 152-153), aspecto que tampoco es considerado en su verdadera importancia en las perspectivas economicistas.

En lo que concierne al modo de producción asiático⁶⁶ también se presentan otros problemas conceptuales: a) ¿debe considerárselo como parte del modo de

de producción está vinculada: i) al desarrollo de la agricultura, la ganadería, y la artesanía y, ii) al surgimiento de la propiedad individual de bienes y la modificación de los lazos familiares (Godelier, 1966: XV-XVI).

⁶⁶ El modo de producción asiático: este concepto que fue motivo de controversia en la historiografía marxista, posee los siguientes rasgos característicos: (i) Surge cuando el desarrollo de las fuerzas productivas hace posible la producción de excedentes, lo cual es condición de una división más compleja del trabajo y la separación de la agricultura y la agronomía. (ii) La producción sigue siendo básicamente «natural», de modo que no está orientada hacia el mercado; (iii) En este modo de producción, el orden social no es típicamente clasista, aunque sí existe una embrionaria clase dominante, una especie de burocracia, compuesta por individuos que se apropian de parte del excedente producido, aunque lo hacen no en nombre de una clase superior sino en nombre de la comunidad misma. La dominación-explotación por parte de los funcionarios se lleva a cabo en nombre de un individuo (el déspota) que personifica a la comunidad. (iv) La realización de grandes obras, por ejemplo, los trabajos de hidráulica en Egipto y las sociedades de la antigua Mesopotamia) dirigidas a explotar los atributos naturales dados, bajo una centralización de la dirección social y económica. (v) La explotación no excluye la libertad personal del individuo, aunque se realiza a través de la explotación de los campesinos y artesanos a manos del déspota, los aristócratas y funcionarios, que representan a la comunidad. (vi) El trabajo común al servicio de la comunidad se complementa con el trabajo forzado al servicio del estado y de los sujetos que lo personifican. (vii) Existen esclavos,

producción comunismo primitivo o es un tipo de organización social clasista?, b) ¿constituye una etapa universal de desarrollo o es un fenómeno que se surge de manera paralela al modo de producción antiguo?, c) ¿es una forma mixta entre los modos antiguo y feudal? y d) ¿se lo puede caracterizar como una etapa universal por la cual necesariamente deben pasar todas las sociedades? (Habermas, 1986: 153).

Acerca del modo de producción feudal,⁶⁷ también se bosquejan otros interrogantes: i) ¿es una categoría analítica elaborada sin mayores precisiones o se la puede determinar inequívocamente, en el caso de que se pruebe su existencia fáctica?, ii) ¿constituye un solo modo de producción o se pueden diferenciar en él varias subfases? y iii) ¿es una etapa común a todas las civilizaciones o es estrictamente un fenómeno europeo? (Habermas, 1986: 153).

También sugiere que es posible distinguir bajo un mismo modo de producción, varios tipos de civilizaciones, en las que se han operado modificaciones significativas en el plano de las imágenes del mundo. Una cuestión que se juzga como poco relevante desde la perspectiva del materialismo marxista con el que Habermas discute. En consonancia con esto, subraya que, en todas las civilizaciones desarrolladas que han evolucionado progresivamente, se han plasmado modificaciones notables en sus imágenes del mundo, pasando desde imágenes mitológico-cosmológicas a una imagen racionalizada, articulada bajo una ética cosmológica. Como ejemplo, cita los cambios socioculturales efectivizados entre los siglos VIII y III a. C en las sociedades de China, India, Palestina y Grecia. Frente a estos datos históricos, Habermas (1986: 153) se interroga acerca de ¿cómo puede explicarse esto desde un punto de vista materialista?

Además, Habermas advierte respecto de casos en los que, dentro de un mismo modo de producción, se producen un incremento de la complejidad, tanto a nivel de la diferenciación de los subsistemas sociales que integran los sistemas de sociedad, como del incremento de la estratificación operada en el marco de la misma organización política de clase.

pero esta no es una regla general, puesto que no hay propiedad privada; además de que estos son consecuencia solo de guerras o conquistas (Godelier, 1966: XVI-XXI).

⁶⁷ El modo de producción feudal: las relaciones esenciales de producción que reglamentan la apropiación de la tierra y sus productos, unen y oponen a su vez al señor, propietario de la tierra y en parte de la persona del campesino, y a éste, productor directo, poseedor de los derechos, más o menos hereditarios de ocupación y uso de la tierra y propietario de los otros medios de producción. En su forma típica esta estructura social presenta dos rasgos característicos: la propiedad del señor es efectiva pero no absoluta cuando el mismo noble pertenece a la jerarquía feudal de los señores y es a su vez, vasallo de un monarca que detenta la propiedad eminente pero no efectiva de las tierras (Godelier, 1966: XXIII).

Ahora bien, como respuesta a las debilidades empíricas y teóricas que presenta la teoría materialista de la historia que hemos reseñado, Habermas mantiene el objetivo de llevar a cabo su reconstrucción, con el fin de emanciparla de los presupuestos histórico-filosóficos y adecuarla a los descubrimientos científicos más recientes logrados por la antropología, la historia y otras ciencias. Para alcanzar ese objetivo, postula un nuevo criterio analítico para clasificar las formaciones sociales, el principio de organización, mediante el cual se trata de superar las aporías mencionadas anteriormente. Ese concepto es una herramienta analítica que tiene la propiedad de ser más abstracta que la categoría modo de producción, lo cual posibilita clasificar a las diferentes etapas históricas, de manera que estas incluyan varios modos de producción.

CAPÍTULO V: CONCEPTOS BÁSICOS DE LA TEORÍA SOCIOEVOLUTIVA HABERMASIANA

Como parte de su estrategia para reconstruir el modelo evolutivo marxiano y resolver las falencias presentes en las versiones deterministas y economicistas, Habermas desarrolla una teoría que mantiene los supuestos modernos de progreso y evolución social. A su vez, la enriquece con la incorporación de categorías provenientes de las teorías reconstructivas, sobre todo en lo que refiere a la dimensión de la interacción, cuya lógica de desarrollo no había sido –en opinión de Habermas– perfeccionada conceptualmente, en el materialismo histórico.

Mediante la combinación sincrética de conceptos provenientes de las ciencias reconstructivas, busca superar las posturas teóricas extremas, que ponen el acento en las estructuras o en lo subjetivo-individual. De esa manera, intenta superar los enfoques ligados al materialismo fatalista, determinista y reduccionista. De igual forma rechaza las interpretaciones de su teoría, que la consideran una explicación –idealista– de la dinámica de la historia de la especie, articulada sobre una historia interna del espíritu o que supeditan las contingencias históricas a una lógica evolutiva, dando lugar a una virtual logificación del proceso histórico (Habermas, 1986: 36).

La propuesta habermasiana patrocina el convencimiento de que las configuraciones normativas no responden, sin más, a la vía de desarrollo del proceso reproductivo, dado que poseen una historia interna. Mantiene la premisa de que no se deben confundir ni mezclar, los procesos complementarios de racionalización que operan en la evolución social, puesto que «... la racionalización de la acción no repercute tan sólo sobre las fuerzas productivas, sino también, de forma independiente, sobre las estructuras normativas» (Habermas, 1986: 32).

En su modelo evolutivo, se distinguen dos niveles: lógica y dinámica evolutiva. Bajo el primer concepto se postula una jerarquía formal de desarrollo conformada por momentos estructurales evolutivos, a los que complementa la categoría de mecanismo de aprendizaje (individual y social). Fundamentales para una explicación del cambio social (moral y epistémico) pues posibilitan eludir tanto al objetivismo como del subjetivismo radical. Por su parte, en el segundo nivel analítico: la dinámica evolutiva, se plantea una lectura empírica de la evolución sociohistórica, en la ocupan un papel relevante, los conceptos de principio de organización, aprendizaje, sistema, mundo de vida y acción comunicativa. Categorías provenien-

tes de diversas perspectivas, psicología genética, sociología fenomenológica y pragmática universal.

Con el objetivo de analizar las nociones que Habermas incorpora de las teorías reconstructivas y la concepción que asumen en su sistema teórico, los conceptos neurálgicos de progreso y evolución social, desarrollaremos de modo somero en los próximos acápite, un breve repaso de los mismos.

V.1: Las categorías de «evolución social» y «progreso»: la resemantización habermasiana

Tanto en el proyecto de rescate del materialismo histórico acometido por Habermas como en la teoría del cambio social de Marx, los principios de evolución social y progreso juegan un papel de importancia. Ahora bien, esas categorías tienen entre sí, una relación compleja y a veces confusa pues, aunque no pueden ser considerados como conceptos equivalentes, a veces se solapan. Asimismo, ambas nociones tienen una larga historia en la filosofía y la ciencia moderna, por lo que es necesario considerarlos, en paralelo, desde los puntos de vista conceptual e histórico.

El concepto de progreso ha sido utilizado, sobre todo en el mundo moderno, para sostener la esperanza en un futuro fundado sobre los valores de la igualdad, la libertad y la justicia. No obstante, se observa que también ha sido esgrimido para avalar la conveniencia y la necesidad del absolutismo político, el totalitarismo, la superioridad racial y el estado totalitario Nisbet (1986).

Esta noción alcanzó su cenit en el período entre 1750 y 1900, cuando paso de ser una de las ideas más importantes de la civilización occidental (junto a las de igualdad, justicia social y soberanía popular) a convertirse en la idea dominante. Esa fue una etapa de la historia, en la que la categoría de progreso se va secularizando, hasta ser entendida en relación con un proceso que responde a causas naturales (Nisbet, 1996: 243-244).

Respecto del concepto de evolución y sus antecedentes teóricos, su aparición en la literatura filosófica y científica es bastante reciente. Es un término que se atribuye generalmente a Darwin, aunque primero en utilizar esa noción fue Spencer. Se inserta en las discusiones del campo de la biología, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, su presencia como tema principal de interés histórico aparece en las reflexiones socioculturales desde mucho antes de Darwin. Puede ser considerado como parte de un espíritu de época que emerge en los escritos de

pensadores como Voltaire, Kant, Diderot, Condorcet, Turgot, Hegel y Comte. Más adelante, resurge en antropólogos como Morgan y Taylor, filósofos como Spencer y científicos sociales como Marx (Harris, 2012: 24-27; 55-56).

El influjo de la moda evolucionista predominante en el Iluminismo alcanzó tanta fuerza, que el interés por la transformación sociocultural llegó a amenazar el santuario del pensamiento biológico regido hasta ese momento por concepciones no evolutivas, aunque ya Diderot (1774) había especulado acerca de que el reino animal provenía del vegetal y este del mineral, es recién con la primera publicación de Lamarck (1801) se modifica la perspectiva teórica dominante en el campo de las investigaciones biológicas y se abre paso al evolucionismo (Harris, 2012: 31).

En la modernidad europea de los siglos XVIII y XIX, el término progreso fue utilizado por los pensadores de la Ilustración para infundir cierta satisfacción moral a determinadas tendencias evolutivas. Es sus sistemas de pensamiento, la consideración de que un cambio constituye una instancia de progreso, implica que tal modificación haya seguido una dirección determinada, según criterios cuantitativos o cualitativos. Esto se conecta con la idea de que el progreso, en tanto que cambio en una dirección determinada, sea considerado valioso y emocionalmente satisfactorio, de acuerdo con sistemas de valores culturales o idiosincráticos (Harris, 2012: 32).

La palabra progreso es un componente de peso en el vocabulario de la Ilustración. Constituyó el canon dominante, según el cual se consideraba que la sociedad progresaba, si el cambio acaecido obedecía o estaba direccionado hacia un estado de mayor grado de racionalidad. Incremento en el plano del conocimiento tenía su modelo en la teoría de Newton y en plano de la organización social, en los logros de la Revolución francesa. Ahora bien, el caos social producto de los trastornos que surgen a partir de la revolución francesa y el avance del capitalismo, implicó que en el siglo XIX se dejase de lado a la racionalidad como estándar evaluativo y se incorporase con Marx, Spencer y Darwin, las nociones de avance hacia el milenio comunista, complejidad de organización y eficacia en la lucha por la supervivencia (Harris, 2012: 32-33).

Otros aportes significativos a la teoría del progreso social provienen del campo propiamente filosófico. Específicamente de las filosofías de la historia⁶⁸ de Kant

⁶⁸ Siguiendo la caracterización propuesta por Agnes Heller, la noción de filosofía de la historia se define a partir de una serie de supuestos: i) su concepto básico es la Historia (con mayúscula) no las historias particulares, todas las cuales dependen de aquella. Son consideradas sus ramas o más bien, manifestaciones de una misma esencia a la que se denomina Historia, ii) La Historia se entiende como un proceso sujeto al cambio, el cual responde a una tendencia general realizada por las

y –fundamentalmente– de Hegel, en cuyas concepciones metahistóricas, el ideal de progreso juega un rol preponderante. Además, su importancia se incrementa por qué constituyen modelos paradigmáticos de progreso social en la tradición de la *Aufklärung*, cuyo influjo alcanza tanto a Marx como a Habermas.

El modo moderno de concebir la historia presupone –acorde con el espíritu ilustrado– la noción de que el propio género humano se constituye a sí mismo, de modo conveniente al acrecentamiento de la racionalidad de las organizaciones políticas y sociales y del dominio de la naturaleza externa. Desde ese punto de vista, la historia puede ser racionalmente reconstruida de acuerdo con la noción de progreso de la civilización humana. Premisa ilustrada que se impone en las teorías del devenir sociohistórico de Kant, Hegel y Marx y que puede resumirse en la sentencia: «Historia es emancipación, es liberación de los hombres de su autoculpable minoridad, es progreso hacia la libertad» (Ureña, 1998: 26).

En la filosofía de Kant, a diferencia de Hegel y Marx, no se le asigna a la historia una importancia preponderante en su sistema teórico. No obstante, plantea un esbozo de filosofía de la historia de carácter no sistemático, que implica una especie de proto-crítica de la razón histórica. Desarrolla una serie de especulaciones histórico-filosóficas en la que advierte que la historia ofrece un panorama desolador, caracterizado por conflictos bélicos que destruyen todo lo bueno y acarrear males y corrupción moral (Höffe, 1986:225). Una tesis congruente con la sentencia de que «... el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil... y afán destructivo” (Kant (1994b: 41).

Ahora bien, según la lectura de Höffe (1986: 226) no obstante la presencia de alguna dosis de realismo político en su pensamiento metahistórico, Kant considera

diferentes manifestaciones históricas particulares. Ese sentido puede entenderse como progreso o regresión, lo cual se objetiva en las distintas historias, iii) La Historia es concebida de un modo holista, como una totalidad, iv) Las explicaciones de tipo causal no permiten entender a los acontecimientos o sociedades singulares, es el nexo causal o final el que explican la Historia como tal, v) La génesis de la existencia se análoga con la de la historia, por lo cual, el universo o no se considera, o se considera sólo como la prehistoria –límite y/o precondition de la historia. En esta forma de pensar, la historia está ligada al desencantamiento del mundo y la constitución conceptual de la naturaleza como un objeto, vi) Las construcciones histórico-filosóficas interpretan al presente como el producto del pasado, lo cual explica que la naturaleza humana sea concebida también como un producto de la «Historia», vii) Contrapone el deber ser al ser y deriva el primero del segundo. El deber ser puede ser caracterizado como un nuevo momento en el desarrollo histórico o como autoconciencia de la historicidad. Asimismo, los valores supremos de una filosofía, articulan la lectura de la historia, pues permiten medir al ser, viii) En las filosofías de la historia, la revelación de la verdad se produce en el futuro, ix) El presente se considera un punto de inflexión, pues es al mismo tiempo la encarnación del pasado y el punto de partida del futuro. Conforman el momento en que se sacan las conclusiones de la historia, de acuerdo con la verdad en la historia. Esto da lugar a que se alcance a vislumbrar el fin de la historia universal a través de presente (Heller, 2005: 180-181) y, x) Entienden a la Historia desde el punto de vista de la continuidad. Si hacen lugar al reconocimiento de la discontinuidad, lo plantean a partir de la postulación de la existencia de diferentes culturas, a las cuales, según sea su contribución a la lógica de la Historia, se las clasifica como más o menos avanzadas, retrogradadas o progresistas (Heller, 2005: 188).

posible descubrir un sentido de progreso, aunque no en la historia de los individuos ni de los grupos sociales, sino en la historia universal. Siendo algo fuera de duda para él, que el destino de la especie consiste en un avance hacia la perfección (Kant, 1994c: 77-78).

Kant no compartía el optimismo en el progreso en todos los aspectos, que profesaban otros iluministas de su tiempo como Turgot⁶⁹ y Condorcet.⁷⁰ Lo entendía como limitado a la esfera de la justicia política y al predominio del derecho en el ámbito nacional e internacional, jurisprudencia que incluye la potestad coercitiva.⁷¹ Esto representa un progreso de peor a mejor, aunque no implica un progreso igual para todos los individuos. Entonces, el desarrollo histórico se aprehende en el progreso hacia un nivel de convivencia social en el que se plasmaría la máxima libertad, conforme a un sentido histórico que responde al presupuesto finalista implícito, según el cual, las tendencias naturales del hombre apuntan al uso de la razón, pero no alcanzan todo su desarrollo en los individuos singulares sino en la especie (Höffe, 1986: 229).

Por lo tanto, el *telos* de la historia, si bien se produce con nuestra aparente participación, en realidad opera a nuestras espaldas. Esta manera de entender teleológicamente a la historia se vincula también con los postulados de un macro-

⁶⁹ Turgot, pensador y economista (considerado por Condorcet y otros como el primer filósofo del progreso) plantea que el avance de la mente humana, está determinado por una cadena de causas y efectos. Señala que los principales motores del progreso son el egoísmo, la ambición y la vanagloria, aunque es en medio de los estragos que estos producen, que las costumbres se van haciendo más suaves, se ilumina la inteligencia, las naciones se enlazan y los vínculos económicos y políticos unen a las diversas partes del mundo. En consecuencia, la totalidad de los seres humanos avanzan, más allá de la alternancia de tempestad y calma, hacia un mayor perfeccionamiento. Considera a la historia del progreso a partir de una tipología tripartita, según la cual la humanidad atraviesa tres etapas: la de la caza y el pastoreo, la agrícola y la comercial (Nisbet, 1996: 254-256, 260).

⁷⁰ Condorcet se enorgullecía de los éxitos logrados por la revolución francesa pero más le emocionaban los avances de la ciencia, a la que consideraba el camino hacia la perfección y el espíritu igualitarios, que –consideraba– dominarían el futuro. Por ello, sostenía se debía destruir a las supersticiones que eran fomentadas por las religiones. Su fe en la ciencia lo llevó a pensar que las leyes del movimiento y la estructura descubiertas por esta, permitirían predecir la historia futura en los planos político, social y económico en los siguientes siglos (Nisbet, 1996: 294-295).

⁷¹ En la utopía kantiana, el reino de la libertad sería la instancia en la que podrán desarrollarse todas las fuerzas y disposiciones humanas. Según ese planteo, bajo esa realidad sociopolítica el entendimiento puede materializarse en el marco del estado de derecho, instancia en la cual se pone fin al despotismo y la barbarie. Por su parte, el sentido y el constante progreso de la historia se advierten en la constitución de estados que coexisten en un marco interestatal, un orden *de iure* racional, aprehensible en el ámbito jurídico-político de toda la humanidad. Esta concepción histórico-filosófica presupone una teleología que tiene en su cima a la constitución de una comunidad pacífica de dimensión planetaria. Representada –en la era contemporánea, por organismos internacionales como la Liga de las Naciones y las Naciones Unidas. Instituciones que se constituyeron bajo la inspiración del pensamiento político de Kant (Höffe, 1986: 230).

¹⁵⁶ En el caso de Kant, el macrosujeto es la naturaleza, concepto similar al Espíritu hegeliano. «Se puede considerar la historia del especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta...» (Kant: 1994b: 57).

sujeto y el ideal de progreso, aspectos también presentes en Hegel y en algunas interpretaciones de Marx.

El otro metarrelato moderno –de gran influencia sobre Marx y Habermas– es la filosofía de la historia desarrollada por Hegel. Modelo paradigmático de los enfoques histórico-filosóficos, debido a su carácter sistemático y la estipulación puntual de una lógica de desarrollo histórica.

La filosofía hegeliana, procesual y teleológica, plantea una comprensión racional del devenir de las sociedades. Posee una impronta racionalista (a), holista (b) y vinculada al axioma moderno del progreso (c).

a) En la metafísica de la totalidad hegeliana, opera el *a priori* de que la razón rige el mundo. Supuesto que implica la sujeción a un principio espiritual que es la totalidad de los puntos de vista y que, por lo tanto, no se ocupa de situaciones particulares, sino de un pensamiento universal. Es por ello que, para la filosofía, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es en su figura concreta y considera su evolución necesaria (Hegel (1974: 45-46).

b) El devenir histórico es una totalidad en desarrollo, determinada por la actividad de un demiurgo, principio ontológico activo: el Espíritu universal (*Weltgeist*) también denominado Razón Universal, Idea o Espíritu absoluto. En el sistema hegeliano, la «Historia» aparece como un desarrollo en el que un sujeto propone y realiza sus propios fines (Heller, 2005: 184).

c) El despliegue del Espíritu en el plano histórico-político se plasma en las organizaciones jurídico-políticas en el nivel relativo al Estado y la libertad. Esfera en la que se manifiesta el progreso en la conciencia de la libertad. Mientras que entre los orientales solo uno es libre y lo sabe, en el mundo greco-romano algunos son libres, mientras entre los modernos surge la idea de que todos los hombres son en sí libres. Que el hombre es libre en tanto hombre (Hegel, 1974: 68).

El núcleo duro de la filosofía de Hegel (los conceptos de libertad y espíritu, el todo y la parte) deriva de una idea de razón vinculada a una concepción de praxis, en la cual se conserva, subordinada a una perspectiva idealista, el impulso material por alcanzar una forma de vida libre y racional (Marcuse (1999: 11). Asimismo, es parte integrante de la tradición iluminista, lo cual se coteja a partir de la similitud que existe entre su concepción de razón y las postuladas por las filosofías de la Ilustración francesa. De manera análoga esos sistemas de pensamiento, la razón es proyectada como una fuerza histórica objetiva, que una vez emancipada de las

cadenas del despotismo convertirá a la tierra en un lugar de progreso y felicidad (Marcuse, 1999: 13).

En clave hegeliana, la historia de la humanidad puede ser entendida como el proceso de autoconstitución (*bildungsprozess*) y autorreflexión del hombre, a través del cual, este se comprende a sí mismo a partir de su pasado, respecto del cual se entiende como su producto. De esta manera se alcanza la consciencia de la génesis histórica de las diversas instituciones sociales, al mismo tiempo que se puede tomar una distancia crítica frente a ellas, una vez que se toma conciencia de que sabe que son contingentes.

A su vez, el reconocimiento de la historicidad de las formas sociales y culturales humanas posibilita y legitima la crítica de todo orden sociocultural osificado, dado que se reconoce su carácter temporal. La experiencia fenomenológica deja al descubierto la tensión entre los nuevos grados de desarrollo del conocimiento del hombre y las formas existentes de organización social, develadas como caducas y opresoras (Ureña, 1988: 34-5). El postulado de la contradicción dialéctica, que explica el progreso histórico, resulta de particular importancia en el estudio científico de las sociedades modernas capitalistas, a partir de su adopción por la concepción marxista.

En lo que atañe a Marx, si bien se puede afirmar que reivindica la idea de progreso histórico, esa tesis debe ser matizada. Por un lado, se encuentra su admiración por el poder modernizador del capitalismo y por otro, la conciencia de la fuerza destructiva y deshumanizadora de su avance. En su juventud y madurez parece estar convencido –más allá del sufrimiento que acarrea el desarrollo material de la organización económica burguesa– del progreso que implica. Mientras que, en sus años de vejez, relativiza esa posición, a partir de sus estudios y la correspondencia con teóricos de Rusia, en la que trata sobre el problema de la comuna de aquel país.

En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels valoran la irrupción de la clase capitalista y su nuevo sistema de producción, como factores de progreso. La clase burguesa es concebida como fruto de un dilatado proceso de desarrollo, rubricado por una serie de transformaciones revolucionarias en las estructuras de producción y cambio, aspectos que han sido seguidas por el correspondiente progreso político (Marx; Engels, 2003: 7). Esas consideraciones van acompañadas con palabras de elogio por la creación nunca antes lograda en otro modo de producción, de abundantes y grandiosas fuerzas productivas. Potencias que revolucionan los

órdenes socioeconómicos y que han permitido, que el modo de producción basado en el capital alcance un nivel universal, arrastrando a la corriente de la civilización incluso a las naciones más bárbaras y reacias a la misma. Este razonamiento que se repite básicamente, cuando analiza la relación del colonialismo-capitalista británico en la India.

La valoración positiva del capitalismo se mantiene a inicios de la década del 50, a pesar del infierno de la explotación significaba ese modo de organización socioeconómico. Se sustenta en el impacto revolucionario (positivo) que tenía sobre relaciones sociales más atrasadas, como las del despotismo oriental. Este diagnóstico se complementa con la visión de Marx (1997f: 71) acerca del capitalismo inglés, como el espejo en el que las sociedades más primitivas debían y podían ver su futuro. Esta postura vuelve a manifestarse en artículos periodísticos en los que analiza el colonialismo británico en la India. En dichas notas, más allá de reconocer el impacto destructivo de la conquista extranjera sobre las formas económicas típicas de aquel país, resalta el papel revolucionario que juega el capitalismo, encubierto bajo el disfraz colonial. Llega incluso a hablar de Inglaterra como el instrumento inconsciente de la historia (Marx, 1966c: 60-61)

En otro artículo escrito en la misma época, Marx (1966b: 71) resalta el aspecto «progresivo» del capitalismo británico, aunque lo describe como un factor, a la vez, destructor y regenerador de la historia. Toma en cuenta la destrucción que despliega sobre las viejas sociedades asiáticas y como remplazo sus «atrasados» regímenes económicos por las bases materiales propias de la sociedad occidental.

Coherente con su visión anatematizante de los sistemas sociales antagónicos, Marx sostiene que únicamente una revolución social pondrá fin a una historia del progreso erigida sobre el sufrimiento de los hombres y las sociedades. Entiende que esto, exclusivamente parece ser posible, si una gran revolución social se apropia de las conquistas burguesas (el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas) y las pone bajo el control de las sociedades más avanzadas. «Sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificio» (Marx, 1966b: 76).

Ergo, el advenimiento del socialismo, momento de superación y ruptura, que marca el fin de la de la prehistoria humana, sólo podría alcanzarse sobre la acumulación lograda por las fuerzas productivas, la ciencia y la tecnología, productos de la etapa capitalista.

Ahora bien, sobre el final de su vida, el «Marx tardío» manifiesta un giro respecto de su opinión positiva acerca del rol capitalista en el progreso histórico, cuando deja entrever que la sociedad rusa podría llegar a evitar las penurias del capitalismo, sin dejar de aprovechar sus rasgos positivos, si se lograba una transformación revolucionaria antes de su consolidación definitiva (Marx, 1966a: 128; 1966d: 134-5).

En misivas, escritos y borradores preliminares, elaborados en el marco de un diálogo epistolar con teóricos populistas, Marx tematiza el carácter trascendental y necesario del progreso histórico, aparentemente implícito en el esquema establecido en el «Prólogo de 1859», que parecía decretar que todas las sociedades debían seguir la misma evolución de Occidente. Entre ellas un país atrasado como Rusia, que aparentemente no podía escapar a ese patrón secuencial y necesario.

En 1877, Marx (1966a) ingresa de lleno en esa escaramuza dialéctica, cuando responde a una exposición desarrollada por el populista N. K. Mijailovsky (1822-1904), quien en un artículo de su autoría: «Karl Marx ante el tribunal del señor Zhukovski», interpreta a la teoría de Marx como a una doctrina histórico-filosófica, a partir de su estudio del paso del feudalismo al modo de producción burgués, desarrollado en el capítulo XXIV: «La llamada acumulación originaria» de *El Capital*. En su respuesta a dicho artículo, Marx hace explícito su rechazo a esa lectura metafísica de su teoría y también plantea la posibilidad de que Rusia pueda pasar de su dominante organización agraria comunal a un sistema socialista, sin tener que atravesar –y padecer– el modo de producción burgués.

Marx (1966a: 128) deja entrever el carácter no necesario de los procesos socioevolutivos, cuando afirma que el capítulo sobre el proceso de la acumulación primitiva (del tomo I de *El Capital*) solo se puede adscribir a la Europa occidental. Asegurando que no pretendía más que bosquejar el camino por el cual, el orden económico capitalista emergió del régimen feudal, en esa región del planeta.

Esta lectura responde a una tesis metodológica que puede calificarse de «antiuniversalista», por medio de la cual, propone una estrategia de análisis alternativa al método de las filosofías de la historia. Sostiene que, si se estudian por separado las diferentes formas de evolución y se las compara, se puede establecer la clave de ese fenómeno. Ahora bien, aclara que eso nunca se logrará «... mediante el *pas-se-partout* universal de una teoría histórica-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.» (Marx, 1966a: 129).

La misma postura es refrendada por Marx (1966d) en la carta (y sus borradores) enviada a Vera Zasulich (8 de marzo de 1881) en las que habla sobre dos

cuestiones centrales: a) ¿cuál es el futuro de la comuna rural rusa y b) ¿si su teoría planteaba la existencia de una ley histórica inevitable, por la cual todos los países debían pasar por las todas las fases de la producción capitalista?

La cuestión de la evolución de la comuna rusa presenta rasgos singulares, pues, a diferencia de Occidente (donde la mutación económica se operó desde una forma privada de propiedad a otra forma privada) la transformación, se efectúa de una forma de propiedad comunal a una forma de propiedad privada. Sobre el futuro de la comuna rural, expone la hipótesis de que esa forma socioeconómica podría ser el punto de partida de una regeneración de la sociedad rusa, pero para que esto fuera factible, dice que se deberán extirpar los factores que la afectan (las nacientes fuerzas capitalistas y el «sabotaje» que sobre la comuna ejercía el régimen zarista) para posteriormente, apuntalar las condiciones que permitan su libre desarrollo (Marx, 1966d: 130).

Por lo tanto, en lo concerniente a la fatalidad histórica, que parecía condenar a la atrasada y agraria sociedad rusa a tener que pasar por la etapa capitalista para luego acceder al socialismo, aclara que la fatalidad de ese proceso está restringida a las sociedades de Europa occidental. Tal como queda señalado en un fragmento del capítulo XXXII: «La propiedad privada, fundada en el trabajo personal... será suplantada por la propiedad privada capitalista, fundada sobre la explotación del trabajo ajeno, sobre el asalariado» (Marx, 1966d: 130).

Respecto de la filiación del materialismo histórico respecto de las filosofías de la historia de Kant (1998a, 1998b y 1988c) y Hegel (1974), por un lado, se puede argumentar que constituye una instancia de ruptura radical, pues comporta el abandono del enfoque idealista. Mientras que, en otro sentido, aparece como una continuación de la tradición histórico-filosófica moderna, más allá de su adhesión a los supuestos materialistas. Lo que se manifiesta en las versiones legaliformes y economicistas del marxismo, comprometidas con el objetivismo histórico-filosófico, se sigue la premisa de la vinculación de los factores tecnológicos (entendidos como elementos determinantes) con el postulado del progreso. Factores teóricos objetivados en la acción de un macrosujeto: la humanidad.

Por su parte, Habermas asume el ideal de progreso y la noción de evolución social, como conceptos vinculados entre sí, desde su papel de heredero de la Ilustración y su vástago heterodoxo: la tradición marxista. Consecuentemente proclama que no le parece arbitraria la toma de partido a favor del criterio histórico-materialista de progreso, en tanto supone la expansión de las fuerzas produc-

tivas y la madurez de las formas de integración social. Dimensiones que indican el grado de progreso alcanzado a partir de la capacidad de aprendizaje lograda, en las esferas del conocimiento objetivante y la sabiduría práctico-moral (Habermas, 1986: 180). Ahora bien, el intento de reconstruir la teoría social de Marx se realiza en un ambiente intelectual que es hostil respecto de las estrategias socioevolutivas. El enfoque postulado por las principales teorías evolucionistas propuestas desde la antropología y la sociología decimonónicas (en particular las de Morgan, Taylor y Spencer) sufrió severos embates, bajo la crítica relativista efectuada en la primera mitad del siglo XX, por funcionalistas y representantes de la antropología culturalista: Malinowski, Boas, Kroeber y Mead (Harris, 473-484; 252-260; 276-296; 351-364).

No obstante, en los años sesenta y setenta, Habermas reflota el principio de evolución social vinculándolo con el supuesto programático de desarrollo socio-histórico bidimensional (trabajo-interacción) en clave no reduccionista. Una modernización conceptual mediante la que procura liberar al materialismo histórico del determinismo y el economicismo.

Entre los predecesores del punto de vista evolutivo en el siglo XX, Habermas (1986: 172) cita a Vere Gordon Childe y Leslie White, quienes mantuvieron la defensa del concepto de etapas generales de desarrollo. No obstante desarrollar sus teorías, en un período en que la antropología era dominada por el particularismo histórico de Boas y sus discípulos, adversarios de toda explicación socioantropológica de tipo legaliforme.

En la propuesta «teórica» de Childe (1964: 35) que conserva el esquema clásico: salvajismo, barbarie y civilización, se considera como factor fundamental de la evolución de las sociedades de la prehistoria y las primeras civilizaciones, a la tecnología.⁷² Por su parte, en el caso de L. White, la evolución social se explica a partir de una meta-ley de la energía,⁷³ con la cual se trata de dar cuenta de la evolución cultural humana, entendida como una unidad. De modo que las diversas tradiciones culturales serían parte de la cultura de la especie, que va desde el nivel antropeideo hasta los tiempos presentes. En los análisis de White se estudia

⁷² Sustenta esa proposición en la premisa de que, en todas partes, se ha podido probar que la piedra antecedió al metal en la fabricación de armas y herramientas, mientras que el cobre o el bronce sirvieron para el mismo propósito antes que el hierro. Además, patrocina la tesis de que la arqueología ha demostrado que las primeras sociedades humanas vivieron siempre exclusivamente de la caza, la pesca o la recolección. Mientras que la agricultura sobrevino más adelante.

⁷³ Respecta de la ley que rige en la evolución cultural, White (1974: 341-2) brinda una explicación relacionándola con el incremento de la energía aprovechada *per capita*, o sea, con el aumento del potencial de los medios que se usan para dar uso a la energía. Esta perspectiva de análisis posibilita, en su opinión, la articulación de una historia del progreso cultural.

a la cultura como integrada por tres subsistemas: tecnológico, sociológico e ideológico, siendo el primero, la variable independiente de la que dependen los otros subsistemas.⁷⁴

Childe y White comparten una concepción sociocultural en la cual, la explicación de las instituciones sociales depende de factores tecno-económicos y tecno-ecológicos, a la manera de lo que Harris (2012: 571) denomina materialismo cultural. Perspectiva antropológica que enfoca su atención en la interacción entre la conducta de los hombres y el entorno físico, articulada a través del organismo humano. Una tesis en la que se puede percibirse la influencia marxista, en particular de aquellas lecturas ligadas a las interpretaciones economicistas. El materialismo cultural responde al postulado de que tecnologías similares aplicadas a medios similares, dan lugar a formas de trabajo y organizaciones sociales con similares sistemas de valores y creencias.

La posición de Habermas respecto de White y Childe no va más allá del reconocimiento que les profesa, en tanto defensores de la concepción evolucionista-materialista, puesto que en su teoría se rechaza la tesis tecnologista, a la considera insuficiente, además de simplista, para lograr elucidar los mecanismos del cambio sociohistórico.

Otros enfoques teóricos con los que Habermas (1986: 172) polemiza provienen de un renovado neoevolucionismo social, entre cuyos representantes destacados se encuentran Parsons y Luhmann. En ese enfoque se entiende que la evolución social puede explicarse según el modelo de la evolución natural.

Habermas (1986: 173-174) pone en duda que el neoevolucionismo de base naturalista⁷⁵ pueda constituir una alternativa explicativa auténtica. En su análisis

⁷⁴ L. White (1974: 338) describe al subsistema tecnológico como integrado por los instrumentos (materiales, mecánicos y fisicoquímicos) y las técnicas para su uso, a través de las cuales el hombre se conecta con el hábitat natural. Incluye las herramientas para la producción, la subsistencia, la defensa y la agresión. El subsistema sociológico está formado por las relaciones entre los individuos, que se expresan en las instituciones sociales. Incluye a subsistemas menores como el social, familiar, económico, ético, político, militar, eclesiástico y profesional, entre otros. Por su parte, el subsistema ideológico está conformado por las creencias, ideas y los conocimientos que se materializan en el lenguaje u otra forma simbólica. Abarca las mitologías, leyendas, filosofías, obras literarias, el conocimiento científico y el sentido común. Según L. White, los tres subsistemas se influyen mutuamente entre sí, aunque esa relación no es simétrica. El rol fundamental lo cumple el subsistema tecnológico, cuyos medios mecánicos y materiales permiten la adaptación de ser humano al medio ambiente, a través de la producción de alimentos, la protección de los elementos del mundo exterior y la defensa frente a sus enemigos. El subsistema tecnológico determina con su nivel de desarrollo y sus cambios a los otros dos subsistemas. Mientras el subsistema social es concebido como una función del tecnológico, el subsistema ideológico, también llamado filosófico, aparece como la esfera en la que la experiencia de los hombres alcanza su instancia de interpretación, o sea de la cultura como un todo.

⁷⁵ La evolución natural supone un proceso de mutación de organismos «desviados» que son sometidos a selección, bajo la coacción del contexto, hasta desaparecer o estabilizarse. Ahora bien, en su crítica al modelo de evolución social basado en el patrón biológico, Habermas se plantea ¿cuáles

caracteriza al modelo biológico de evolución social en los siguientes términos. Se basa en una noción de sistema autorregulado, que confronta un medio ambiente complejo y trata de mantener sus fronteras a partir del incremento de su propia complejidad y la reducción exitosa de la complejidad del medio circundante. Los sujetos en ese modelo son las especies, que se reproducen en forma de poblaciones, las cuales a su vez están constituidas por organismos aislados que se relacionan entre sí y con el contexto.

Parsons (1983: 162) postula un neoevolucionismo que responde en rasgos generales a la teoría darwiniana, pues toma como criterio evolutivo a la mayor capacidad generalizada de adaptación. Aunque, a diferencia de los evolucionistas del siglo XIX, sugiere que hubo múltiples y variados orígenes de los distintos tipos de sociedad, por lo cual sugiere que no es necesario postular un origen primitivo para todas las sociedades intermedias. Por su parte, Luhmann va más allá de Parsons, pues innova y complejiza su teoría, a partir de la incorporación a la teoría de sistemas, de la categoría comunicación.

En la teoría luhmanniana se esgrime una teoría de la evolución social que no reconoce conexión con la noción de progreso –en el sentido ilustrado–, o sea, como un avance hacia una mayor igualdad, autonomía y libertad en la organización

son los equivalentes en el plano social de?: a) el proceso de mutación biológica, b) la capacidad de supervivencia de una población y c) La escala evolutiva en la natural constituida por especies diferentes.

Si bien acepta que existe una cierta y confusa similitud entre la mutación natural y las transformaciones socio-culturales, considera que en el primer tipo de fenómeno, la evolución no es subvertida por los procesos individuales aislados, debido a que la transformación de la conducta está limitada al ciclo vital de organismo aislado y no impacta sobre la siguiente vuelta de la reproducción de la cantidad genética. Por su parte, en la esfera sociocultural, las cosas son diferentes. Los resultados del proceso de aprendizaje socialmente organizado, si son objetos de transmisión y posible generalización. Siendo la tradición cultural, el espacio en donde discurren las innovaciones, una vez que se ha interrumpido el mecanismo natural-evolutivo (Habermas, 1986: 173).

Otra diferencia importante que Habermas señala, existen entre el proceso de mutación natural y el aprendizaje social, tienen que ver con que este último, no se lleva a cabo a través de la alteración genética, sino por medio de la transformación de un potencial de conocimiento, de carácter intersubjetivo y que no es algo propio de organismos aislados. Además plantea que la mutación natural deriva a la larga en la adquisición de comportamientos homogéneos, mientras que el aprendizaje social, potencialmente, produce conductas diversas. Por último, la mutación natural depende del azar, en tanto que la evolución sociocultural responde a una secuencia ontogenética orientada hacia un objetivo concreto

En lo que atañe a la capacidad de supervivencia biológica de una población, Habermas señala que la misma depende de la reproducción en última instancia de los organismos aislados, cuya capacidad para evitar la muerte puede evaluarse según parámetros inequívocos. Ahora bien, este fenómeno no se da de igual modo en el plano de las sociedades. Mientras las especies se reproducen, si un número determinado de sus integrantes evita la muerte, las sociedades lo hacen si logran no transmitir –vía tradición– una cantidad excesiva de errores. Las pruebas que permiten evaluar la capacidad de las sociedades para sobrevivir tienen que ver con la producción y el aprovechamiento del saber tecnológico y práctico.

Por su parte, respecto de la escala evolutiva, el criterio de aumento de la complejidad propio del modelo biológico de desarrollo social, no es para Habermas (1986: 176) lo suficientemente fecundo como para poder distinguir fases evolutivas. Tampoco lo es, el grado de complejidad de la forma de vida u organización corporal, puesto que su incremento, a veces, sólo conduce a un callejón sin salida, desde el punto de vista evolutivo.

social. Se entiende que la evolución social consiste en el incremento de la complejidad del sistema social, fenómeno que responde a la reducción de la complejidad del contexto circundante (*reduktion von umweltkomplexität*). Esta reacción ante el medio externo se ve acompañada por una mayor complejidad sociosistémica, lo que implica un paulatino aumento de la diferenciación social intrasistémica.

Habermas (1986: 172) más allá de las diferencias conceptuales y políticas que lo separan de los neoevolucionistas de cuño funcionalista, no deja de reconocer el carácter heurístico del modelo biológico. No obstante, encuentra inviable que pueda servir para mostrar el camino hacia una teoría generalizable de la evolución social, de modo que incluya el desarrollo natural y cultural.

En el caso particular de la teoría luhmanniana, Habermas advierte que en no capta la complejidad social, para lo cual, recalca, se deben distinguir tres niveles socioevolutivo, so pena de empobrecer el modelo de análisis y simplificar la realidad social.

- El progreso científico-técnico, ligado a procesos de aprendizaje acumulativos relacionados con una realidad constituida en la lógica funcional de la acción instrumental y las fuerzas productivas.

- El incremento de la capacidad de control y autorregulación de los sistemas sociales, que se conecta con procesos de aprendizaje en el ámbito de la acción estratégica y la planificación socio-técnica.

- Las transformaciones de las instituciones, que se derivan de procesos de aprendizaje frente a las ideologías, los cuales producen la necesidad de su legitimación y la introducción de una crítica plena de consecuencias prácticas (Habermas, 1988: 408).

La falta de esa concepción tridimensional en el marco sistémico de la sociedad luhmanniano, es objeto de la crítica de Habermas (1988: 408) quien afirma que, en dicha teoría, sólo brinda un esquema conceptual restringido, que se concentra en la segunda dimensión antes citada y se enfoca en el control y la planificación social.

La propuesta alternativa habermasiana considera fundamental incorporar todos esos niveles de análisis, a lo que agrega la premisa de que sólo se pueden identificar las fases de desarrollo social, si se conoce la estructura general morfológica y la lógica de desarrollo, que nos brindan las modernas teorías ontogenéticas.

De todas maneras, la teoría de la evolución social de Habermas es permeable frente a algunas consideraciones críticas de naturaleza metahistórica. Por un lado,

el concepto de progreso no es unívoco, pues puede ser avalado desde distintas perspectivas teóricas y no solo desde una idea de progreso, que toma como parámetro el desarrollo de las naciones de Europa occidental o del Occidente desarrollado. Por otro, en general, no opera de modo unilineal y rectilíneo, sino de manera discontinua y con avances en un sentido y retrocesos en otro.

Los criterios que se utilizan para evaluar las sociedades pueden variar. Por ejemplo, si se parte de la capacidad para sobreponerse a los ámbitos geográficos más hostiles, serían los beduinos y los esquimales los mejores en la adaptación al medioambiente. Mientras que, si se consideran el grado de avance de los conocimientos acerca del cuerpo humano, son los hindúes y los maoríes los que destacan frente a Occidente, que por otro lado se presenta como el maestro de las máquinas (Levi Strauss, 2000: 71-72). Una tesis que es solidaria con la noción de que las estimaciones que se hacen de un proceso cultural dado no dependen de sus propiedades intrínsecas, sino de la posición en la que se encuentra quien evalúa a las culturas diferentes a la propia y de los diferentes intereses que lo guían, frente a los de otros grupos socioculturales (Levi Strauss, 2000: 68).

Esto implica, sin negar que exista el progreso, que se puede tener una concepción más compleja del mismo, al entenderlo, no como algo continuo ni necesario, sino en la forma de saltos o (como dicen los biólogos) mutaciones. De modo que más que un movimiento rectilíneo, estamos frente a movimientos análogos a la pieza del caballo, en el juego de ajedrez, que puede moverse en diferentes direcciones no establecidas previamente. Una propuesta teórica que también asume que los préstamos culturales (pacíficos o violentos) o los choques entre culturas muy disimiles, producen avances en un sentido y retrocesos en otros, como sucedió en América, tras la conquista europea (Levi Strauss, 2000: 63).

Por otra parte, la noción de que las sociedades humanas evolucionan de acuerdo con una lógica socioevolutiva singular, reviste un compromiso velado con la idea de que la historia humana tiene un carácter unitario, concepto al que, incluso el propio Habermas se ha encargado de tematizar.⁷⁶ Una perspectiva que ya había sido plasmada en la interpretación de la evolución social de Engels, la cual no hace más que universalizar una línea de desarrollo evolutiva particular, que supuestamente había sido la de Europa. Una secuencia que incluye los modos de

⁷⁶ La idea de que puede anticiparse hipotéticamente a la historia en su totalidad, o que se puede acceder a una visión de la historia como totalidad, es rechazada por Habermas. Su argumento plantea que los relatos históricos están articulados por diferentes sistemas narrativos de referencia, los cuales, a su vez, están vinculados con un punto de vista hermenéutico (Habermas, 1986: 188-189).

producción antiguo, esclavista, feudal y capitalista –y excluye al despotismo oriental– además de dejar sentado, el carácter unilineal y supuestamente necesario del proceso evolutivo (Godelier, 1966: XXXIV-XXXV).

Asimismo, el concepto de «historia unitaria universal» resulta refutado por la evidencia histórica que nos muestra que recién se puede hablar de una historia universal a partir de 1492 con la invasión de Amerindia; hito que da inicio a la modernidad capitalista y al sistema mundo moderno, bajo la consecuente interconexión paulatina –bajo una lógica colonial eurocéntrica– de las distintas regiones de la tierra. Un proceso que se inicia bajo la expansión de las potencias católicas (España y Portugal) y posteriormente continúa –a partir del siglo XVIII, con la Ilustración y la revolución industrial– bajo la hegemonía de Inglaterra (Dussel, 2001: 351-352). Más adelante, se agregan en la lucha por el liderazgo mundial, otras potencias como Francia, Alemania y Estados Unidos.

Recién después de 1492, el mundo comienza a poseer unidad fáctica, lo cual da lugar a que se pueda hablar de una historia universal (con bases empíricas), puesto que hasta la expansión hispánica hacia América y la portuguesa hacia Oriente, no existían sino una pluralidad de historias yuxtapuestas y aisladas: la romana, la persa, la de los reinos hindúes, de Siam, de China y del mundo indoamericano: incas y aztecas (Dussel, 2001: 348-349).

Los argumentos antes reseñados relativizan la noción de una historia unitaria, implícita en el modelo de Habermas, pues implica una refutación de la conexión entre una lógica de la evolución social y la diversidad de historias fácticas. Puntualmente, debido a qué antes del despliegue colonial europeo, no existían más que historias (en plural), un *factum* que pone de manifiesto una limitación importante en la teoría socioevolutivo habermasiana.

V.2: Apropiación y resignificación de las teorías de Piaget y Kohlberg

Entre los principales aportes que son incorporados a la teoría del reconstruido materialismo histórico habermasiano, revisten particular importancia las teorías psicogenéticas de Piaget y moral-evolutiva de Kohlberg. Aunque Habermas también rescata los aportes de Gehlen y Moscovici, realizados en el ámbito de los estudios de la evolución del conocimiento con aplicación técnica y del correspondiente dominio de la naturaleza externa.

Habermas reivindica los aportes de Gehlen, en particular la tesis de que se puede observar a través de la historia de la técnica, un modelo de desarrollo ba-

sado en la premisa de que su evolución responde a la proyección realizada por los humanos en la esfera de los medios técnicos, de las partes componentes elementales del círculo funcional de la acción racional, la cual, en principio reside en el organismo humano, para posteriormente trasladarse a las máquinas y artefactos con los cuales opera sobre el mundo. Según la lectura habermasiana, esto permite inferir que detrás de la historia de la técnica aparece la historia de la evolución (Habermas, 1986: 150).

Por su parte, los sistemas genéticos establecen una plataforma conceptual que le permite a Habermas, sustentar una teoría de la evolución social e histórica, a partir de la extrapolación de los esquemas secuenciales que proveen esos modelos ontogenéticos (los que operan en los planos de la constitución psíquica y moral de los individuos) a la dimensión de la lógica y la dinámica evolutiva sociohistórica.

Habermas (1986: 150) considera a Piaget como el teórico de mayor importancia en el campo del aprendizaje cognitivo. Estima que ha demostrado la existencia de una secuencia universal de desarrollo, dividida en tres fases: el pensamiento preoperativo, el operativo concreto y el operativo-formal. No obstante, hay que señalar que es Kohlberg quien aporta un esquema lógico evolutivo (práctico-moral) más elaborado y útil, en la reconstrucción teórica sobre el progreso práctico –político y ético– de la humanidad. A su vez, Habermas toma el modelo cognitivo-moral y lo vincula con teorías que explican la lógica de la interacción social –la teoría de la acción comunicativa, la sociología fenomenológica y la pragmática– para forjar, una remozada teoría del cambio socio-moral. Una síntesis resulta posible porque tanto Kohlberg como Habermas comparten la misma perspectiva ética cognitivista, en lo que toca a las cuestiones morales y la idea reguladora del progreso en el plano práctico.

Con el objeto de reseñar los aspectos en los que se vinculan la teoría socioevolutiva habermasiana y los principios y esquemas de las teorías del desarrollo del individuo de Piaget y Kohlberg, procedemos a desarrollar –de modo harto resumido– sus rasgos básicos.

En la concepción psicogenética de Piaget, se interpreta al proceso de la constitución mental y social del niño, tomando como eje al abandono gradual del egocentrismo y el paulatino descentramiento del yo. Cambio que se da en el marco de una relación que puede denominarse dialéctica, entre los procesos complementarios: psicogenético y sociogenético.

En la explicación que propone acerca del desarrollo individual, Piaget (1983, 48-51) apela a factores como la maduración biológica, la experiencia física y lógica, la interacción social y la educación. Aunque, en contra de quienes lo sindicaron como un innatista o biologicista, descarta que las estructuras que conforman la ontogénesis tengan una base biológica universal.

La psicología evolutiva de Piaget (1975: 35) examina al conocimiento en función de su construcción real o psicológica, que se realiza en estructuras sucesivas de un proceso orientado al equilibrio. La ontogénesis se inicia con el nacimiento y finaliza con la edad adulta y consiste básicamente en una marcha hacia la estabilidad epistémica y emocional. Es un proceso análogo a la edificación de un gran edificio que con cada adición logra mayor estabilidad (Piaget: 1995, 11-3).

En ese modelo se distinguen varias etapas o estructuras (cuyo número varía según sea la obra de Piaget en cuestión). En una de esas clasificaciones se distinguen cuatro estadios evolutivos.

I. Sensorio motor:⁷⁷ del nacimiento a los dos años aproximadamente.

II. Preoperacional:⁷⁸

⁷⁷ La etapa sensoriomotora inicia con el nacimiento del sujeto, el cual viene munido al mundo con un soporte orgánico que le provee reflejos –la succión– para reaccionar ante la realidad exterior. Acción que va conectada a un instinto, la necesidad de alimentación. A su vez, ese reflejo es el que hace posible la construcción de los primeros mecanismos motrices, esquematismos prácticos. Piaget (1995: 18-19) manifiesta que esta etapa, el niño, que refiere todo a su propio cuerpo, desarrolla sucesivamente tres tipos de reacciones: primarias, en la cual los objetos son simplemente para succionar; secundarias, los objetos son golpeados, frotados y lanzados y; terciarias, instancia en la cual el individuo establece una relación y coordinación entre medios y fines. Este momento evolutivo puede subdividirse en tres subfases sucesivas, la de los reflejos, la de la organización de las percepciones y las costumbres, y la de la propia inteligencia sensoriomotriz. En este período surge la inteligencia, pero bajo un carácter puramente práctico. Se inicia aproximadamente entre los 4 y 8 meses y es relativa a la manipulación de los objetos, respecto de los cuales, el individuo no utiliza palabras y conceptos sino percepciones y movimiento organizados en esquemas de acción (Piaget: 1995, 18). También se produce la constitución de las categorías de objeto y sujeto, causalidad y tiempo, aunque todavía se mantiene una indisociación del yo (ego) céntrico y el mundo externo (Piaget, 1995: 23).

⁷⁸ La etapa preoperacional puede dividirse en dos subfases: el estadio egocéntrico y el intuitivo. En la fase egocéntrica, la inteligencia es del tipo preconceptual, pues el niño utiliza los primeros signos verbales, pero estos no alcanzan la generalidad del concepto, aunque el niño está dotado de un esquema que le permite evocar muchos objetos semejantes. Con la aparición del lenguaje, el niño se convierte en capaz de emitir relatos acerca de sus acciones pasadas y puede «planear» sus acciones futuras gracias a la anticipación verbal (Piaget: 1995, 28). También se inician: i) los intercambios comunicativos permanentes entre individuos y una primitiva socialización de la acción; ii) la internalización de las palabras y con ello la aparición del pensamiento y iii) la interiorización de las acciones –antes perceptual y motriz– que pasa a reconstruirse en la dimensión mental y de las imágenes. El niño que domina el lenguaje multiplica los niveles de realidad con lo que se enfrenta, pues agrega al universo físico –anteriormente conocido– otras dimensiones tales como el universo social y el subjetivo, habitado por las representaciones interiores (Piaget: 1995, 29).

La inteligencia deja de ser puramente práctica y se transforma en pensamiento gracias a la presencia combinada del lenguaje y la socialización. El individuo empieza a participar en juegos con reglas y obligaciones comunes. El pensamiento aparece como una manera mejor de adaptación a la realidad que en la primera infancia.

En la sub-etapa intuitiva, que mantiene una estrecha continuidad con el sub-estadio anterior, se aprecia a la manera de un momento de transición, el inicio de la capacidad operativa, modificación que se plasma en la fase posterior. El pensamiento se basa en la intuición que asimila las relaciones, pero todavía no por vía lógica sino a través de la imaginación, es por ello que aquellas permanecen

- II.1. Subfase egocéntrica: De los 2 a los 4 o 5 años aproximadamente.
- II.2. Subfase intuitiva: De los 4 o 5 a los 7 u 8 años aproximadamente
- III. De las operaciones concretas:⁷⁹ de los 7 u 8 a los 11 o 12 años.
- IV. De las operaciones formales:⁸⁰ de los 11 o 12 a los 15 años aproximadamente.

En lo concerniente al carácter transcultural del modelo ontogenético, el orden inherente a sus etapas parece darse siempre en todas las culturas, aunque esto no implica que obedezca a una cronología exacta. En esto juega un rol fundamental la presencia de factores como el contexto social y familiar (Piaget, 1995: 59-61).

En la secuencia de desarrollo mental de individuo, se constata la profunda unidad de un proceso que parte de la construcción del universo práctico –gracias a la inteligencia sensomotriz del lactante–, prosigue en el conocimiento del universo concreto –en base al sistema de operaciones que el niño domina en la segunda

todavía algo inconexas. El individuo no domina todavía la reversibilidad, pero el mayor dominio de las relaciones le permite conectar los diferentes fenómenos entre sí.

⁷⁹ En la etapa de las operaciones concretas (a diferencia de las fases senso-motora y preoperacional, que se centran en un aspecto particular del objeto, al que los individuos perciben desde un ángulo subjetivo-egocéntrico) comienza, un descentramiento en la aprehensión y una captación totalizadora de los objetos. Ya no se asimila el objeto al sujeto sino que se alcanza, tanto una asimilación de la realidad al individuo como una acomodación de los esquemas perceptivos a los objetos. En esta nueva fase de desarrollo intelectual se opera un viraje significativo, pues el niño comienza a «trabajar» para sí mismo y a entablar relaciones cooperativas. Deja de confundir su propio punto de vista con el de los otros y puede entablar discusiones, pues es apto para comprender las posiciones de sus interlocutores y de dar razones. El sujeto comienza a liberarse de su egocentrismo, intelectual y social, al tiempo que es capaz de un principio de reflexión, paralelamente a la construcción de una lógica (sistema de relaciones) que le posibilita coordinar los puntos de vista propios y de los demás. Esto es acompañado por el desarrollo de una moral de cooperación que incluye una autonomía social limitada, opuesta a la heteronomía dominante en la etapa previa (Piaget: 1995, 55-7). Cuando el individuo alcanza los 7 años, aproximadamente, se produce el reemplazo paulatino de la intuición por la lógica y el dominio de las operaciones matemáticas, con un manejo creciente de las acciones de reunir, adicionar y sustraer. Es entonces que comienza a regir en el pensamiento una forma de organización de operaciones basada en las leyes de conjunto comunes: composición, reversibilidad, operación directa (y su inversa), las cuales pueden asociarse entre sí. Con estos logros se rompe con el punto de vista inmediato y se comienza a pensar relacionamente, alcanzando un nivel de coherencia y no contradicción, que tiene su contrapartida en una nueva manera de cooperar en la dimensión social y de entender las reglas comunes. El sustrato de ese cambio está en la incorporación de valores como el respeto mutuo, la honestidad, el sentimiento de justicia y reciprocidad. Esta moral cooperativa constituye una forma superior de equilibrio a la moral basada en obediencia y sumisión de la etapa anterior (1995, 68-74).

⁸⁰ En la etapa de las operaciones formales, el niño pasa a la fase de la adolescencia. Deja de pensar concretamente los problemas a medida que surgen y comienza a interesarse también por cuestiones inactuales, que no se ligan directamente con lo vivenciado. Es el comienzo del pensamiento formal, hipotético-deductivo, y del manejo de teorías abstractas bajo un tipo de reflexión libre, que trasciende lo real. Incluso se produce un tipo de pensamiento que no necesita necesariamente del apoyo de la experiencia y de las creencias (Piaget: 1995, 82-5). El pensamiento formal, que se sitúa en un segundo grado respecto del operacional-concreto, opera con proposiciones, símbolos matemáticos y lógicos. En este momento evolutivo se incrementa el descentramiento del yo, en la forma de un debilitamiento del egocentrismo tal como se presenta en las etapas anteriores. Aunque, perdura el egocentrismo bajo un carácter intelectual. Ese egocentrismo consiste, para Piaget (1995, 85-6) en la confianza casi total en el poder cuasi infinito de la reflexión. Lo cual se corrige más adelante gracias a una reconciliación entre el pensamiento formal y la realidad. En esta instancia del progreso de la personalidad, el individuo alcanza un equilibrio perdurable, cuando la reflexión no se limita a contradecir sino a predecir e interpretar la experiencia que enfrenta.

infancia–, para culminar convergiendo en una virtual reconstrucción del mundo, encarada a través del pensamiento formal de naturaleza hipotético-deductivo (Piaget, 1995: 93).

En la teoría piagetiana del desarrollo ontogenético encontramos muchos supuestos que son incorporados por Habermas en su construcción teórica: la relevancia del conocimiento y el aprendizaje en la evolución del individuo, la importancia de la interacción entre el individuo y la sociedad (de carácter dialéctico), la idea de progreso y la noción de irreversibilidad de las etapas que se suceden en la secuencia evolutiva.

Ahora bien, a pesar del reconocimiento de Habermas respecto de Piaget y sus logros teóricos, en el modelo evolutivo habermasiano resulta más importante el esquema propuesto por Kohlberg quien, a su vez, extrapola sus etapas del plano del desarrollo psicogenético al de la moral. En esa teoría de la evolución moral se postula una secuencia similar a la piagetiana, dando lugar a un modelo en el cual, las estructuras se alinean en un proceso cognitivo-moral de carácter progresivo, que se inicia en el estadio egocéntrico y evoluciona hacia formas de conducta determinadas por relaciones intersubjetivas y descentradas.

Asimismo, Kohlberg (2009: 129-130; 68) considera a su teoría moral como una reconstrucción racional de la ontogénesis relativa al razonamiento acerca de la justicia, antes que una intuición *a priori* del género humano o una invención propia de los filósofos. Al igual que Habermas, sostiene la creencia en la existencia de una conexión de complementariedad entre la ciencia –en este caso una teoría moral cognitiva-reconstructiva– y la filosofía de carácter metamoral.

La tesis de la complementariedad entre la explicación psico-evolutiva y la justificación de tipo filosófica, significa que aquella requiere tanto de un concepto filosófico de justicia como de una teoría normativa de la justicia. Al igual que una teoría filosófica con pretensiones de universalidad, requiere de una validación empírica que puede provenir de la psicología evolutiva (Michel, 2009: 40).

La teoría psicológica del juicio moral, esbozada por Piaget y desarrollada por Kohlberg (2009: 130) asume el supuesto filosófico de justicia. Noción que equivale a una regla que representa el equilibrio social y que se basa en la reciprocidad y la reversibilidad. Ahora bien, el sentido de justicia, a pesar de requerir de la interacción para desarrollarse, no puede ser definido como el reflejo interno de las estructuras sociales, pues es producto, fundamentalmente, de una lógica interna.

Kohlberg (2009: 117; 130) sigue los supuestos piagetianos, de acuerdo con lo cual, el infante es activo y estructura el contexto físico y social que percibe. Según esta premisa los estadios morales y su desarrollo, son expresión de la interacción de las estructuras sintetizadoras del individuo y los rasgos estructurales del ambiente circundante, lo cual conduce a nuevas y sucesivas formas de justicia, o sea a nuevas formas de equilibrio⁸¹ que permiten integrar las discrepancias existentes entre el esquema del individuo y las acciones de los sujetos que lo rodean. «...los principios de justicia son principios para decidir entre exigencias individuales en competencia, por dar a cada persona, lo que es justo» (Kohlberg, 2009: 161).

Otros supuestos que Kohlberg comparte con Habermas son: a) una posición antirrelativista⁸² que se basa en un universalismo moral, formal y evolutivo, b) la premisa de que entre la ontogénesis de la inteligencia y evolución moral existe una relación isomórfica y c) la asignación al aprendizaje de un papel fundamental en el progreso práctico.

La tesis kohlbergiana acerca del progreso moral (que implica el paso de los estadios inferiores a los superiores) supone que el movimiento en el pensamiento práctico implica una dirección hacia adelante, de naturaleza irreversible. Un postulado que no implica un enfoque biologicista, pues la progresión en el plano moral no tiene vínculo alguno con el aparato nervioso, o sea que no es el producto causal de fuerzas físico-naturales (Kohlberg, 2009: 120-121).

⁸¹ En esta noción de equilibrio se percibe la influencia de teóricos morales formalistas como Kant y Rawls. Tanto este último como Habermas y el propio Kohlberg, comparten la búsqueda del equilibrio en situaciones de interacción concretas, lo que involucra una dialéctica entre los principios morales y los juicios particulares. Bajo un proceso que implica la revisión, ya sea de los principios morales y/ o de las intuiciones morales de los sujetos (Michel, 2009: 28).

⁸² Kohlberg (2009: 106) desaprueba el relativismo cultural (relativismo extremo) que implica la negación de significados universales culturales. Lo cual indica que: i) no se pueden evaluar legítimamente las diferencias entre los patrones de valor de individuos y grupos, como más o menos morales o adecuadas y ii) las diferencias entre los valores no son susceptibles de explicación a partir de una teoría de la moral, sino a partir de teorías de necesidad psicológica o de una teoría sociológica, en términos de cultura y subcultura. O sea, de obrar «correctamente» o conforme a pautas de grupos sociales.

También rechaza el relativismo sociológico moderado, al que describe como un planteo en el que los contenidos de las reglas y sistemas de creencias morales son relativos a los grupos. Ahora bien, no descarta la existencia de elementos morales comunes, que posee propiedades formales y funcionales. Pues más allá de los contenidos morales y de sus modos de aplicación contextuales, hay categorías como obligación, evaluación moral, castigo y recompensa que son usadas por todas las culturas. Este relativismo moderado postula que la moral es un producto sociocultural, que se origina a nivel social antes que individual. El contenido de sus reglas es establecido en base a las necesidades de cada sociedad (Kohlberg, 2009: 107).

En contraste con los relativismo extremo y moderado, Kohlberg (2009: 108) plantea: i) hay conceptos morales universales: principios y valores, ii) casi todos los individuos de todas las culturas utilizan los mismos conceptos morales básicos y iii) todos los individuos transitan y trasponen el mismo orden secuencial de fases de desarrollo, más allá de que sea diferente la velocidad y el instante final en que se concluye ese desarrollo.

En el modelo de la evolución de la conciencia moral del sujeto, se distinguen seis niveles (estructuras) jerarquizadas según un incremento del grado de reflexividad respecto de la norma, que regula la acción. Su evolución significa el paso de una perspectiva particularista a una universalista (Kohlberg (2009: 69-71).

El proceso moral se entiende como dotado de un carácter procesual, invariante, universal y acumulativo. Con la sucesión de nuevos estadios se incorporan nuevos rasgos lógicos y se conservan los aprehendidos en estadios anteriores. Esto posibilita el replanteo de nuevas formas de solucionar los problemas que no habían podido ser solucionados en las fases previas.

Los momentos evolutivos implican un orden invariante bajo condiciones variables, pues la serie que constituyen no representa un orden dado en las prácticas educativas (de tipo transcultural) o una lógica inherente al sistema nervioso. También se sugiere que son integraciones jerárquicas, según las cuales los estadios más elevados incluyen a los inferiores, en la condición de componentes reintegrados en los niveles superiores (Kohlberg, 2009: 120-122).

Respecto de la relación isomórfica entre la secuencia ontogenética y el proceso moral, Kohlberg (2009: 122) acepta –con reservas– tal equivalencia. Por un lado, advierte respecto del hecho de que esas teorías no pueden reducirse simplemente, una a la otra, debido a su carácter diferente, psicológico (psicogenético) y ético-normativo (psicomoral). Por otro, Kohlberg (2009: 120-122) aunque acepta el isomorfismo entre los estadios epistémicos y morales, no afirma sin más, que el juicio moral constituya simplemente la aplicación del nivel de inteligencia alcanzado, en la resolución de problemas morales. Sugiere que el desarrollo moral responde a un proceso propio, en lugar de constituir un espejo del progreso cognitivo. Los estadios lógicos, por ser más generales, son previos a los morales. Entonces, un niño puede estar en un determinado estadio de la inteligencia y no en el estadio moral paralelo, pero nunca a la inversa. Dicho en otros términos, el individuo debe ser maduro desde el punto de vista cognitivo para poder razonar moralmente, pero se puede ser sagaz y nunca razonar moralmente, como lo exige el nivel alcanzado.

De todos modos, parece inclinarse por asumir que son isomorfas o paralelas, por lo que los criterios de desarrollo psicológico-formales (de diferenciación e integración y de equilibrio estructural) postulados en la teoría de Piaget, bosquejan los cánones morales-formales de prescriptividad y universalidad (Kohlberg, 2009: 166).

Respecto de los mecanismos de aprendizaje –que también juegan un rol fundamental en Piaget y en la teoría del cambio social de Habermas–, Kohlberg plantea que es incorrecto reducirlos a la incorporación de reglas y valores irracionales o arbitrarios. Los caracteriza como procesos para la solución de problemas, en los cuales juega un papel decisivo la actividad de quien aprende. En otras palabras, son mecanismos individuales y sociales, que permiten construir en la interacción, los principios morales, la identidad y la conducta de los sujetos (Michel: 2009: 20; 50).

Habermas (1986: 67) se apropia del modelo cognitivo-moral de Kohlberg, pues considera que cumple con las condiciones formales de una lógica evolutiva, además de ser considerado por su creador como una reconstrucción racional. Dicho esquema consiste en la descripción de una lógica de la evolución moral, inmanente al desarrollo del razonamiento moral, que es regida por el principio de justicia y tiene su canon normativo en la fase seis. Etapa que si bien –como el propio Kohlberg lo reconoce– no ha tenido en sus investigaciones con sujetos comunes, una verificación fuerte, opera como un ideal contrafáctico, o sea, como una teoría formal de la moralidad (Michel, 2010: 21)

La incorporación que Habermas realiza, de la teoría de Kohlberg, se efectúa en el marco de la teoría de la acción de tipo comunicativa. También distingue tres niveles y dos estadios por cada uno de ellos, excepto en el tercer nivel en el que innova, al que agregar un séptimo estadio.

I) En el nivel preconvencional, el individuo es receptivo a los criterios normativos (bueno-malo) y la perspectiva es egocéntrica. En ese momento se distinguen dos subfases.

I.1) En la primera de ellas, la conducta se orienta en base a la obediencia y el castigo, mientras que la acción sigue el criterio del placer y del displacer. La moral en vigencia tiene carácter heterónomo.

I.2) En la segunda subfase, de orientación instrumental-relativista, el sujeto opera de modo individualista. Desarrolla acciones con el fin de satisfacer sus necesidades y –ocasionalmente– la de los otros. El criterio bajo el cual realiza sus acciones es de reciprocidad (Habermas, 1986: 68).

II) En el nivel convencional, la actitud del sujeto no es sólo de conformidad, sino también, de lealtad y mantenimiento del orden, respecto de las personas y los grupos que integran la sociedad.

II.1) En la primera subfase de este estadio: orientación de concordancia interpersonal «buen chico-buena chica», el comportamiento bueno se define en tanto complace y recibe la aprobación de los otros. Se actúa conforme a las imágenes estereotipadas, en relación con el comportamiento mayoritario (o natural).

II.2) En la subfase: orientación por la ley y orden, el comportamiento responde a normas fijas, al respeto de la autoridad y el mantenimiento del orden social, lo cual se considera valioso en sí mismo (Habermas, 1986: 68).

III) Por su parte, en el nivel postconvencional, se definen valores y principios morales, cuya validez y aplicación van más allá de la autoridad de los grupos o personas que profesan tales principios. Esto llega incluso a trascender la identificación del sujeto con tales grupos.

III.1) En la subfase de orientación legalista, de carácter socio-contractualista, los rasgos dominantes son utilitaristas. La acción justa se entiende como conforme a derechos generales e individuales examinados críticamente, que han sido aprobados por toda la sociedad. En ese momento evolutivo, si bien existe conciencia del carácter relativo de los valores y las opiniones personales, se plasman normas procedimentales que son el medio para alcanzar consensos.

III.2) En la subfase de orientación por principios éticos universales, lo que es justo se determina conforme a una decisión de la conciencia según principios éticos universales, como el imperativo categórico y la regla de oro. Estos son principios de justicia, reciprocidad, igualdad de los derechos humanos y de respeto a los seres humanos como individuos (Habermas, 1986: 68).

Por último, en la subfase final (número siete del modelo) que es agregada por Habermas (1986: 78), la idea de vida buena reside en la noción de la libertad moral y política. El ámbito de validez corresponde a todos los individuos, en tanto miembro de una sociedad mundial ficticia.

Es de destacar que los juicios propios del estadio postconvencional, tienen como rasgos a la reversibilidad (completa de los puntos de vista), la universalidad, pues se toman en cuenta a todos los afectados y la reciprocidad, presente en el reconocimiento de las pretensiones de todos los participantes por parte de todos los otros participantes.

En su modelo de la evolución moral, Habermas coloca en su cúspide al estadio que opera conforme al mecanismo dialógico para la resolución de los problemas morales, la ética del discurso. Por lo tanto, hace coincidir a esa fase de desarrollo con los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa.

Ahora bien, frente a la opción teórica adoptada por Habermas, resultan esclarecedoras las observaciones de Giddens (1994: 186-187), quien critica la confianza de Habermas respecto de los sistemas teóricos de Piaget y Kohlberg, pues:

a) A pesar de la brillantez de los aportes teóricos piagetianos, dicha concepción ha demostrado cierta debilidad en su base empírica, sobre todo cuando se la generaliza fuera de Occidente.

b) En lo que refiere a la teoría de Kohlberg, señala que afirma el carácter universal de sus etapas, cuando los estudios sobre los que se apoya son, en el mejor de los casos, imprecisos.

c) Destaca que las fases más elevadas de la razón humana, prescriptas en el modelo habermasiano, duplican (sospechosa y convenientemente) los ideales de la Ilustración, haciendo coincidir la evolución deseada con la descripción de cómo se ha desarrollado el proceso sociohistórico.

d) Señala que Habermas se apropia de las teorías que encajan en el marco general de su sistema teórico, como si el hecho de que puedan ensamblar entre sí resultara suficiente para legitimarlas desde el punto de vista epistemológico.

e) Plantea que, aunque Habermas protege su noción de evolución con numerosas calificaciones y es cuidadoso respecto del etnocentrismo, esto no lo convence en absoluto respecto de que logre evitar una caída en dicho enfoque.

Entre otras críticas significativas dirigidas al uso de los modelos psicogenéticos y moral-evolutivos, también se destaca la de McCarthy (1992: 151- 157) quien advierte respecto de que las acusaciones de etnocentrismo y prejuicios cientifistas y racionalistas siempre han sido parte fundamental de las críticas esgrimidas contra los paradigmas del desarrollo cognitivo en general. A pesar de ello, Habermas no ha consagrado suficiente atención a esas acusaciones ni a muchas otras críticas, metateóricas y metodológicas, empíricas y teóricas dirigidas sobre los programas de Piaget y Kohlberg. También enfatiza en que la postulación empírico-reconstructiva de los universales debe probarse frente a este tipo de objeciones. Además, subraya que el modelo piagetiano fue desarrollado y analizado, con escolares urbanos de clase media en Suiza y a posteriori, en otras sociedades avanzadas de Occidente.

V.3: Principios de organización, mecanismos de aprendizaje y cambio social

En la explicación del cambio social y la estructuración de las distintas formaciones sociales, Habermas postula las categorías de principios de organización y mecanismos de aprendizaje. Primordiales también, para dar cuenta del funcionamiento de los diferentes órdenes sociales estipulados en su modelo evolutivo. Esa teoría del cambio social se presenta como una superación del modelo de cambio estructural prevaleciente en la teoría marxista tradicional.

En el esquema clasificatorio y evolutivo de las formaciones sociales, es fundamental el concepto de principio de organización, definido por como una clase de regulaciones de carácter muy abstracto que delimitan los campos de posibilidades del sistema institucional, o sea, las fronteras dentro de las cuales pueden ser explotadas las capacidades productivas de una sociedad, así como la expansión posible (aceptable dentro de una formación social) de las fuerzas productivas. De igual modo establecen en qué medida se puede intensificar la complejidad del sistema y las actividades de orientación del mismo (Habermas, 1999b: 30).

El principio de organización detenta el primado funcional que rige en una sociedad en un momento dado de la evolución social y define el tipo de formación social, las que pueden subsumir o incluir varios modos de producción (Habermas, 1986: 155). De esta manera –sugiere Habermas– se pueden superar las dificultades relativas a la clasificación de las sociedades, en las que coexisten varios de esos momentos socioeconómicos. Además: i) deciden el mecanismo de aprendizaje del que depende el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, ii) estipulan el grado de variación posible de los sistemas que dotan de identidad a las sociedades y, iii) introducen las fronteras institucionales del aumento posible de la capacidad (sistémica) de autogobierno (Habermas, 1999b: 30)

Otro concepto fundamental es el de mecanismo de aprendizaje –tomados de las teorías de Piaget y Kolhberg– que cumple un papel crucial en la explicación que Habermas (1999b: 40) ofrece acerca del cambio social. Los considera decisivos en la historia del saber profano, la tecnología y el cambio estructural de los sistemas de interpretación que garantizan la identidad social. La relevancia que tienen los mecanismos en la evolución social se manifiesta de un modo innegable, en el automatismo humano de no poder dejar de aprender. Lo cual plantea una cuestión fundamental, ya que lo que requiere explicación en el plano del desarrollo socio-

cultural ya no es el fenómeno del aprendizaje, sino más bien, su ausencia. En ese fenómeno consiste, por lo tanto, la racionalidad del hombre (Habermas, 1999b: 41).

El traspaso de una fase o estructura social a otra y los mecanismos que permiten entender el proceso de la evolución social, son explicados por Habermas a partir de la premisa según la cual, el proceso de aprendizaje humano se puede explicar en el marco de una teoría que da cuenta de las conquistas evolutivas alcanzadas por los sistemas de sociedad.

En la argumentación habermasiana se plantea que los procesos ontogénicos de aprendizaje se adelantan a los avances sociales evolutivos. Por lo tanto, cuando la capacidad de dirección estructuralmente limitada de los sistemas sociales se ve superada por problemas inevitables que requieren solución, se puede recurrir, en ciertas circunstancias, a capacidades de aprendizaje individuales o colectivas excedentes, que sean accesibles por medio de una imagen común del mundo. A fin de aprovecharse de ellas para lograr la institucionalización de nuevos niveles de aprendizaje (Habermas, 1986: 123).

Respecto de la tipología de los mecanismos de aprendizaje, Habermas distingue entre aprendizaje teórico y práctico, no reflexivo y reflexivo, no diferenciado y diferenciado. Distintas formas de aprendizaje que se combinan y evolucionan hacia un tipo de aprendizaje diferenciado y reflexivo, presente por lo menos en algunos ámbitos de las sociedades contemporáneas. El esquema bajo el cual los mecanismos de aprendizaje se ordenan evolutivamente, se rige por la siguiente secuencia: a) aprendizaje no diferenciado (teórico-práctico) y no reflexivo, b) aprendizaje no diferenciado pero reflexivo y c) Aprendizaje diferenciado y reflexivo (Habermas, 1999b: 40-42).

En la «reconstrucción» habermasiana se entiende a los procesos evolutivos como consecuencia de los procesos de aprendizaje operados en contextos sociales. No obstante, las sociedades aprenden sólo en la medida en que aprenden los individuos, cuyos aportes, una vez generalizados o institucionalizados, pueden determinar la irrupción de un nuevo tipo de saber (teórico o práctico) capaz de hacer posible la resolución de problemas sistémicos.

Habermas (1986: 36) entiende que, si bien es posible, fundamentar un primado de las estructuras de la conciencia sociales sobre las individuales, aquellas sólo pueden modificarse por la vía del aprendizaje constructivo de los propios individuos socializados. Por ello, cuando se habla de que las sociedades aprenden, se lo

hace en un sentido metafórico. *Ergo*, la relación entre el aprendizaje de la sociedad y el de los individuos que viven en ella tiene un carácter circular.

En consecuencia, es gracias a la incorporación y ensamblaje de los conceptos de mecanismo de aprendizaje y cambio social, que se plasma una ruptura con un marxismo que postula un macrosujeto genérico que se-autoconstituye, independientemente de las acciones de los individuos concretos. Asimismo, frente a las interpretaciones economicistas y deterministas del cambio sociohistórico, Habermas (1986: 146) reafirma su desacuerdo. Afirma que, en esas lecturas, el desarrollo de las fuerzas productivas juega un papel decisivo y determinante en la transformación de las relaciones de producción y la superestructura. También advierte que la falencia reside en interpretar la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en un sentido tecnicista.

Según entiende Habermas (1986: 146) el teorema marxiano del cambio social implica que las técnicas de producción no sólo imponen ciertas formas de organización y movilización de las fuerzas de trabajo. También definen las relaciones de producción apropiadas para la organización social del trabajo. Entonces, el proceso de producción se comprende, por lo tanto, como una unidad. De forma que los hombres extraen de sí mismos las relaciones de producción a través de las fuerzas productivas.

Por su parte, en lo que concierne a Engels, Plejanov y Stalin, entre otros, Habermas señala que responden a una noción del surgimiento de las relaciones de producción, en base a las fuerzas productivas, que se presentan caracterizadas a la manera de un modelo instrumentalista de acción. Como tesis alternativa propone comprender la expansión de las fuerzas productivas como un mecanismo generador de problemas, que origina, pero no lleva a cabo, la transformación de las relaciones de producción y el cambio evolutivo del modo de producción (Habermas, 1986: 147-148).

Por lo tanto, el factor de desarrollo endógeno: las fuerzas productivas, debe ser interpretado como condición necesaria pero no suficiente para el cambio social. Para que este acontezca se requiere de un nuevo contexto institucional y de la existencia de una reserva de conocimientos prácticos acumulados en la tradición, susceptibles de ser institucionalizados. Esto significa que se debe producir también una transformación en la dimensión practico-moral (esfera de la interacción) la cual, está supeditada a una racionalidad comunicativa, diferente de la estratégica-instrumental, que predomina en el ámbito del trabajo social. Por lo tanto, son

necesarios nuevos conocimientos (logrados o creados por individuos o grupos) que constituyen respuestas a los problemas sistémicos que afectan al orden social en cuestión (Habermas (1986: 48).

Respecto de los acervos de conocimiento de tipo empírico y practico-moral, Habermas (1986: 164-5) sostiene que cumplen el papel de reservas cognoscitivas. Son producto del aprendizaje evolutivo que quedan acumulados en la tradición cultural, las imágenes del mundo y los sistemas de interpretación de la sociedad. Pueden ser aprovechados por los movimientos sociales para transformar la forma de integración social y resolver de este modo, los problemas sistémicos en apariencia irresolubles. Aunque, que esto suceda o no, depende de factores contingentes-empíricos que se dan en situaciones concretas.

Sobre la base de estas premisas, Habermas (1986: 149) se permite enfatizar que el género humano, no sólo aprende en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable, fundamentalmente, en la expansión de las fuerzas productivas. También lo hace en la dirección de la conciencia práctico-moral, decisiva en las estructuras interactivas. De modo que, si bien las reglas de la actuación comunicativa se despliegan como reacción a los cambios de la actuación instrumental y estratégica, tales desarrollos resultan de una lógica propia.

Cómo ya hemos podido ver, Habermas (1994a: 68-69) estipula una forma de entender el cambio social a partir de la distinción entre dos tipos de acción: trabajo-interacción, regidos por dos tipos de racionalidad (instrumental y comunicativa) que están vinculados a los procesos de aprendizajes teórico y práctico. De esta manera, rescata el principio bidimensional presente en las investigaciones materiales de Marx, aunque con modificaciones. Introduce una concepción dual de la praxis, vinculando sus niveles a dos tipos de racionalidad, aunque estipula claramente que esas dimensiones no son reducibles analíticamente a uno de ellos.

La propuesta habermasiana avala la descomposición los conceptos de actividad productiva y praxis en las categorías de acción comunicativa y acción racional-teleológica. Un replanteo conceptual que se efectúa con la finalidad de impedir que se mezclen, a nivel categorial, los procesos de racionalización que determinan la evolución social. Dado que, según los análisis de Habermas (1986: 32) la racionalización de la acción no impacta sólo en las fuerzas productivas, también lo hace de manera independiente, sobre las estructuras normativas.

Como ya habíamos señalado, desde la lectura habermasiana, se estima que Marx incurre en una falla teórica al reducir en el plano categorial, los niveles analí-

ticos con los que trabaja (en sus estudios de situaciones histórico-empíricas concretas) a las determinaciones del elemento económico. Esto redundaría en que se concluye explicando el tipo de relación social de producción vigente en una sociedad, por el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Relación que define la posición de Marx respecto del proceso de autoconstitución del hombre, como un proceso que en última instancia es producto del trabajo social, o sea que se basa en la producción material.

V.4: La síntesis de las categorías sistémicas y socio-fenomenológicas

Otra instancia relevante en la propuesta reconstructiva de Habermas se relaciona con la combinación y resemantización de conceptos provenientes de perspectivas tan disímiles como la sociología sistémica, la fenomenológica y la pragmática universal. Teorías de la que incorpora herramientas categoriales útiles para estructurar una lectura de la sociedad que integra aspectos objetivos, intersubjetivos y subjetivos. También toma y acopla coherentemente, diversas concepciones de racionalidad (instrumental, estratégica y comunicativa) y problemáticas, como la validez y el cambio en los órdenes normativo y cognoscitivo-teórico.

La amalgama teórica habermasiana puede parecer algo ecléctica, pues a primera vista, se construye a partir de la combinación y síntesis de modelos y principios teóricos de tradiciones alternativas sobre el orden social. No obstante, debe ser entendida como un intento por romper con una tradicional dicotomía propia de la sociología. Conjuga categorías del aparato teórico sistémico con otras provenientes de las teorías basadas en el mundo vital primario. Esta mixtura teórica se vincula a su vez, con la adopción de un enfoque histórico, deudor de la tradición hegeliano-marxista, que le permite estudiar a la sociedad, relacionando los problemas de autogobierno con las estructuras normativas dentro de un marco de desarrollo temporal. O sea «... un análisis de los sistemas sociales orientado en un sentido histórico» (Habermas, 1999a: 28).

Respecto de la tradición funcionalista, Habermas considera relevantes para su teoría a algunos aportes de sus representantes contemporáneos más destacados, Parsons y –sobre todo– Luhmann, en particular, los que versan sobre las nociones de sistema, función y sentido. Por otro lado, incorpora críticamente conceptos de la tradición fenomenológica, entre ellos el de mundo de vida. Categoría cuyo mentor filosófico es Husserl y sus traductores en el campo de la sociología, Schütz, Berger y Luckmann.

Habermas se apropia de la diferenciación sistémico-funcional de Luhmann, lo que redundaría en una complejización de su propio modelo sistémico de sociedad. Además, ambos teóricos plantean a la comunicación como un factor fundamental en sus modelos teórico-sociales, aunque discrepan respecto de su caracterización. Habermas entiende a la comunicación en relación con una teoría de la acción, mientras Luhmann no considera a la comunicación en esos términos.

También tienen otras diferencias significativas en lo político. Según argumenta Habermas (2008: 405) los presupuestos del enfoque luhmanniano implican tácitamente un antihumanismo metodológico. Dado que, en esa teoría, el hombre se transforma en entorno –sistemas biológicos y psíquicos– del sistema social, de manera que queda excluido del sistema sociedad. El giro teórico luhmanniano supone el abandono de las premisas defendidas por el humanismo clásico, una estrategia similar a la planteada desde la tradición estructuralista, partidaria de la eliminación del hombre o el sujeto, como categoría de análisis.

Otra diferencia importante está vinculada a la relación con la tradición socioevolutiva de los siglos XVIII y XIX. Mientras Habermas se mantiene en el cauce de la misma, Luhmann asume que esa perspectiva teórica es insuficiente para dar cuenta de la complejidad de las superindustrializadas sociedades contemporáneas, por lo que asume que esas formas de organización social no son susceptibles de ser integradas por la vía socio-normativa, sino sólo articulables sistémicamente. (Ureña, 1998: 109).

Asimismo, ambos teóricos disienten respecto de la relación de la teoría frente a la sociedad. Luhmann, coherentemente con la premisa de que la teoría tiene como objetivo, la autoconservación y estabilización del sistema social, plantea que se requiere de una latencia de funciones básicas que lo inmunicen contra la crítica y que aseguren el autogobierno social. Objetivo que supone una planificación racional desarrollada por el aparato administrativo. Dicha tesis contradice los supuestos ilustrados de Habermas, quien reclama para la teoría social, la ilustración reflexiva de los individuos respecto de los mecanismos sociales. En consonancia con esa postura, advierte contra las posibles consecuencias de la articulación social realizada, solamente, del aparato sistémico.

Habermas hace referencia al debilitamiento del control social sobre el aparato estatal y a la consecuente autonomía de las decisiones que se toman en ese subsistema, respecto de la opinión pública y la política de partidos. Factores a partir de los cuales se permite ubicar a la teoría de los sistemas, entre los enfoques que

postulan el manejo tecnocrático de los sistemas sociales (McCarthy, 1995: 268-270).

Otro aspecto relevante de la teoría de Luhmann es la ruptura que propone respecto del concepto de sociedad, al que considera que está ligado a prejuicios heredados de la tradición sociológica. Según estos, las sociedades: a) están conformadas por hombres y por las relaciones entre esos hombres, b) Son unidades regionales delimitadas territorialmente y c) pueden ser observadas desde el exterior, puesto que son grupos de individuos o territorios (Luhmann; De Giorgi, 1988: 31). Como alternativa a esos supuestos sugiere caracterizar a la sociedad como un sistema autopoiético, o sea que se produce a sí mismo (Luhmann (1995: 22; 2007: 116-124).

El concepto de *autopoiesis*, elaborado por Maturana, en el marco de sus estudios en el campo de la biología, permite definir a los sistemas como unidades. Redes de producciones que, a través de sus interacciones, generan la red que produce a las unidades comunicativas. Esas a su vez, configuran las fronteras de la red, en tanto componentes que toman parte en la realización de esa red. Por lo tanto, en la perspectiva sistémica «... lo social puede ser explicado bajo la forma de una red de operaciones que genera una fenomenología de *autopoiesis*» (Luhmann (2007: 88).

Los sistemas, además de producir e incluso cambiar sus propias estructuras, también se caracterizan por su carácter autorreferencial, puesto que rigen tanto en su autoproducción como en la producción de sus componentes (Luhmann, 1995: 24-5).

En la teoría sistémica de la sociedad luhmanniana se reivindica un modelo abstracto de la relación del sistema social con su medio ambiente o con otros sistemas (por ejemplo, los sistemas psíquicos y biológicos) que constituyen su entorno. Los sistemas sociales son autorregulados, pues poseen la facultad de conservar sus límites y patrimonio, en base a su capacidad y rendimiento para dominar la complejidad de un ambiente fluctuante y contingente: la naturaleza externa, la interna u otros sistemas de sociedad.

El vínculo entre el sistema y el «medioambiente» complejo, se estructura a partir de la «irritación» que este provoca sobre el sistema, lo cual a su vez produce un aumento de su complejidad y una consecuente y mayor diferenciación funcional. Por lo tanto, se puede asumir que la complejidad del entorno circundante induce al sistema a llevar a cabo modificaciones para reducir ese fenómeno externo.

Como ya habíamos mencionado, en el enfoque sistémico se considera que el elemento constitutivo del sistema social tiene como modo particular de reproducción autopoietica a la comunicación, cuyos elementos se producen y reproducen recursivamente en una red comunicativa. Ahora bien –a diferencia de Habermas– en la teoría de Luhmann (1995: 30) se desecha el supuesto de que las unidades elementales de la sociedad sean las acciones y en particular, las acciones comunicativas.

Este giro analítico implica un cambio significativo en la perspectiva analítica de la tradición sociológica, porque conlleva la sustitución de la teoría de la acción por la teoría de la comunicación. Las unidades de comunicación están conformadas por una síntesis de tres selecciones: información, aserción y comprensión, la cual no es efectuada por ninguna conciencia individual, sino por la red de comunicaciones que producen y reproducen unidades de comunicación, de modo recursivo (Luhmann 1995: 25).

También, Habermas y Luhmann disienten acerca de la lógica de la producción y reproducción de la comunicación o sea del sistema social. Según el punto de vista de Luhmann (1995: 34) la *autopoiesis* del sistema –dinámico, autorreferencial y cerrado– produce sus elementos básicos: las comunicaciones, que son acontecimiento de duración efímera. Esto le permite afirmar que los sistemas sociales están sujetos a una permanente disolución, desintegración y reintegración.

Ahora bien, frente a los problemas que puede afrontar el sistema, fallas graves en el entendimiento, carencia de comprensión o rechazo abierto, Luhmann (1995: 34-41) señala que ante esas eventualidades, surgen mecanismos de autocontrol sistémicos que tratan de impedir la ruptura en la comunicación y el fin de la *autopoiesis*: el cambio del contexto interaccional –efectuado mediante modificaciones en subsistema jurídico–, la comunicación reflexiva e incluso el abandono de las reglas de la lógica y la reorganización del sistema como conflicto.

Esta tesis que lo sitúa en la posición opuesta a la de Habermas, quien trata de justificar la posibilidad del acuerdo intersubjetivo y la resolución discursiva de los conflictos, a partir de la teoría de los universales pragmáticos.

Luhmann (1995: 41) argumenta que es común que los sistemas sociales, frente a problemas graves de comprensión, dejen de lado la carga de la discusión y el discurso. Observa que, en esos casos, se inclinan a favorecer el rechazo de las propuestas y a sumergirse en un curso de conflicto. Incluso, afirma que, para salvar la autopoiesis de la comunicación, pueden sobrevenir conflictos fuera del orden le-

gal, llegando hasta costos superiores. En ese aspecto, manifiesta una faceta propia de realismo político que privilegia, para fundar la posición teórica, a la experiencia antes que a los principios utópicos.

En lo que respecta a la pretensión luhmanniana de explicar el funcionamiento social en base a la teoría de sistemas, esa empresa le parece a Habermas demasiado pretenciosa pues implica la reducción del concepto de sociedad a la dimensión sistémica y la aceptación de que el desarrollo social depende solamente de la lógica sistémica y su capacidad autorreguladora. Excluyendo a las lógicas de desarrollo técnico y práctico-moral.

Según señala Ureña (1998: 109) el planteo de Luhmann, parte de la tesis de que la integración social –que opera en base a instituciones bajo las que se socializan los sujetos dotados de lenguaje y acción– era eficaz, en las sociedades articuladas a partir de entidades sociales como la tribu, la polis o la nación. No obstante, en la actualidad, ese tipo regulación social se revela como obsoleta en las sociedades avanzadas, pues ha saltado en pedazos o está en serios problemas, a causa del incremento de los problemas sistémicos. Es por ello que Luhmann reclama por una herramienta de análisis adecuada a nuestro tiempo, que sea capaz de dar cuenta de las complejidades de la sociedad actual (Habermas, 1986: 105). La realidad contemporánea aludida está marcada por el nacimiento de una sociedad mundial, que para Luhmann sólo es susceptible de regulación y gobierno, bajo una lógica de integración sistémica y que estaría conformado por subsistemas de similar rango que se adecuan unos a otros. Tal es el caso de la economía, la ciencia, la cultura, la moral, la familia, por citar algunos ejemplos.

Ante la interpretación de la sociedad en clave sistémica propuesta por Luhmann, Habermas replica alertando acerca del riesgo que implica la manipulación de las tradiciones socioculturales y las autointerpretaciones socialmente compartidas, sojuzgadas por el imperativo sistémico del autogobierno o de control (*steuerung*). Cuestión que se conecta con otro punto de tensión teórica entre ambos autores, vinculado con la reducción luhmanniana de la técnica y la praxis a una sola dimensión, articulada por la lógica sistémica. Una situación que Habermas considera peligrosa por sus consecuencias anti-ilustradas, pues la dinámica autorreguladora del sistema social se convierte entonces, en el poder que manipula tanto a las fuerzas de la producción material como a las configuraciones normativas (Ureña, 1988: 109). En consecuencia, la absolutización de la perspectiva sis-

témica supone que la sociedad dejaría de ser explicable a partir de las relaciones intersubjetivas que son estructuradas por el mundo vital primario.

Según Habermas, la concepción luhmanniana supone el abandono de la categoría mundo de vida y su reemplazo por conceptos como economía, estado, educación, ciencia, etc. Mónadas sistémicas que reemplazan a las relaciones intersubjetivas por contextos funcionales, que se relacionan entre sí, de modo simétrico, dando lugar a una imagen de sociedad acéntrica. La adopción de ese punto de vista implica una renuncia teórica inaceptable, el abandono del concepto de *Lebenswelt* y de la idea que lo acompaña, la de una sociabilidad articulada lingüísticamente (Habermas (2008: 386-387).

Por otra parte, Habermas (1999a: 27) considera que la perspectiva sistémica en clave luhmanniana implica una simplificación del funcionamiento de la sociedad, debido a que sólo considera la relación del sistema con su entorno. En su lugar sugiere una teoría más compleja, según la cual, el movimiento de la sociedad no se agota en el plano de la lógica de la ampliación de la autonomía sistémica (poder), a partir del control (reducción) de la complejidad del ambiente. El desarrollo social se desenvuelve también en los planos del despliegue de las fuerzas de producción y de la transformación de las configuraciones sionormativas.

De modo coherente con las premisas anteriormente expuestas, Habermas señala que la evolución social transcurre también dentro de los límites de una lógica del mundo de vida: horizonte de sentido y trasfondo sociocultural. Una dimensión en la cual sus estructuras son determinadas por una intersubjetividad producida a través del lenguaje y presuponen pretensiones de validez susceptibles de crítica y justificables mediante la argumentación.

En la propuesta teórica habermasiana se plasma una síntesis de los enfoques sistémico y sociocultural, se entiende al sistema social como compuesto por tres subsistemas: político-administrativo, económico y sociocultural. Cada uno de los cuales ejerce el primado funcional en una formación social dada, de acuerdo con el principio de organización vigente (Habermas, 1999a: 29). Esto lo habilita a conjeturar que se pueden explicar los cambios y fenómenos históricos, retrospectivamente, a partir del subsistema predominante en la sociedad en cuestión.

En el esquema de la dinámica evolutiva habermasiana, se retoma la noción de sistema para explicar la reproducción de las formas de vida socioculturales. Para ello, se postulan dos constantes universales: i) El intercambio de los sistemas de sociedad con su ambiente, efectuado mediante la producción y ii) La constitu-

ción de la naturaleza interna realizada mediante la socialización (Habermas, 1999a: 30). Ambos invariantes son considerados formas de apropiación social, pues por intermedio de la producción y la socialización, el sistema social incorpora naturaleza, exterior e interior. Esto permite acrecentar el poder sistémico, gracias a un mayor control sobre la naturaleza externa (aprovechamiento de los recursos naturales y transformación de la energía en valores de uso) y la naturaleza interna (Habermas, 1999a: 32). Asimismo, el proceso de socialización también se puede denominar, integración de la subjetividad, pues implica la formación de los sujetos humanos a partir de las diversas fases de socialización, que van desde su nacimiento hasta su deceso.

Habermas (1999a: 25-26) ratifica que todo sistema social trata de asegurar la integración sistémica o, dicho en otras palabras, intenta garantizar el autogobierno social a partir de la adaptación de la sociedad al ambiente, además de mantener el equilibrio social frente a las contradicciones internas. No obstante, resalta que esa lectura no toma en cuenta un factor al que destaca como fundamental: la validez de los patrones normativos que también sirven de base al autogobierno social.

Respecto del concepto de sistema sociocultural resemantizado por Habermas, el mismo se inspira en el de mundo de vida (*Lebenswelt*) postulado por la tradición socio-fenomenológica. Dicha categoría que presupone la organización de una forma vital social por medio de símbolos y estructuras normativas (valores e instituciones sociales) configuraciones que pueden y deben justificarse a partir de sistemas de normas o, según avanza la racionalización social, por medio de discursos. Es en este plano que se articula la integración social, sobre el horizonte de las normas y valores sociales.

El concepto de *Lebenswelt*, fundamental en la teoría y las investigaciones sociológicas de raigambre fenomenológica, es caracterizado como conocimiento del sentido común, interpretación compartida, acervo de experiencias sobre el mundo que los hombres vivencian o que les han sido transmitidos por otros integrantes de la sociedad, mayores o contemporáneos. Constituye un esquema de referencia para actuar, de carácter intersubjetivo y un trasfondo de la vida del hombre entre los hombres, en el que estos se vinculan a través de sus labores e influencias. Es un mundo de la cultura, un universo de significaciones al que debemos interpretar para conducirnos en él (Schütz, 2003: 39-41).

En la perspectiva fenomenológica, el mundo vivido equivale al mundo de la vida cotidiana, no puede ser considerado de ninguna manera como un ámbito pri-

vado, en un sentido estricto. Debido a que, desde su inicio, es un mundo intersubjetivo e histórico, compartido, experimentado e interpretado tanto por el sujeto como por sus semejantes. En resumen, es un mundo común a todos los que lo comparten y trasciende al individuo, pues existe antes de su nacimiento y perdura tras su muerte (Schutz (2003: 280).

Ahora bien, Habermas considera que el concepto de mundo de vida es fundamental para comprender la sociedad y su integración, pero insiste acerca de que, en las teorías de Husserl y Schutz se presentan problemas derivados de la tensión irresuelta entre los supuestos egológicos y trascendentales de la fenomenología y la naturaleza sociológica y empírica de sus tareas. Cuestión que nos remiten a la influencia que ejercen los supuestos de la filosofía de la conciencia moderna sobre Husserl y Schütz.

La crítica habermasiana enfatiza que la filosofía de Husserl, el punto de vista monológico representa un problema en la explicación acerca del «otro», el mundo de vida suprasubjetivo y la realidad construida por los hombres. Por su parte, en la sociología fenomenológica schütziana, no obstante la orientación más mundana que tiene acerca del mundo vivido que la sustenta, se mantiene la insistencia husserliana acerca de la importancia de la intencionalidad subjetiva. En Husserl y Schütz, los símbolos lingüísticos mantienen, a pesar de su relevancia en la constitución del mundo de la vida, su base en las operaciones del yo trascendental. De esto se sigue que son las unidades monádicas las que entretienen la trama intersubjetiva a partir de sí mismas (Habermas (1988: 203).

Entonces, la noción de mundo de vida (tal como lo utilizan Husserl y Schütz) presenta algunas debilidades teóricas. Habermas considera que en las teorías de estos fenomenólogos, el concepto de mundo vivido no ocupa el lugar del plexo sobre el que se constituyen los sujetos sociales. Además, no reconocen que el sentido de las interconexiones empírica existente entre las acciones, que se articulan a partir de las instituciones sociales y trascienden el sentido que se les atribuyen los individuos (McCarthy, 1995: 193).

Habermas se apropia críticamente del concepto mundo de la vida, modificando y enriqueciéndolo, con el objetivo de superar los condicionamientos concienzialistas que conlleva y –como analiza en un texto posterior a la RMH– la reducción culturalista, que considera, opera en la sociología fenomenológica.

Como respuesta a estas problemáticas propone una distinción entre mundo de vida y mundo, o sea entre aquello desde lo que se habla y que constituye el

punto de partida desde donde inician y desarrollan las operaciones reflexivas y aquello, acerca de lo que hablan y tratan de entenderse entre sí, los individuos (Habermas, 1994f: 489). Una discriminación analítica que, considera, no está suficientemente desarrollada en la sociología fenomenológica.

También realiza una complejización del concepto de mundo de vida, conforme a una división triádica (planteada previamente por Parsons) cultura, sociedad y personalidad. En esa reformulación se entiende por cultura a la provisión de saber, de la que los sujetos se proveen cuando interactúan y tratan de entenderse entre sí, respecto de algo en el mundo. Se denomina sociedad a los órdenes legítimos que permiten la regulación de la interacción de los sujetos sociales y su pertenencia a grupos sociales, además de asegurar la solidaridad. Por último, caracteriza a la personalidad, como el conjunto de competencias que constituyen a un sujeto de lenguaje y acción. Al que dotan de la capacidad de participar en los procesos de entendimiento y de afirmar su propia identidad (Habermas (1994f: 498).

De manera sincrética y adoptando categorías sistémicas y fenomenológicas, Habermas introduce en su modelo de análisis metasocial, a las nociones de integración sistémica e integración social, sistema y mundo de vida.

La integración sistémica opera como medida de la capacidad de control y –al mismo tiempo– de aprendizaje de los sistemas, frente al medio ambiente circundante, mientras la integración social constituye la medida de estabilidad de los sistemas sociales, lograda por medio de los esquemas de interpretación garantes de la identidad, el consenso respecto de los valores y el reconocimiento de las normas. (Habermas, 1986: 203).

Munido de esas herramientas conceptuales, Habermas (1999b: 34) argumenta que los sistemas de sociedad pueden sostenerse frente a sus límites (la naturaleza externa e interna) a través de acciones instrumentales –la cuales obedecen reglas técnicas– y acciones comunicativas. Tales acciones implican pretensiones de validez ligadas tanto a la expansión de la autonomía sistémica, dependiente del desarrollo de las fuerzas productivas (el requisito de verdad) y a la transformación de las estructuras práctico-normativas, configuraciones tácitamente unidas a la pretensión de adecuación normativa.

De esta manera, Habermas conforma un aparato teórico que conecta de modo coherente a la dimensión sistémica con la socio-simbólica, en un marco de referencia histórico, con lo cual se hace lugar a los aspectos objetivos (funcionales)

e intersubjetivos (comunicativos) que constituyen un orden social. Además de insertarlos en un marco histórico evolutivo.

V.5: Universales pragmáticos y la lógica de la interacción social

Una de las cuestiones que le preocupan a Habermas tiene que ver con la necesidad de dar cuenta de los fundamentos normativos de la teoría marxiana de la sociedad. Como respuesta a esto, Habermas (1986: 10-11) incorpora en la reconstrucción del materialismo histórico a la teoría de los universales pragmáticos. Al respecto argumenta que, en la contemporaneidad, ya no resultan aceptables los fundamentos derivados del derecho natural o las ciencias nomológicas, lo que se suma a la imposibilidad de invocar, como en otras perspectivas marxistas o neo-marxistas, a presupuestos naturalistas o decididamente ético políticos.

Estima que la teoría de la acción comunicativa (que se asienta sobre universales pragmáticos) resulta de gran valor, pues responde al supuesto de que dichas estructuras están enraizadas en las configuraciones generales de la comunicación humana, las cuales aparecen dotadas de un carácter cuasitrascendental y transcultural.

Respecto de la lógica de la interacción comunicativa, el corpus teórico habermasiano todavía se encontraba en desarrollo en la primera mitad de los años setenta. Con posterioridad a la publicación de la RMH, Habermas lleva a cabo nuevos avances sobre esa temática, en los que profundiza respecto de su constitución y alcance.

La teoría de los universales pragmáticos posibilita, en virtud de las reglas del lenguaje y la comunicación, la vinculación de los conocimientos teórico y práctico, con las pretensiones cuasi-trascendentales de verdad y rectitud (Habermas, 1999b: 33). Requisitos que están incrustados en la interacción comunicativa que entablan sujetos capaces de habla y acción, la cual se orienta hacia la comprensión mutua de los individuos.

Asimismo, las principales unidades de comunicación: los actos de habla constataivos, expresivos y regulativos se ensamblan con las pretensiones de universales de validez: verdad, sinceridad y adecuación normativa. Mientras que esas unidades pragmáticas y sus correspondientes requisitos se acoplan con sus correspondientes referencias extralingüísticas: los mundos externo, interno y social (Habermas, 1994f: 94-101; 358).

Los actos de habla constatativos (afirmar, negar, referir, narrar, explicar y predecir) son aquellos, con los que marcamos la diferencia entre la ilusión y el ser. En ellos se halla implícita la pretensión de verdad, respecto de nuestras afirmaciones sobre hechos y procesos del mundo exterior (Habermas, 1994f: 126).

Los actos de habla expresivos o representativos (ocultar, revelar, descubrir, despistar, engañar, expresar) son los que (en conjunción con verbos intencionales: pensar, creer, esperar, temer, amar, odiar, querer, desear) nos permiten distinguir entre el «sí mismo real» y las expresiones en que ese mundo interno aparece (Habermas, 1994f: 126).

Los actos de habla regulativos (exigencias, recomendaciones, mandatos, prescripciones, exigencias, consejos) son aquellos por medio de los cuales establecemos la distinción entre el ser y el deber ser. Se enlazan con la pretensión de rectitud o adecuación normativa, que remita a la validez de las estructuras normativas y valorativas institucionalizadas. Todo lo cual se enmarca en el ámbito del mundo social. (Habermas, 1994f: 126).

La pretensión de inteligibilidad (comprensibilidad) es un rasgo implícito en toda comunicación lingüística y por ello, es relativa a los tres actos de habla fundamentales. A su vez, la pretensión de veracidad (autenticidad) sólo puede ser justificada a través de la coherencia de la conducta respecto de la emisión expresiva. Mientras que los requisitos de verdad y adecuación, en el caso de convertirse en problemáticos, solo pueden resolverse racionalmente por la vía discursiva.

La acción comunicativa que se desarrolla a través de la interacción sociolingüística de actos de habla, opera sobre la base de un consenso de fondo que se estructura a partir del reconocimiento intersubjetivo de los requisitos de validez, que los sujetos hablantes-oyentes realizan cuando se relacionan mediante el intercambio de las unidades pragmáticas del habla.

El trasfondo socio-normativo lo constituye el mundo de vida, categoría definida como aquello desde donde los sujetos de lenguaje y acción inician sus procesos interpretativos (Habermas, 1994f: 489) o como un saber implícito holísticamente estructurado (Habermas, 1994f: 495). De esta manera, se vincula la teoría pragmática del lenguaje con la dimensión fenomenológica del mundo vivido, reforzando su arraigo social.

En lo que respecta al consenso aproblemático y tácito sobre el cual discurre una comunicación sin perturbaciones, Habermas señala que requiere de ciertos

requisitos. Señala que dicho contexto sociopragmático puede mantenerse si los sujetos hablantes-agentes:

- Utilizan el lenguaje de manera tal que sus manifestaciones sean inteligibles, lo que implica que deben estar bien formadas desde los puntos de vista gramatical y pragmático. Condiciones necesarias para que todo individuo que domine el sistema de reglas pueda proferir y entender las emisiones lingüísticas.

- Reconocen la verdad de los contenidos proposicionales –insertos en los actos de habla constatativos– si están de acuerdo, con la relación establecida entre sujeto y predicado o entre la asignación de ciertas propiedades a un determinado referente.

- Concuerdan respecto de la rectitud de las normas que regulan la vida social.
- No ponen en duda la sinceridad de los sujetos implicados en la comunicación.

- Aceptan tácitamente las pretensiones de validez consensuadas en la interacción comunicativa.

El acuerdo de base que comparten los individuos puede romperse o ser desafiado por uno o varios de los participantes del contexto comunicativo. Habermas plantea que cuando se produce la ruptura del consenso socio-lingüístico (existente respecto a la verdad de las teorías o a la rectitud de las normas) esta puede zanjarse, recurriendo a la tradición y/ o a la autoridad. Pero si se opta por la vía racional, la opción consiste en «ascender» al nivel superior de la acción comunicativa: el discurso. Plano en el cual se argumenta a favor o en contra de los requisitos de validez problemáticos, conforme al criterio de que sólo son aceptables aquellas posiciones que se sostienen por la fuerza del mejor argumento.

El modelo de argumentación en el que se basa Habermas es el elaborado por Toulmin, que se descompone en una conclusión que es susceptible de fundamentación, los datos (*data*) que se proponen con ese fin, la garantía (*warrant*) que establece el nexo entre los datos y la conclusión (una ley o un principio general) y el respaldo (*backing*) de esa garantía, que pueda ser observacional o experimental (Habermas, 1994f: 141).

La distinción habermasiana entre acción comunicativa y discurso responde a una oposición con una larga tradición en la historia de la filosofía, en la cual encontramos muchas de esas dicotomías: la opinión y el saber fundado, la actitud cotidiana (*doxa*) y la teórica (*episteme*), el sentido común y la ciencia, el punto de vista

natural, irreflexivo y acrítico frente al enfoque reflexivo, crítico y fenomenológico (McCarthy, 1995: 37-8).

En la dimensión del discurso, los requisitos de verdad y rectitud normativa son tematizados en el marco de una situación ideal de habla (SIH), en la cual se excluye la distorsión sistemática de la comunicación y se acepta sólo la coacción no coactiva del mejor argumento. Otras de sus características ideales son la publicidad de las deliberaciones, la distribución simétrica de los derechos de comunicación de los participantes y las oportunidades en la elección y ejecución de los actos de habla, la supresión de privilegios que impliquen la obtención de una posición superior en la discusión, la ausencia de coacciones externas e internas (ideológicas o neuróticas), la virtualización de las posiciones discutidas y la reversibilidad de las tesis sostenidas, bajo el peso del mejor argumento.

La situación ideal de habla es una categoría que suscita malentendidos, pues es habitual que se la considere una situación concreta en la cual los individuos libres de coacciones psicológicas e ideológicas pueden llegar a consensos genuinos. Habermas (1999f: 154) rechaza esa interpretación. Especifica –en un momento weberiano– que no es más que un tipo ideal, un baremo, una herramienta metodológica, un esquema ideal contrafáctico mediante el cual se puede analizar el grado de racionalidad alcanzado por comunidades concretas de comunicación y las tendencias evolutivas presentes en ellas. También es una suposición implícita en toda comunicación entre sujetos dotados de lenguaje y acción.

El modelo de comunicación ideal habermasiano tiene utilidad como un estándar regulativo, no como un proyecto que ha de ser realizado conforme a los dictados de alguna filosofía de la historia (Velasco, 2003: 173). No tiene ningún compromiso con enfoques histórico-filosóficos como la filosofía de la historia de Hegel y el materialismo histórico en su versión estalinista. Perspectivas que, aunque difieren de modo importante, comparten un fuerte compromiso metafísico y la utilización de categorías holísticas (la historia, el espíritu absoluto, el género humano y las clases sociales) a las que confieren un carácter sustantivo.

La teoría de los universales pragmáticos le confiere al modelo evolutivo habermasiano, bases cuasitrascendentales, que permiten explicar los cambios de los sistemas normativos –éticos y políticos– que articulan la esfera de la interacción, al mismo tiempo que dotan a esa dimensión de una autonomía de la que carece en los diversos modelos marxistas deterministas.

Según la interpretación habermasiana, Marx no logra brindar una explicación de la relación entre los dos motores del desarrollo social: el progreso técnico-organizacional y la lucha de clases, que escape al reduccionismo. Sólo alcanza a elaborar un nexo confuso entre esas esferas. Frente a esta cuestión, Habermas (1986: 33) plantea una reformulación de esa relación, al sugerir que la acción estratégica se institucionaliza, pero sobre normas de validez intersubjetiva, las cuales suponen pretensiones universales incrustadas en la estructura pragmática de la comunicación. De esta manera postula una lógica no instrumental para dar cuenta de dimensión intersubjetiva.

Habermas (1986: 32) expresa su convencimiento de que las estructuras normativas no constituyen sólo una prolongación de la senda de desarrollo del proceso reproductivo, ni acatan simplemente la pauta de los problemas sociosistémicos. Entiende que están subordinadas a una historia interna, en la cual se despliega su racionalización. Este proceso es paralelo al de que transitan las fuerzas productivas, las cuales, por su parte, se someten a otra forma de racionalización, la instrumental.

CAPÍTULO VI: LOS ESQUEMAS DE LA LÓGICA Y LA DINÁMICA EVOLUTIVA

La teoría socioevolutiva de Habermas se erige en paralelo a su rechazo al modelo marxiano basado en el paradigma de la producción. Asume la similitud entre el desarrollo ontogenético de las estructuras del ego y el desarrollo filogenético de las integraciones sociales, base teórica sobre la que se levanta la monumental arquitectura conceptual del sistema habermasiano.

Su esquema socioevolutivo se puede analizar a partir de dos niveles complementarios estrechamente relacionados, la lógica y la dinámica evolutivas. Ahora bien, la validez de una teoría de la evolución sociohistórica que se asienta sobre una lógica del desarrollo teórico técnico y práctico-moral, depende en gran medida de la posibilidad de establecer homologías entre la psicogénesis del sujeto y el proceso de evolución cognoscitivo y moral de la especie, postulado que implica la existencia hipotética de estructuras análogas. Punto sobre el que no deja de plantear algunos reparos.

Habermas acompaña su propuesta de patrón evolutivo con un estudio de las similitudes y diferencias existentes entre la ontogénesis y la filogénesis social. Análisis que le permite avalar razonablemente, la extrapolación de la lógica ontogenética y moral al plano de la evolución de la especie.

Acerca de las diferencias existentes entre ambos tipos de lógicas: individual y sociohistórica, señala:

a) No todos los individuos son representativos del nivel de desarrollo de su sociedad. Por ejemplo, en las sociedades arcaicas hay sujetos que dominaron las operaciones formales, aunque la imagen del mundo mítica corresponde a una etapa inferior del desarrollo cognoscitivo.

b) En las sociedades modernas, muchos de sus miembros no son capaces de juzgar situaciones morales reflexivamente a partir de principios, como parece indicar el grado de desarrollo de la especie.

c) El modelo de la ontogénesis no corresponde sin más, con las etapas evolutivas de la especie, pues las relaciones sociales tuvieron que ver –desde los inicios de la vida humana social– con la organización familiar, o sea con formas de expectativas de comportamiento generalizado. Esto no se verifica en las primeras etapas del modelo de Piaget, la sensomotora (simbiótica) y la preoperacional (egocéntrica) (Habermas, 1986: 16-17).

No obstante esas advertencias, Habermas ratifica la idea de que los modelos ontogenéticos están mejor analizados y confirmados que los modelos análogos en la dimensión de la evolución social. Sostiene que no debe sorprendernos el hecho de que en la historia del género humano se localicen estructuras de conciencia homólogas, dado que la intersubjetividad de la comprensión (construida por vía lingüística) señala las innovaciones históricas gracias a las que ha sido posible el plano del aprendizaje sociocultural. Dimensión en la que la reproducción social y la socialización de los miembros que la componen, integran dos caras del mismo fenómeno (Habermas, 1986: 13).

Es cierto que la legitimidad del modelo de desarrollo propuesto por Habermas depende en gran medida de la posibilidad de extrapolar el esquema de la lógica evolutiva a la dimensión sociohistórica. Por ello resultan fundamentales sus argumentos acerca de las homologías que conjetura, existen entre ambos planos evolutivos.

1) Se pueden observar secuencias de conceptos fundamentales y estructuras lógicas de la ontogénesis, análogas a las de la evolución de las imágenes del mundo.

1.1) La separación del tiempo medido en términos objetivos y el tiempo biográfico (Habermas, 1986: 17).

1.2) la acuñación del concepto de causalidad, el cual pasa de ser indiferenciado a ser utilizado para referirse a los sucesos y objetos, por un lado y al ámbito motivacional por otro. Categoría subyace a dos conceptos que se desarrollan más adelante, los de ley natural y norma de acción (Habermas, 1986: 17-18).

1.3) La diferenciación del concepto de sustancia, que en principio era relativo tanto a lo vívido y a lo no vívido, que posteriormente comienza a referirse a dos tipos de objetos distintos, los manipulables por un lado y a los objetos sociales por otro (Habermas, 1986: 18).

2) Una segunda batería de homologías puede establecerse entre las etapas de las formaciones sociales y las etapas ontogenéticas:

2.1) Entre la etapa del niño en su fase preoperacional (2 a 7 u 8 años) y las sociedades arcaicas. En este nivel, el niño se «considera» el centro del mundo, de un modo similar a como se ven a sí mismas las tribus, las cuales en su autocomprensión sociomorfa, se asumen como el centro equivalente, aunque todavía no distinguen la naturaleza de la cultura. Se puede decir que ambos, el niño y las sociedades arcaicas adoptan una postura egocéntrica (Habermas, 1986: 18).

2.2) Con el paso a las sociedades estatalmente organizadas, las imágenes del mundo asumen una función legitimadora del poder. En este estadio se separan el mito, la tradición, la realidad normativa de la sociedad y la naturaleza parcialmente objetivada. Es entonces que los mitos (ya más desarrollados) generan una unidad que se asemeja a la concepción sociocéntrica-objetivista del mundo, que posee el niño en su etapa de las operaciones concretas (Habermas, 1986: 19).

2.3) una tercera analogía puede establecerse entre las civilizaciones desarrolladas, la etapa moral universalista y el pensamiento operativo-formal. En las civilizaciones se produce una racionalización de las imágenes del mundo, las cuales son (en sus rasgos articulados) la manifestación homóloga del pensamiento operacional formal y de una moral guiada por principios

La totalidad, cosmológica o filosófica, corresponde formalmente a la unidad que el joven puede producir en la etapa del universalismo. Las estructuras universalistas coexisten con las imágenes del mundo y con un orden político, articulado según la tradición, cuyos principios básicos están a salvo, todavía, de la argumentación crítica.

2.4) En las sociedades modernas se produce la universalización de la forma mercantil del tráfico capitalista, al tiempo que se opera un quiebre subjetivista frente a la tradición helénica-ontológica y la judeocristiana, a través de la Filosofía moderna y la Reforma. La fe y el conocimiento teórico se vuelven reflexivos y se libera el potencial liberador de las imágenes racionalizadas del mundo. Este es momento que se corresponde con la etapa ontogenética en la que los individuos aprenden a cuestiones tanto las normas recibidas como los conocimientos teóricos que aprendieron de sus mayores y educadores.

Con la ruptura de la unidad teórico-práctica propia de las sociedades míticas, sobrevienen intentos en la filosofía por buscar la unidad en Dios y la naturaleza. Este período es el de la madurez de las sociedades humanas y de los individuos, los cuales comienzan a operar según criterios autónomos y de racionalidad crítica (Habermas, 1986: 19-20).

Basándose en la calidad científica y el carácter corroborado de las teorías ontogenéticas, Habermas (1986: 15-17) establece un modelo clasificatorio basado en los aportes complementarios que provienen de la psicología cognitivista y el psicoanálisis. Distingue las siguientes fases: simbiótica, egocéntrica, sociocéntrica y universalista.

En la etapa simbiótica, que corresponde al primer año de vida, entre el niño y las personas de referencia y el entorno físico, no se registra (aparentemente) una separación. Razón por la que no se produce una delimitación de yo respecto del entorno físico y social, que por otra parte aparece indiferenciado.

En la etapa egocéntrica, que coincide con la etapa sensomotora y preconvencional de Piaget (2 a 7 años), el niño llega a diferenciar entre él ego y el entorno. Aunque todavía no distingue entre la realidad social y la natural, el infante piensa y actúa desde una perspectiva ligada a la materialidad de su persona.

La etapa sociocéntrica-objetivista, se corresponde con la del pensamiento concreto de Piaget (7 a 11 años). El niño comienza a realizar operaciones que le permiten delimitar claramente su yo del ambiente que lo condiciona. Es sujeto de acciones comprensibles, manifestaciones, objetos, sucesos perceptibles y manipulables. Además, aprende a distinguir los signos lingüísticos de sus referentes y las significaciones de los símbolos. Sobre el final de esta fase, se alcanza la objetivación de la naturaleza exterior y se logra, mediante el desarrollo lingüístico-comunicativo y el desarrollo interactivo, un nivel de expectativas generalizadas de comportamiento.

En la etapa universalista, el individuo aprende a pensar en términos hipotéticos y a llevar a cabo discursos. El sistema del yo se vuelve reflexivo respecto de normas y teorías sobre el mundo objetivo. En esta fase se sacude el dogmatismo de lo dado. Corresponde con el nivel piagetiano de las operaciones formales, 11 años en adelante.

Ahora bien, más allá de las reservas que afirma mantener respecto de los aportes de las perspectivas psicoevolutivas, Habermas las asume en general, para desarrollar una teoría de las competencias cognoscitivas, lingüísticas e interactivas. Marco en el que postula que la adquisición de competencias se realiza por medio del aprendizaje, en dos dimensiones: teórico-técnica y práctico-moral.

Por su parte, los estudios acerca de la dimensión práctico-moral parten del supuesto de que las capacidades individuales pueden objetivarse en las instituciones sociales. Postulado que le sirve a Habermas (1986: 122-3) para desarrollar una hipotética reconstrucción de estructuras jerárquicamente ordenadas según una lógica evolutiva, específicamente, en el plano del derecho y la moral institucionalizada. Fases que no refieren a sistemas sociales concretos sino a formaciones sociales que pueden incluir varios modos de producción.

El resultado de estos trabajos aparece sistematizado en *La reconstrucción del materialismo histórico* (RMH) tratado en el que se efectúan los primeros pasos hacia una clasificación teórica de las formas de integración social, en términos de sus rasgos fundamentales (McCarthy, 1995: 283). En un intento por esbozar un modelo de evolutivo sociohistórica, se establece una secuencia compuestas por cuatro fases: 1) sociedades pre-civilizadas, 2) civilizaciones arcaicas, 3) civilizaciones desarrolladas y 4) la primera modernidad

Sociedades pre-civilizadas: en estas formas de organización social, no hay una diferenciación real entre las acciones y las normas. Los sistemas de interpretación no se separan de los sistemas de acción. Por su parte, los conflictos son regulados según el criterio de un realismo moral, o sea que la acción se valora según la importancia de sus consecuencias, compensación del perjuicio ocasionado.

Civilizaciones arcaicas: se produce una diferenciación explícita entre las acciones y los roles y normas sociales, que también se separan la imagen del mundo, la cual puede cumplir la función de legitimadora del poder. Es esas sociedades antiguas los conflictos se regulan sobre la base de una moral convencional, referida a las personas. La valoración se realiza tomando en cuenta la intención de la acción, la pena antes que la expiación, la responsabilidad individual en lugar de la colectiva.

Civilizaciones desarrolladas: en esta fase se inicia una completa separación entre los planos de acción y los sistemas normativos. Las imágenes del mundo se presentan estructuradas y fundamentadas argumentativamente. Hay una separación entre los que ocupan el poder y el sistema de dominación. Por su parte, los conflictos se regulan según una moral convencional desarrollada, lo cual presupone un sistema judicial de penalización de las desviaciones basado en un sistema de normas justificado por la tradición.

Primera modernidad: la diferenciación alcanza no solo a los planos de la acción y las normas, sino también a los principios de justificación. El derecho moderno es positivo, general, formal y aparentemente abstracto frente a las concepciones de la vida buena, aunque está legitimado tácitamente por el derecho natural. Se produce una burocratización del ejercicio del poder político. En lo que toca a los conflictos, estos se regulan en base a un derecho formal basado en un *ius naturalismo* racional y también, desde el punto de vista de una moral privada cimentada en sólidos principios (Habermas, 1986: 122-123).

El patrón evolutivo que se expresa en ese esquema supone la paulatina secularización de los sistemas normativos, la progresiva separación del subsistema político de la tradición cultural (omnipresente en las primeras etapas evolutivas) y la transformación gradual del derecho, que pasa de ser consuetudinario a transformarse en positivo.

Respecto de la dinámica evolutiva –que es objeto de un minucioso análisis en la primera parte de *Problemas de legitimación en el Capitalismo tardío (PLCT)* publicado en el año 1973, Habermas bosqueja una propuesta, a partir del material histórico y las evidencias empíricas con las que contaba hasta la década del 70. Como destaca McCarthy (1995: 283) en ese texto, se trata de determinar los principios de organización social siguiendo una metodología de carácter inductivo.

Habermas analiza los distintos principios de organización en relación con los diferentes núcleos institucionales de articulación social, que fijan las distintas formas de integración social predominante en cada estadio de evolución social. Aunque es de destacar que nunca presenta al esbozo teórico desarrollado en *Problemas de legitimación*, como una investigación acabada o una teoría terminada. Por estas razones, sus aportes al respecto no deben entenderse como partes de una teoría de la evolución social acabada, pues no se propone nada más que llevar a cabo la introducción ejemplar de un concepto: el principio de organización.

En *Problemas de Legitimación del capitalismo tardío* se distinguen tres tipos de formaciones sociales e históricas, cada una de ellas a partir de un principio de organización específico, que indica el campo de posibilidades que abre a la evolución social. Además, se desarrolla una teoría del tipo de crisis que cada principio socio-organizativo admite. Asimismo, Habermas aclara que debido a la que no posee una teoría de la evolución social fuerte sobre la cual apoyarse, es que los principios de organización de las distintas fases socioevolutivas no pueden ser concebidos en términos abstractos. Entonces, deben ser inferidos por vía inductiva y elucidados con referencia al campo institucional que posee el primado funcional en el nivel de desarrollo social respectivo, ya sea el sistema de parentesco, el sistema político o el sistema económico (Habermas, 1999b: 34).

El esquema habermasiano de dinámica evolutiva se constituye sobre datos históricos y sociológicos, a los que se interpreta a partir de la categoría de principio de organización. En ese modelo, Habermas (1999b: 44) distingue las siguientes fases:

	Formaciones sociales	Principios de organización
Sociedades sin clases	Anterior a las altas culturas	Relaciones de parentesco: roles primarios (edad y sexo).
Sociedades de clases	Tradicional	Dominación de clase política. Coacción estatal y clases socioeconómicas.
Sociedades de clases	Modernas: Capitalismo liberal Capitalismo tardío	Relación de clases no-política: trabajo asalariado y capital Se repolitizan las relaciones propias de la sociedad civil. Las relaciones económicas y socioculturales son reguladas por el aparato político-administrativo.
Sociedades de clases	Poscapitalista (Sociedades socialistas burocráticas)	
	Posmoderna	

a) Las sociedades «anteriores a las altas culturas», el principio de organización se erige sobre las relaciones de parentesco, basadas en los roles primarios de edad y sexo. El núcleo institucional es el sistema de parentesco que funciona como una institución total, determinante tanto respecto de la integración social como de la sistémica, dimensiones que aparecen como indiferenciadas. En este tipo de formación social, juegan un papel fundamental las imágenes del mundo, las cuales condicionan el sistema normativo, que a su vez define el carácter de una moral de clanes (Habermas, 1999b: 45).

Estas sociedades tienen carácter absolutamente particularista, lo cual impregna su sistema ético. Por su parte, las fuerzas productivas no trascienden el grado de explotación de la fuerza de trabajo, más allá de lo permitido por el sistema normativo. Las sociedades de este tipo reciben el nombre de sociedades frías, pues en ellas las contradicciones sociales son prácticamente inexistentes. El aprendizaje no reflexivo de un saber totalizador –que se transmite fundamentalmente por medio de la narración– no deriva en la transformación del saber técnico ni del práctico. Por ello, las crisis que destruyen estas sociedades provienen generalmente de factores básicamente exógenos (Habermas, 1999b: 46).

El fenómeno de la transformación y disolución de las sociedades frías responde a variables externas, pues el principio de organización que las articula no implica imperativos contradictorios. Por ello, las transformaciones y las crisis sociales responden a factores perturbadores que provienen desde fuera de esas comunidades. Estos elementos sobrepasan la limitada capacidad de autogobierno de las sociedades organizadas según el parentesco y debilitan la identidad familiar y clánica. Casi siempre, estos componentes destructivos son el crecimiento demográfico, unido a factores ecológicos y a las influencias interétnicas, provenientes del intercambio, la guerra y la conquista (Habermas, 1999b: 45-46).

b) En la formación social tradicional, el principio rector opera conforme a una relación de dominación, que posee una forma política ejercida por el Estado sobre una sociedad de clases socioeconómicas. En esta formación social emerge un aparato estatal burocrático (nuevo centro de autogobierno), lo cual posibilita que la producción y distribución de la riqueza social traspasen a la propiedad de los medios de producción. Las operaciones fundamentales de autogobierno pasan a ser ejercidas entonces por el subsistema estatal, lo que produce también una rudimentaria diferenciación funcional de los subsistemas económico y sociocultural. Además, se desarrolla una separación entre autoridades seculares y sagradas, entre poder y régimen jurídico, conjuntamente con la creación de medios como la moneda (Habermas, 1999b: 47).

Habermas (1999b: 47) sostiene que con la aparición de la propiedad privada emergen las relaciones de clase (y el antagonismo) que afectan la integración social, en la cual juegan un papel vital las imágenes del mundo en tanto que ideologías legitimadoras del dominio social. Mientras que las relaciones económicas son reguladas por el poder estatal, a este la legitimidad le viene dada por los sistemas religiosos tradicionales. Por ejemplo, el cristianismo.

En la formación social tradicional, el desarrollo de las fuerzas productivas es más poderoso en que en la anterior y se asienta en una producción que genera plusproducto, excedente que es apropiado por algunos sujetos privilegiados. Lo que evita un despegue más radical de las fuerzas productivas en el carácter no reflexivo del aprendizaje del conocimiento con aplicación técnica, lo que redundaría en una limitación de la potenciación de la capacidad productiva (Habermas, 1999b: 48).

En esta etapa, las crisis tienen fundamentalmente un carácter endógeno, pues se derivan de las contradicciones internas, que se presentan en dos planos:

i) la incompatibilidad entre los sistemas de normas y su justificación (pues no admite la explotación) y las relaciones sociales basadas en la expropiación propia de un orden social clasista y ii) la estructura de clases que convierte en legítimas, la apropiación de la riqueza social por parte de algunos privilegiados.

Estas contradicciones se resuelven en el plano «ideal» gracias a los sistemas ideológicos y en el plano jurídico con un derecho más represivo.

Las crisis típicas de esta formación social están ligadas a la lucha de clases (aunque a menudo aparecen asociadas con conflictos exteriores) las cuales, perturban la validez del poder vigente de tal modo que pueden llegar a modificar el orden político (motivando su reestructuración sobre nuevos supuestos de legitimación) y la identidad social (Habermas, 1999b: 47-49).

c) La tercera etapa que distingue Habermas (1999b: 50-55) corresponde a la formación social del capitalismo liberal, cuyo principio de organización, basado en la relación entre el trabajo asalariado y el capital, se monta sobre un sistema de derecho privado. En este período se produce la institucionalización de la sociedad civil (tal como entienden ese concepto Hegel, Marx y Engels) que articula jurídicamente una esfera de intercambios entre individuos, poseedores de mercancías, supuestamente autónomos, que operan sin la intervención del Estado.

A diferencia de la formación social tradicional, en la cual el sistema de trabajo social es regulado por el estado, en el capitalismo liberal el primado funcional pasa a situarse en el mercado y complementariamente en el estado fiscal-gendarme.

Una vez consolidado el modo capitalista de producción, el ejercicio de la autoridad pública en el interior del sistema de sociedad se limitará a:

- La defensa de los contratos civiles: policía y magistratura.
- La protección del mecanismo del mercado contra efectos secundarios auto-destructivos, por ejemplo, la legislación de protección al trabajador.
- El cumplimiento de las premisas de la producción en el ámbito de la organización económica en su conjunto: educación pública, medios de comunicación y de transporte.
- La adecuación del sistema del derecho privado a necesidades que surgen del proceso de acumulación (derecho fiscal, derecho especial de la banca y la empresa). Tan pronto como el Estado cumple estas cuatro clases de tareas, asegura las premisas para que el proceso de reproducción se mantenga en sus términos capitalistas.

Es el mercado en tanto mecanismo de autorregulación, quien cumple las funciones de integración sistémica –e indirectamente– la de integración social. El Estado se ocupa de cuidar el desarrollo del libre juego de la oferta y la demanda, y garantiza el proceso de valorización del capital.

El principio de organización de la formación social del capitalismo liberal alienta el despliegue de las fuerzas productivas (de la mano de los mecanismos de innovación, el aprendizaje reflexivo y el saber con aplicación técnica) y el desarrollo de las estructuras normativas. En este último plano, coexisten la ideología burguesa que legitima el intercambio de equivalentes aparentes, bajo el discurso de la justicia de esa relación social y las estructuras morales basadas en principios universalistas y formales, las cuales plantean una confrontación polémica con la ideología librecambista.

Respecto de las crisis típicas de este momento evolutivo, Habermas (1999b: 55) afirma que implican el desplazamiento del potencial de conflictos, de la oposición de clases a la dimensión de autogobierno. Esfera en donde se exterioriza en la forma de crisis económicas, o sea de crisis sistémicas, que tiene en el capitalismo liberal un carácter endémico. Esto se debe a que, por su carácter estructural, no puede resolverse a través del propio mecanismo del mercado.

Este tipo de crisis, típica del capitalismo liberal, supone la alternancia de la coyuntura crisis-depresión. En ella, la oposición de intereses en la que se basa la relación trabajo asalariado–capital, no se plasma de modo directo en enfrentamientos de clases sociales. Más bien lo hace en la ruptura del proceso de acumulación y, por tanto, adopta la forma de problemas de autogobierno.

Por su parte, frente a la temática de la permanencia del capitalismo liberal o de su mutación en la forma de capitalismo tardío, Habermas (1999b: 48) se pregunta ¿ha cambiado el capitalismo? Una cuestión que, considera, no ha sido respondida aun de modo satisfactorio. Por ello, la reformula de la siguiente forma: ¿la contradicción fundamental de la formación social capitalista sigue actuando, inalterada, tras la forma de manifestación del capitalismo de organización o ha sido modificada la lógica de la crisis?, ¿ha pasado el capitalismo a una forma social pos-capitalista que supera la crisis?

Tratando de profundizar en la temática acerca de sí, es adecuado considerar al capitalismo tardío como un nuevo tipo de formación social, Habermas esboza una respuesta matizada. Señala que, aunque el capitalismo (con regulación político-administrativa del subsistema del mercado) significa el fin del capitalismo de

competencia, las decisiones respecto de la inversión obedecen todavía al criterio de rentabilidad empresarial.

... el complemento y la parcial sustitución del mecanismo del mercado por obra de las intervenciones del Estado significan el fin del capitalismo liberal, pero por más que el ámbito del intercambio entre los poseedores de mercancías, en cuanto particulares autónomos, se restrinja administrativamente, no podrá hablarse de planificación política de los recursos escasos mientras las prioridades de la sociedad global se establezcan de manera espontánea, es decir como efecto secundario de las estrategias adoptadas por las empresas privadas (Habermas, 1999b: 68).

Habermas también destaca la importancia de las transformaciones operadas en las sociedades modernas bajo la regulación de los estados benefactores. Modificaciones que derivaron en la sublimación de la lucha de clases y de las recurrentes crisis económicas sistémicas. Aunque reconoce que, de todos modos, el interrogante central sigue sin responderse de manera contundente, por lo que parece ser que solo la distancia histórica nos permitirá responder a la pregunta ¿El capitalismo ha sido reemplazado por una nueva formación social?

La necesidad del cambio social hacia otra forma de organización sociocultural, diferente de la capitalista, resulta difícil de afirmar y por lo tanto de pronosticar. No obstante, Habermas (1999b: 121-158) analiza esa posibilidad, tomando en cuenta datos empíricos-culturales obtenidos en las décadas del 60 y 70, los cuales parecían indicar una crisis de legitimación del sistema capitalista de organización, sometido al privatismo ciudadano, la despolitización de la esfera pública y la carencia de tradiciones que puedan legitimarlo como sistema. Ahora bien, estas especulaciones deben ser revisadas, actualmente, a la luz de los cambios económicos y socioculturales producidos en las últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI.

Por su parte, a las sociedades bajo sistemas burocrático-socialistas (poscapitalistas), Habermas (1999a: 33) no las distingue –esencialmente– de las capitalistas. Considera que constituyen formas sociales clasistas, puesto que en ellas, los medios de producción están a disposición de una elite política, otra clase social dominante. En la RMH se vuelve nuevamente sobre la cuestión de la ubicación de las sociedades burocrático-socialistas en el esquema de la evolución social, trayendo a colación dos argumentos al respecto, en los que se entiende a este tipo de organización social de modo diferente. En el primero se considera la tesis que las

valora como un momento superador de las sociedades capitalistas desarrolladas, mientras que el segundo argumento se las juzga como una variante del mismo estado de desarrollo o, dicho de otro modo, de concretizaciones históricamente diferentes del mismo principio de organización. Este último tipo de interpretación, que remiten a Weber y Adorno, refiere –más allá de las diferencias en las relaciones de producción– al rasgo común, de ser órdenes sociales en los cuales es decisiva la autonomización de la racionalidad instrumental (Habermas (1986: 42-43).

Por último, en su esbozo de esquema socioevolutivo, Habermas (1999b: 44) hace mención a un tipo de formación social posible, las sociedades posmodernas, aunque con este concepto no alude a un tipo de formación social utópica-ideal. La utilización de esa categoría de análisis responde al interés de investigar la posibilidad de un nuevo orden social, con un nuevo principio de organización distinto al del capitalismo tardío. De todas maneras, Habermas no conjetura ninguna forma posible y deja librada a la evolución, su naturaleza sociopolítica.

En su modelo socioevolutivo bidimensional, Habermas presupone la existencia de invariantes a lo largo de la historia:

i) La dominación creciente de la naturaleza externa, basada en el desarrollo del saber teórico con aplicación técnica y en la expansión de las fuerzas productivas.

ii) la socialización de la naturaleza interna, que opera a través de los procesos de constitución de la identidad individual y social bajo un modelo de interacción comunicativa, que en plano evolutivo implica el incremento de la autonomía del sujeto humano.

La idea reguladora de Habermas (1999a: 25) estipula que los seres humanos evolucionan hacia un nivel práctico-moral, en el que coexistirían la autonomía privada con la pública. Dicho supuesto responde a una lógica, según la cual, se afirma cada vez más la exigencia de que las pretensiones de validez normativas se corroboren discursivamente. Esto entraña una evolución de las imágenes del mundo que estructuran los sistemas de normas que regulan la interacción social, además de legitimar la presencia cada vez más decisiva de mecanismos procedimentales para resolver discursivamente las cuestiones problemáticas.

También identifica una serie de constantes socioevolutivas, en base a las cuales se permiten inferir que un sentido a través de los cambios en las imágenes del mundo:

a) La expansión del ámbito de lo profano a expensas de lo sagrado.

b) La transformación de la condición heterónoma del hombre hacia el logro de una existencia autonomía propia del sujeto moderno.

c) La pérdida de la sustantividad de las imágenes del mundo y paulatina imposición de sistemas morales formales.

d) La metamorfosis de los sistemas morales, de particularistas en universalistas e individualizadores.

e) El Incremento del grado de reflexividad de las creencias, a las que se puede ordenar en la secuencia: mito (como sistema de orientación vivido de manera inmediata), doctrina, religión revelada, religión racional e ideología (Habermas, 1999a: 36).

Ahora bien, una vez que hemos expuesto a grandes rasgos los dos niveles analíticos de la teoría socioevolutiva de Habermas (dinámica y lógica), surgen varias preguntas de carácter primordial:

- ¿Es la reconstrucción del materialismo histórico una variación del proyecto de investigación marxista o es algo radicalmente nuevo y diferente?

- ¿Se logra fundamentar sobre presupuestos ontogenéticos y lógico-evolutivos, la evolución de la especie?

- ¿cuál es la validez de esta teoría socioevolutiva?

- ¿Puede falsarse la teoría socioevolutiva de Habermas?

Las respuestas a estos interrogantes dan lugar a la posibilidad de discernir o por lo menos plantear la cuestión de la legitimidad epistemológica de una teoría social crítica, basada sobre presupuestos evolutivos y guiada por la intención de influir en la praxis social. Aunque de manera diferente a la teoría que Marx ideara en siglo XIX, lo cual implica un cambio en el talante de ambos materialismos, siendo el habermasiano, ante todo una teoría de la evolución antes que una teoría de la revolución social.

CAPÍTULO VII: CONSIDERACIONES FINALES

La reconstrucción del materialismo histórico constituye una instancia de inflexión y ruptura parcial, frente a las lecturas enroladas bajo las premisas del materialismo economicista. Esta es una etapa en la que Habermas discute los postulados epistemológicos y sociológicos del marxismo, siguiendo la estrategia de tematizar y reformular los principales conceptos de esa tradición, fase a la que complementa con una posterior incorporación y sistematización de nuevas categorías. Todo lo cual, implica el fortalecimiento de una perspectiva basada en la interacción mediada por el lenguaje.

Considerada en el marco de la prolífica producción filosófica y sociológica de Habermas, la propuesta de un reformulado materialismo histórico puede ser entendida, como una síntesis momentánea, en un proceso que tiene su primera formulación en *Conocimiento e Interés* (1968) y que alcanza su segundo momento en los volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Tratado en el que se objetiva sistemáticamente el giro pragmático-lingüístico, en germen desde los sesenta y que adopta el carácter de supuesto teórico predominante en la filosofía habermasiana, desde inicios de la década del setenta.

En la etapa previa a la *Reconstrucción del materialismo histórico*, Habermas bosqueja una nueva concepción epistemológica, que se recorta sobre el trasfondo de disputas y polémicas con diversos enfoques filosóficos: materialismo economicista-determinista, positivismo, falsacionismo, pragmatismo lingüístico e idealismo hermenéutico entre otros. Contiendas dialécticas surcadas por cuestiones de orden epistemológico, metahistórico, sociológico y teórico-político: la fundamentación normativa y metodológica de la teoría crítica de la sociedad, la crítica y superación de la racionalidad instrumental y la perspectiva monológico-conciencialista, la validación de una teoría del progreso y la evolución social y la posibilidad de una democracia radicalizada sobre fundamentos comunicativos.

Ese trasfondo teórico es atravesado por la vinculación de Habermas con la Ilustración y sus vástagos: las tradiciones frankfurtiana y marxista, perspectivas con las que mantiene una estrecha y a la vez compleja relación. Por un lado, trata de mantener los ideales emancipatorios avalados por el Iluminismo y radicalizados por el materialismo histórico, los cuales, fueron fuertemente cuestionados por la crítica de Adorno, Horkheimer y Marcuse. En un mundo en el que la realidad socioeconómica y cultural había sufrido fuertes cambios.

Habermas trata de resolver las aporías derivadas de las posturas filoweberianas adoptadas por los viejos frankfurtianos, que conforman la base de un diagnóstico que parece condenar a la Ilustración a ser un proyecto autodestructivo. Para ello, reformula la concepción de racionalidad implícita en el veredicto pesimista de sus maestros de la Escuela de Frankfurt, dando lugar a una teoría de la racionalidad ampliada. Concepción que le permite reivindicar fundamentalmente, los ideales ilustrados, sobre todo en el nivel ético-político.

En que concierne a la relación con el marxismo, Habermas plantea una reconstrucción y problematización del mismo, que se enfoca fundamentalmente, en las interpretaciones científicas y economicistas. El suyo es un trabajo filosófico y científico que rechaza de plano la obediencia a la interpretación de raíz engelsiano-estalinista, dejando en claro que considera al modelo de ciencia postulado por el Diamat-Histmat, como obsoleto y necesitado de una renovación metodológica y teórica. En este sentido, la teoría reconstructiva habermasiana puede entenderse como una crítica de las interpretaciones científicas legitimadas por Engels y sus seguidores de la II y la III Internacional.

De todas maneras, la vinculación de Habermas con el marxismo no es algo que pueda definirse sin complicaciones. Dicha conexión puede formularse en los siguientes términos: ¿el materialismo histórico habermasiano supone una ruptura total con la tradición marxista o constituye un momento de continuidad de esa tradición, de la mano de una reformulación heterodoxa?

Si se reflexiona acerca de esa vinculación tomando como eje al marxismo estalinista y sus antecedentes o al marxismo occidental, la evaluación cambia radicalmente.

La teoría reconstructiva del marxismo de Habermas involucra también la reformulación, crítica y superación de otros postulados y categorías marxistas: los supuestos histórico-filosóficos y los conceptos de trabajo social –como fundamento antropológico y epistemológico–, totalidad dialéctica, género humano, modelo estructura-superestructura, modo de producción y economía (como factor determinante respecto de las formas de organización social).

La crítica de los supuestos y conceptos del materialismo histórico estructurado en clave determinista, opera en diversos niveles. En un plano, Habermas: i) rechaza tácitamente la comprensión totalizadora (metafísica) de las filosofías modernas de la historia y ii) tematiza la utilización que se hace del concepto de ma-

cro Sujeto histórico y la interpretación de la historia a partir de un plan trascendental y teleológico.

Respecto del concepto de sujeto de la historia (el género humano), se procede a un desmontaje y rearticulación del mismo, a partir de su reestructuración en base a las parejas de interacción-trabajo, individuo-sociedad, ontogénesis y filogénesis. Categorías que están en la base de un esquema evolutivo que ordena las transformaciones sociales y que permite entender al conocimiento como el motor del cambio social.

A diferencia de los enfoques histórico-filosóficos de los siglos XVIII y XIX, la teoría socioevolutiva habermasiana no pretende legitimar una historia teórica. No persigue el objetivo de realizar predicciones precisas ni determinar con certeza cómo será el futuro y la naturaleza de los órdenes sociales por venir. A lo sumo, plantea la posibilidad de posibles transformaciones sociales, sobre la base de los datos y la evidencia de ese momento histórico (los años setenta). En este aspecto, se distingue del marxismo científicista, que pretendía conocer las leyes de devenir histórico, consideradas la base para enunciar macroprognosis e implementar ingenierías sociales a gran escala.

Entre las críticas y modificaciones que Habermas realiza (y que lo distancian radicalmente del materialismo histórico de raigambre soviético) se destaca, la problematización del postulado, según el cual, el trabajo social es: (a) el rasgo distintivo de la especie y (b) la base epistemológica y sociológica sobre las que se despliega el análisis de las sociedades humanas en su curso histórico.

Si bien reconoce la importancia de esa categoría en la evolución social y el funcionamiento de las sociedades, impugna su caracterización como factor explicativo monocausal o determinante en dichos procesos. Sustentándose en estudios antropológicos, Habermas estipula que el trabajo es un componente estructural, pero no el único ni el decisivo, pues se complementa con el otro universal humano, el lenguaje, el cual estructura la interacción y las normas sociales.

La incorporación de las categorías de lenguaje e interacción al modelo socioevolutivo habermasiano permite avalar una hipótesis antropogenética en la que se reconoce la relevancia tanto del lenguaje como del trabajo en la vida de las sociedades humanas, aunque se determina finalmente, que es el lenguaje lo que define, en definitiva, al hombre.

Habermas estructura una perspectiva teórica en la cual –sin desconocer la importancia de la actividad humana ligada a la satisfacción de las necesidades

materiales, se erige a la interacción lingüístico–comunicativa como el elemento más propiamente humano. Además, le asigna una importancia fundamental en los procesos de aprendizaje, decisivos en la mecánica del cambio social y epistémico.

Respecto del concepto de totalidad, Habermas termina por abandonarlo, en la búsqueda de una mayor precisión y claridad analítica. Por un lado, propone una concepción de praxis social e histórica integrada por las nociones de trabajo e interacción, atribuyéndole a esta última categoría, una autonomía ausente en las lecturas deterministas del marxismo. Premisa que lo faculta a ratificar una interpretación de la sociedad que enfatiza, el momento de la intersubjetividad mediada por el lenguaje y la comunicación.

En lo que concierne a la noción «modo de producción», de importancia neurálgica en la teoría del cambio estructural postulado por el marxismo soviético y las diversas versiones socialdemócratas de la I y la II internacional, la crítica habermasiana plantea su inadecuación analítica, lo que resulta de su ineficacia para clasificar a las fases de la evolución social, debido a que: i) **en algunas ocasiones no tiene alcance universal**, como por ejemplo el feudalismo que parece limitarse a la civilización romano-germánica. Entonces, resulta un concepto que se aplica a la Europa medieval, pero que no se puede emplear en el análisis de otras regiones del globo, a no ser que se fuerce la interpretación respecto de las sociedades en cuestión. Por ejemplo, para pensar a la Rusia premoderna como un sistema feudal, más allá de las características que la emparentan con el despotismo oriental. ii) **Por su excesiva amplitud temporal**. Este también es el caso del modo de producción feudal, que subsume «subetapas» entre las que se verifican con grandes diferencias tecnológicas, económicas y políticas (alta, mediana y baja edad media). Al abarcar un período demasiado extenso, opera como cobertura de una fase histórica en la que se sustancian saltos cualitativos importantes, que no son aprehendidos –o bien son difuminados– bajo ese concepto. También sucede algo similar con el comunismo primitivo, en el cual, la emergencia de la revolución neolítica marca, no solo un cambio en el plano tecnológico sino también en la forma de vida social. Asimismo, en la dimensión de la organización social, se revelan modificaciones –el paso de horda a tribu y de allí a jefatura– que no aprehendidos por el concepto. iii) **Por el carácter mixto de algunos modos de producción que lo convierten en una categoría estéril o poco fecunda por su imprecisión**. Esto sucede con el concepto «Despotismo oriental» con fuertes similitudes con el comunismo primitivo, pues ambos presentan regímenes de propiedad comunal, aunque al mismo tiempo, el

modo de producción asiático tiene semejanzas con las primitivas sociedades de clases, tesis avalada por la presencia de un estamento de funcionarios, diferenciado del campesinado.

Otra reformulación importante encarada por Habermas tiene que ver con tematización de la canónica distinción fuerzas productivas y relaciones de producción. A la que reemplaza por el patrón categorial: trabajo-interacción. Permutación conceptual que vincula con la comprensión del ensamblaje social bajo lógicas complementarias e irreductibles: sistémica funcional y sociofenomenológica.

Habermas no niega la relación entre ambas esferas, pero descarta que se la pueda explicar a partir de algún tipo de determinación por parte de un elemento primordial. También complejiza su modelo a partir de la postulación de dos racionalidades complementarias, la instrumental (de la que se deriva la estratégica) y la comunicativa, las cuales predominan en distintas esferas sociales y responden a imperativos socioculturales distintos.

Según la lectura habermasiana, las interpretaciones marxianas economicistas en su explicación de la estructura social incurren en una confusión conceptual que se deriva de no diferenciar las diferentes lógicas que operan en las dimensiones del trabajo y la interacción. Supuesto que lleva al yerro de interpretar a las dimensiones política y cultural como subproductos de la economía. Un postulado que Habermas se ocupa de refutar también a partir de argumentos basados en datos socio-históricos.

Precisa que el macro-principio de la determinación de la superestructura por la base económica no puede considerarse como válido (y aplicable) para comprender todas las formaciones sociales. Dado que solo en las sociedades del capitalismo liberal, regimentadas bajo el principio socio-organizativo de trabajo y capital, es la economía la que regula a los otros subsistemas sociales. Mientras que en las restantes formaciones sociales son otros los principios de organización que tienen el primado funcional, siendo su naturaleza de orden no económico.

En las sociedades primitivas, el principio rector que articula el núcleo institucional de las sociedades está basado en las relaciones de sexo y parentesco. En las sociedades tradicionales y en el capitalismo de organización, la articulación de la vida social queda en manos del estado y del estado benefactor-intervencionista, respectivamente. Mientras que en las sociedades de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se puede especular que el principio organizativo que estructura el orden social se funda en la educación y en los avances tecnológicos.

Otro cambio analítico enlazado estrechamente a los mencionados en los párrafos anteriores es la alternativa que Habermas propone ante el teorema del cambio social estructural, expuesto en textos clásicos del marxismo y reivindicado por sus intérpretes deterministas, muchas veces en clave tecnologista. En dicho modelo, resultan fundamentales los conceptos que se incorporan y que provienen de teorías genéticas de conocimiento y la moral.

De esos sistemas teóricos Habermas toma las nociones de lógica evolutiva, (que implica la sucesión de varios momentos estructurales) y mecanismo de aprendizaje (individual y social), las cuales operan como sustrato categorial de una teoría del cambio social, que neutraliza el holismo propio del cambio social estructural marxiano. Los mecanismos de aprendizaje se conciben como estrechamente relacionados con la producción y expansión de conocimientos de índole práctica y teórica, creados por los individuos o por los grupos sociales. Asimismo, permiten explicar el proceso de cambio social y la transformación de las instituciones sociales y las fuerzas productivas, sin tener que apelar a una comprensión supraindividual de los mismos.

De esta manera, Habermas desplaza la lucha de clases en favor de una comprensión del cambio social, en la cual, los conocimientos teórico-técnicos y ético-políticos operan como reservas que permiten dar cuenta –o resolver– los problemas sistémicos. Estos saberes disponibles, pasan a ser saberes implementados, en la condición de insumos fundamentales para resolver los problemas del sistema social, en apariencia irresolubles, desde el acopio de conocimiento y las instituciones vigentes en la formación social.

La generalización e institucionalización de los saberes en el marco de un orden social dado responden a la lógica de interacción lingüística, la cual articula la relación individuo-sociedad, el aprendizaje de los individuos y las sociedades y el nexo entre la dimensión ontogenética y la filogenética. De esta manera, se abandona la concepción del cambio social como estructurado por fuerzas objetivas, que sobrevuelan la actividad concreta de los individuos.

Otra forma de analizar el nexo del Habermas con la tradición que abreva en Marx es considerando su pertenencia a la corriente denominada marxismo occidental, en cuyo caso, su pertenencia a la tradición marxista en general y del neo-marxismo en particular, se reafirma, pues en sus teorizaciones mantiene la actitud crítica frente al régimen social capitalista, la preocupación acerca de los mecanismos acerca del cambio social y la visión de la historia como ligada al progreso.

De cualquier manera, al igual que otros integrantes del neomarxismo, adopta una postura heterodoxa, pues: a) orienta sus investigaciones sobre temáticas de orden epistemológico en lugar de las cuestiones propias de la economía política y b) incorpora a sus desarrollos teóricos neomarxianos, conceptos de la filosofía y la ciencia «burguesas».

Asimismo, la discusión y reconstrucción del marxismo puede examinarse en varios niveles. Por un lado, se plantea en el plano epistemológico, adoptando la forma de un bosquejo crítico y diacrónico de la gnoseología moderna. Sometida sustitución paulatina de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia. Transformación que culmina en la preponderancia (sobre todo a nivel de los partidos comunistas) de una autointerpretación del marxismo (como una cosmovisión materialista y legaliforme). Enfoque erigido en gran medida, en consonancia con el modelo nomológico de ciencia.

En su interpretación y reconstrucción de ese decurso filosófico e histórico, se distinguen fases de reflexión, marcadas por diferentes giros metateóricos:

a) **Crítico-histórico-dialéctico**: se plasma en las reflexiones de Hegel en las que se problematizan los presupuestos trascendentales y ahistóricos de la filosofía teórica y práctica kantiana. Da lugar al reconocimiento de la historicidad de las teorías y las instituciones sociales.

b.1) **Crítico-materialista**: se encarna en la filosofía de Feuerbach, que constituye un análisis sustentado en el modelo de la crítica a la religión (basado en la inversión de la relación sujeto-objeto) y se orienta a impugnar los postulados del metafísico idealismo objetivo.

c) **Crítico materialista-dialéctico**: se encarna en Marx e instituye un viraje que se endereza a rebatir tanto a la ontología (invertida) del idealismo hegeliano como a la gnoseología del materialismo (contemplativa, realista y ahistórica) feuerbachiano.

d) **Crítico materialista, lingüístico e intersubjetivo**: tematiza las bases del materialismo histórico en sus interpretaciones economicistas, basándose en postulados pragmático-comunicativos.

La emergencia del giro lingüístico comunicativo en su filosofía, Habermas sitúa en la última fase de la reconstrucción histórica y conceptual de la teoría del conocimiento moderna, a su propuesta sobre el materialismo histórico, como corolario de la evolución del pensamiento metateórico moderno.

En el plano epistemológico-metodológico, la adopción del enfoque lingüístico-comunicativo tiene consecuencias positivas, pues redundando en la incorporación al esquema de análisis sociohistórico, de una lógica explicativa de la interacción. Dimensión minusvalorada en el materialismo histórico, lo cual posibilita una comprensión más acabada de la transformación de las instituciones sociales y del conocimiento. No obstante, este movimiento teórico no implica un retroceso al idealismo, pues Habermas mantiene como componente estructural, la relación entre el hombre y la naturaleza externa, articulada por la acción instrumental pero complementada por la acción comunicativa en el plano de la interacción social.

La acción comunicativa también resulta de gran utilidad en la doble condición de herramienta analítica y plataforma teórica. En este último sentido, permite dotar a la teoría crítica de la sociedad de nuevos fundamentos normativos, en reemplazo de la categoría «lucha de clases». Cambio que responde, a nivel conceptual, a las transformaciones objetivas operadas en las sociedades desarrolladas, cuyas configuraciones sociopolíticas ya no responden a la lógica del mercado libre, sino a las regulaciones del estado intervencionista sobre el orden social. Contexto en el cual parece haberse impuesto la sublimación de la lucha de clases. Por estas razones, se puede afirmar que Habermas realiza una adecuación teórica necesaria, pues toma en cuenta las transformaciones económicas, políticas y culturales experimentadas por el mundo occidental, en el período que va desde el capitalismo victoriano al vigente en la segunda mitad del siglo XX.

A la apropiación y resemantización de principales categorías marxianas, Habermas le agrega la incorporación añade otras, provenientes de diversas teorías contemporáneas, con el fin de enriquecer, completar y adecuar su versión del materialismo histórico a la realidad de las sociedades posteriores a la segunda guerra.

Ahora bien, en la teoría de la evolución social habermasiana se revelan algunos flancos débiles. La postulación de una lógica evolutiva (que en última instancia parece tener un carácter necesario, que no da lugar a regresiones radicales) hace imposible, que se puedan estipular las condiciones por las cuales las experiencias sociohistóricas falsan el esquema lógico-evolutivo, en condición de instancias refutadoras. Esto implica que, si alguna situación histórica rebate la teoría socioevolutiva, se la reduce a la condición de una regresión moral momentánea operada dentro de los márgenes de un estadio evolutivo y no como un salto o retroceso a estadios anteriores. Por tanto, la teoría se convierte en una teoría infalsable, con lo cual se plantean dudas acerca de su cientificidad.

Este tipo de situaciones se presenta ante casos como el genocidio de los pueblos originarios en América a manos de los conquistadores españoles, el perpetrado por los nacionalsocialistas por «razones raciales» o el de genocidio de clase ejecutado por el estalinismo, estos últimos acaecidos en la «civilizada» Europa de la primera mitad del siglo XX. La política fáctica seguida por los conquistadores españoles en América en las primeras décadas del siglo XVI implicó el virtual exterminio de las poblaciones autóctonas, consideradas como inferiores. Un prejuicio en flagrante contradicción con el avance moral sugerido por el cristianismo católico y sus premisas de igualdad ante Dios. Mientras que los nazis y soviéticos bosquejaron políticas de aniquilación de grandes masas de seres humanos, a pesar de los avances universalistas morales y políticos (derechos del hombre y del ciudadano) alcanzados por Ilustración secular.

Otro aspecto problemático se relaciona con la elección y apropiación de las teorías psicogenéticas y moral-evolutivas, pues si bien, esa estrategia resulta conveniente y funcional a los objetivos teóricos y políticos de Habermas, se puede argumentar que, aunque esas teorías hayan ensamblado razonablemente en el modelo socioevolutivo habermasiano, esto no es un indicador suficiente de su validez epistemológica.

Asimismo, el aparato categorial tomado de Piaget y Kohlberg le permite a Habermas emancipar a su teoría socioevolutiva de los supuestos metafísicos provenientes de la tradición histórico-filosófica. Al mismo tiempo lo faculta, indirectamente, para refrendar y avalar las democracias basadas en principios universalistas, vigentes en las sociedades del capitalismo desarrollado. Regímenes sociopolíticos que, desde la óptica habermasiana, pueden ser explicados como el fruto de la evolución social, proceso filogenético que se presenta como análogo al desarrollo ontogenético de la inteligencia y la moral individual. Asimismo, dicha interpretación, no toma en cuenta el carácter contingente de los derroteros históricos bajo los cuales, las democracias liberales capitalistas del Atlántico Norte alcanzaron su apogeo. Procesos que están atravesados por las experiencias del colonialismo, la esclavitud y el imperialismo, componentes que la teoría de Habermas no toma en cuenta y que evidencia un cierto etnocentrismo-eurocéntrico

Por su parte, en el plano de discusión metahistórico se plantea el problema de la historia humana concebida en clave unitaria y vinculada al concepto ilustrado de progreso. Cuestión que se plantea a partir de la adopción –por parte de Habermas– de una concepción de evolución social bidimensional (que responde

a lógicas de desarrollo irreductibles entre sí) y que se articula sobre una noción de progreso, asentada en presupuestos seculares, herencia de la modernidad. Este presupuesto opera en la comprensión de la «Historia» como signada por el paso de la heteronomía a la autonomía o, dicho en otros términos, por el pasaje desde sociedades basadas en tradiciones religiosas y normas y valores no tematizados, a sistemas sociales estructurados por instituciones secularizadas y por una racionalidad discursiva y crítica.

Consideremos el siguiente argumento: en la interpretación de la evolución sociohistórica que hace Habermas se proyecta a un plano universal, un fenómeno particular y provinciano: la secularización o laicización paulatina de Occidente. Ahora bien, esa extrapolación resulta problemática, pues la evolución social entendida en esos términos es rebatida por la experiencia sociohistórica. No se confirma en muchas sociedades contemporáneas, sobre todo en las que rige la cultura musulmana, en las que se pone de manifiesto una notable resistencia a la disolución de las estructuras normativo-religiosas. Esto plantea la inviabilidad de la estrategia de generalizar la racionalización laica –hasta cierto punto predominante en Occidente– a otras culturas.

También se puede problematizar el manejo conceptual de la noción de progreso, que en Marx y Habermas aparece vinculado con el «avance» en las dimensiones del trabajo (y la dominación de la naturaleza externa) y la interacción (y el desarrollo y la universalización de la autonomía) aunque bajo lógicas evolutivas diferentes. En ambas teorías, la interpretación del progreso modela una perspectiva selectiva que privilegia ciertos principios axiológicos, que aparecen absolutizados frente a otros criterios posibles del desarrollo social e histórico que, a su vez, son minusvalorados: la relación armónica con la naturaleza, la facultad de adaptarse al medio geográfico y la capacidad de mantener la vida comunitaria sin caer en la anomia. Además, en esos los sistemas teóricos herederos de la Ilustración, no se da cuenta de temas vitales como destrucción del ecosistema, la crisis de las identidades culturales y la pérdida de sentido existencial de la vida.

Respecto de la conexión y el compromiso (tácito) del materialismo histórico reconstruido con el eurocentrismo y la teleología, dicho vínculo se manifiesta en una lectura del decurso histórico, realizada en clave finalista y que se articula a partir de valores típicos de la cultura europea ilustrada: autonomía, progreso y desarrollo. Conceptos a los que se considera situados en la cima de una escala jerárquica socioevolutiva o como la base de un modelo contrafáctico. En ambos

casos, sustentan la evaluación de los sistemas de creencias y las tradiciones de las sociedades excéntricas, como menos desarrollados o en vías de alcanzar el nivel de las sociedades avanzadas.

En este sentido, Habermas pondera al proceso sociohistórico de un modo, en general, similar a como lo hacen Hegel, Comte, Morgan, Spencer y el «viejo Marx», autores cuyas perspectivas metahistóricas (más allá de las importantes diferencias que los separan) giran sobre presupuestos económicos, políticos y culturales, que hacen ver al resto de las sociedades del mundo como atrasadas o retrasadas respecto del nivel alcanzado por la Europa noroccidental.

También se puede señalar que teoría socioevolutiva de Habermas acepta – implícitamente– la noción de una lógica de desarrollo unívoca, la cual presupone las nociones de historia mundial y proceso de evolución social universal. Con lo que se incluye a todas las sociedades del orbe de todas las épocas. Una premisa que se vuelve insostenible si se toma en cuenta, que sólo a partir de la conquista de Indoamérica, se puede hablar de la existencia de un sistema-mundo y de un decurso histórico singular, montado sobre la subsunción de las civilizaciones no occidentales y sus procesos históricos particulares. Fenómeno generado por el despliegue colonial –y posteriormente imperial– de las potencias europeas. Entonces, es recién a partir del hito sociohistórico y cultural que marca la emergencia del capitalismo: la ocupación y colonización de la América precolombina, que se inicia una fase de la historia de la humanidad rubricada por la interconexión planetaria (del comercio y las relaciones políticas y militares).

Otro argumento para tener en cuenta se relaciona con el hecho de que los procesos de transformación social acaecidos en los países excéntricos no pueden atribuirse simplemente a la materialización de una lógica de la racionalización social. Pues esto implica ignorar el peso de factores contingentes como las conquistas por vía bélica, las expoliaciones e imposiciones (económicas, políticas y culturales) que provocaron y provocan la destrucción y transformación forzada de múltiples formas de vida y su incorporación a las orbitas de las potencias mundiales, a lo largo y lo ancho del mundo.

A modo de síntesis final, se puede afirmar que el materialismo histórico reconstruido guarda poca similitud con el materialismo histórico determinista y economicista, no obstante que ambos enfoques constituyen teorías de la evolución social. Las diversas modificaciones que Habermas realiza en su sistema conceptual, sumadas al abandono de los ideales revolucionarios orientados a la emancipación

de las relaciones sociales capitalistas, dan lugar a una teoría crítica reformista, permeable a los aportes de sistemas teóricos excluidas de la tradición marxista, como el pragmatismo norteamericano y el funcionalismo sistémico.

También supone otros desplazamientos teóricos respecto de la concepción marxiana científicista de la sociedad y la historia:

a) Plantea en un modelo de sociedad en el cual prima la interacción sobre el trabajo, invirtiendo el postulado que consideraba a la producción material como decisiva en la caracterización del ser humano y en la explicación de la evolución social. Transformación analítica que está vinculada con la premisa de que la comunicación lingüística es más fundamental que el trabajo, tanto a nivel de la antropogénesis como en el plano de la lógica social.

b) Abandona el concepto «lucha de clases» como motor del cambio social y lo reemplaza por una concepción en la que son fundamentales los mecanismos de aprendizaje, que operan tanto en los planos individual y social. Modificación analítica que implica el reconocimiento del papel que juegan los conocimientos (aportados por los individuos) en la resolución de problemas socio-sistémicos. Dando origen a una teoría que trasciende y supera a las explicaciones basadas en una lógica del cambio de carácter estructural.

Con la renuncia a seguir utilizando a la categoría «lucha de clases» como presupuesto analítico, también se modifican las soluciones posibles frente a las patologías modernas, las cuales pasan a depender de la recuperación del vigor de la interacción comunicativa y la repolitización de la opinión pública, que se recortan sobre un contexto de conflicto de clase sublimados. En este sentido, se puede argumentar que Habermas demuestra poca receptividad frente a las problemáticas sociales y políticas por las que atraviesan las sociedades del Tercer mundo, víctimas de la explotación económica y de una desigualdad social, que están muy lejos de desaparecer. Fenómenos que requieren de una democratización económica y social, paralela al fortalecimiento de la democracia política.

b.1) Reemplaza las contradicciones económicas, típicas del capitalismo de mercado, por contradicciones propias de sociedades contemporáneas desarrolladas (y articuladas por estados intervencionistas) que se derivan de la creciente intromisión de los medios deslingüistizados (dinero y poder) en la interacción social y la destrucción del entramado normativo, o sea, el avance de las lógicas de los sistemas funcionales sobre el subsistema cultural. Fenómeno que posteriormente denomina, colonización del mundo de la vida. Dicha tensión estructural sustenta

una teoría de las patologías de las sociedades de nuestro tiempo, aquejadas por la ruptura del entramado social.

d) Reivindica valores antes rechazados por el marxismo, debido a su compromiso con la ideología burguesa: las libertades y los derechos subjetivos, sustento de la democracia liberal, siempre bajo sospecha para la tradición marxista más ortodoxa. Además, descarta la opción de una dictadura del proletariado.

e) Representa una apuesta por una racionalidad multidimensional (comunicativa, instrumental y estratégica) opción teórica, que le permite trascender las concepciones limitadas y unilaterales del marxismo determinista, el positivismo, el falsacionismo y la hermenéutica. Esto, además permite explicar las lógicas operantes en las distintas dimensiones de la sociedad y mantener el espíritu crítico frente a la misma, sin caer en el pesimismo cultural.

f) Implica una lectura sincrética sobre la sociedad y su desarrollo, gracias a la combinación de los enfoques de la teoría sistémica y la teoría fenomenológica. Logrando vincular dos lógicas sociales que hasta entonces eran consideradas como mutuamente excluyentes en el campo de la disciplina sociológica. Mientras una explica el funcionamiento de los subsistemas sociales (económico y político-administrativo) a cargo de la resolución de los problemas vinculados a la seguridad social, defensa, salud, provisión de alimentos, estabilidad laboral y económica, transporte y vivienda, en base a mecanismos instrumentales y estratégicos. La lógica del mundo de la vida procura elucidar el aspecto de la configuración social que se basa en la interacción mediada por las normas y el lenguaje, en base a una racionalidad dialógica.

Los desplazamientos conceptuales que operan en la teoría socioevolutiva de Habermas, se enlazan con los cambios operados en la tradición que se inicia con Marx, desde la crítica de la economía política a una perspectiva basada en la teoría de la comunicación, cuyo contexto es un mundo articulado cada vez más por criterios sistémicos y de contradicciones económicas sublimadas.

Asimismo, mientras el materialismo histórico tradicional operaba como una teoría revolucionaria que tenía al proletariado como el sujeto de la historia, en la reconstrucción bosquejada por Habermas se renuncia al concepto de emancipación social en términos clasistas y se lo vincula a objetivos reformistas. Su crítica se efectúa contra las relaciones sociales atrofiadas por la racionalidad instrumental y sus consecuencias alienantes, pero ya no contra las estructuras de propiedad de un sistema económico en particular: el capitalismo. Ese giro reformista se va radi-

calizando en la obra habermasiana, sobre todo en la etapa posterior a la *Reconstrucción del materialismo histórico*, lo que da pie para pensar a Habermas cómo un filósofo social que se mantiene fiel al espíritu del marxismo más que a su letra canónica.

La propuesta habermasiana carece del enfático carácter revolucionario propio de la teoría crítica decimonónica y en todo caso puede considerarse una teoría de la evolución social, que inspira procesos de radicalización democrática. Aunque, tal vez por el condicionamiento de su contexto de producción, no proporciona respuestas consistentes a fenómenos sociales como, la emergencia del neoliberalismo, en Europa y América Latina de los años 80 y 90, el posterior resurgimiento de los populismos acaecido en algunos países de Sudamérica y la reaparición de los integristas religiosos, en diversas partes del planeta. Fenómenos que revelan la necesidad de su revisión a la luz de los datos históricos y empíricos más recientes.

También las bases teórico-comunicativas que propone tienen una validez relativa dado que, aunque pueden servir como el fundamento de un modelo contrafáctico (la situación ideal de habla), sólo tiene correlato empírico en la praxis de pequeños grupos sociales ilustrados.

La propuesta de reconstrucción del materialismo histórico constituye una combinación de filosofía crítica y positiva, cuyos análisis crítico-negativos acerca del conocimiento y la sociedad son complementadas, por un momento positivo, el de una por una construcción teórica que le permite refrendar valores ilustrados, que se enlazan con la idea de progreso. Aspecto que en que se asemeja a la teoría materialista de la historia.

Aunque el marxismo (más ligado a las lecturas tradicionales) y la teoría reconstruida de Habermas pueden ser calificados como herederos radicalizados del racionalismo iluminista, sus diferencias también se plasman en el hecho de que, mientras el materialismo histórico responde a la influencia de la filosofía de la conciencia, en tanto que Habermas pugna por liberarse de monologismo y el subjetivismo modernos para reemplazarlos por una perspectiva intersubjetiva y dialógica. Además, a diferencia de Marx, la teoría habermasiana alimenta la idea de que valores burgueses, como la democracia y los derechos humanos, no pueden simplemente reducirse a manifestaciones ideológicas del modo de producción capitalista. Dado que, más allá de que estén de algún modo conectados con la estructura clasista de esa organización social, responden a un proceso de aprendizaje de naturaleza colectiva, propio de la evolución social de la razón práctica humana.

Asimismo, Habermas, a pesar de su proximidad con el humanismo del marxismo occidental, descarta –en sus elaboraciones sistemáticas– los elementos románticos presentes en Marx (las nociones de fetichismo y totalidad).

Por su parte, en el plano político, se plasma –tal vez– la ruptura más significativa, la del abandono del marxismo como teoría de la revolución social, una lectura dominante en la tradición marxista, desde Marx y Engels a Lenin y Stalin, a la que reemplaza por una interpretación del materialismo histórico como una teoría de la evolución social.

De cualquier manera, aunque la revisión de los supuestos del marxismo reconstruido de Habermas presenta diversos flancos discutibles y polémicos, no deja de configurar un valeroso y sistemático esfuerzo por defender una concepción racional de la organización social basada en valores universales ilustrados. También constituye: i) una alternativa frente las teorías que postulan la inconmensurabilidad de los marcos conceptuales y el relativismo cultural, ii) brinda una plataforma epistémica (falible pero perfectible) para un modelo de orden político democrático, útil para contrarrestar los modelos tecnocráticos que responden a aquellos basados en una racionalidad sistémica; iii) reemplaza el esquema concienialista sujeto-objeto (insostenible epistemológicamente) por uno sustentado en la interacción lingüística, que legitima teóricamente la posibilidad de fundar normas e instituciones políticas a partir de una racionalidad discursiva y; iv) articula la relación entre el conocimiento y la praxis según el eje teoría-praxis, trascendiendo de ese modo, la concepción instrumentalista teoría-técnica vigente en las teorías empírico-analíticas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor (1973) "Sobre la lógica de las ciencias sociales", Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, et, al, *La disputa de positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (1987) *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires.
- ANDERSON, Perry (2007) *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México.
- (2015) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid
- ARON, Raymond (2010) *Marx y los marxismos*, Siglo XXI, Madrid.
- BERSTEIN, Serge (2013) *Los regímenes políticos del siglo XX. Una historia comparada del mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona.
- BERNSTEIN, Richard (1994) "Introducción", *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- BOLADERAS, Margarita (1996) *Comunicación, ética y política*, Tecnos, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (1991) *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona.
- BUBNER, Rudiger (1991) *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid.
- BUNGE, Mario (1980) *Epistemología. Curso de actualización*, Seix y Barral, Barcelona.
- BURELA, Marcelo G (2013) *Habermas. Una introducción*, Quadrata-Biblioteca Nacional
- CHILDE, Vere Gordon (1971) *Evolución social*, Universidad Autónoma de México, México.
- COLETTI, Lucio (2012) "Prefacio a la edición italiana", Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza de Marx*, Siglo XXI, México.
- CORTINA, Adela (1996) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid.
- DERRIDA, Jacques (1971) *Posiciones, Pre-textos*, Valencia.
- DUSSEL, Enrique (2001) "Europa, modernidad y eurocentrismo", *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- ENGELS, Friedrich (1987) *Dialéctica de la Naturaleza*, Cartago, Buenos Aires.
- (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)*, Progreso, Moscú. www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/index.htm

- (2014) "Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemán", *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos*, Godot, Avellaneda, Buenos Aires.
- GADAMER, Hans Georg (1996) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
- GIDDENS, Anthony (1994) "¿Razón sin revolución? La *theorie des kommunikativen handelns* de Habermas"; Giddens, Habermas, et al, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- GODELIER, Maurice (1966) "La noción de «modo de producción asiático» y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades", Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Eudecor, Córdoba.
- GORDON, Scott (1995) *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, Ariel, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1986) *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- (1990) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- (1991) *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid.
- (1994a) "Ciencia y técnica como ideología", *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- (1994b) "Conocimiento e interés", *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- (1994c) "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena", *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- (1994d) *Ensayos políticos*, Península, Barcelona.
- (1994e) *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid.
- (1994f) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- (1997) *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid.
- (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- (1999a) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.
- (1999b) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid.
- (1999c) *Teoría de la acción comunicativa (T I)*, Taurus, Madrid.
- (1999d) *Teoría de la acción comunicativa (T II)*, Taurus, Madrid.
- (2000a) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.

- (2000b) "Arnold Gehlen. El desmoronamiento de las instituciones (1956)", *Perfiles histórico-filosóficos*, Taurus, Madrid.
- (2000c) *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Buenos Aires.
- (2000d) "Martin Heidegger. Con motivo de la publicación del curso de 1935. (1959)", *Perfiles histórico-filosóficos*, Taurus, Madrid.
- (2000e) "La grandeza de un influjo" (1959)", *Perfiles histórico-filosóficos*, Taurus, Madrid.
- (2001) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- (2007) *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid.
- (2008) "Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas", *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.
- (2009) *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John (1998) *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- HARRIS, Marvin (2012) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México.
- HARTNACK, Justus (1997) *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- (1998) *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1999) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia política*, Edhasa, Barcelona.
- HEIDEGGER, Martin (1990) *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (1999) "La pregunta fundamental de la metafísica", *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- (2009) *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*, Tecnos, Madrid.
- HELLER, Ágnes (1984) "Habermas y el marxismo", *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Península, Barcelona.
- (2005) *Teoría de la historia*, Fontanamara, Barcelona.

- HEMPEL, Carl G. (2005) *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona.
- HENRY, Michel (2011) *Marx. Una filosofía de la realidad* (Vol. I), La Cebra, Avellaneda, Buenos Aires.
- HÖFFE, Otfried (1986) *Inmanuel Kant*, Herder, Barcelona.
- HOLLIS, Martin (1998) *Filosofía de las ciencias sociales*, Ariel, Barcelona.
- HONNETH, Axel (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Madrid.
- HORKHEIMER, Max (1998) "Teoría tradicional y teoría crítica", *Teoría crítica*, Amorrortu, Avellaneda, Argentina.
- (2007) *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, Buenos Aires.
- JAY, Martin (1986) *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)*, Taurus, Madrid.
- KANT, Emmanuel (1994a) "Comienzo presunto de la historia humana (1786)", *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- (1994b) "Idea de la historia universal en sentido cosmopolita (1784)", *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- (1994c) "¿Qué es la ilustración? (1784)", *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- (1997) *Crítica de la razón pura*, Santillana, Bogotá.
- KAUTSKY, Karl (1969) *Las tres obras del marxismo. La obra histórica de Marx*, file:///D:/backup/ Mis%20documentos/ LIBLOSyArticulosONLILNE/ Kautsky (1907)LasTresFuentesDelMarxismo. pdf
- KOHLBERG, Lawrence (2009) *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*, Prometeo, Buenos Aires.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1985a) *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*, Alianza, Madrid.
- (1985b) *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. II. La edad de oro*, Alianza, Madrid.
- (1985c) *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, Alianza, Madrid.
- LAQUEUR, Walter (1994) *La Europa de nuestro tiempo. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de los 90*, VERLAP, Buenos Aires.
- LENIN, Vladimir Ilich (1974) *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*, Progreso, Moscú.

- (1974) *Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones Estudio, Buenos Aires.
- LÉVI STRAUSS, Claude (2000) *Raza y Cultura*, Cátedra, Madrid.
- LORENZEN, Alfred (2001) *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción*, Amorrortu, Buenos Aires.
- LÖWITH, Karl (2012) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires.
- LUKÁCS, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México.
- LUHMANN, Niklas (1995) "La *autopoiesis* de los sistemas sociales", Zona abierta 70/71, Madrid.
- (2007) *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México.
- LUHMANN, Niklas; DE GIORGI, Raffaele (1998) *Teoría de la sociedad*, Universidad Iberoamericana/Triana, México.
- MANSILLA, H. C. F (1970) *Introducción a la Teoría crítica de la sociedad*, Seix Barral, Barcelona.
- MARCUSE, Herbert (1968) *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, Mortiz, México.
- (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad Industrial avanzada*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1999) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la filosofía social*, Alianza, Madrid.
- MARX, Karl (1966a) "De Marx al director del Otiechestviennie Zapiski", Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.
- (1966b) "Futuros resultados de la dominación británica en la India", Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.
- (1966c) "La dominación británica en la India", Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.
- (1966d) "Marx a Vera Zasulich. De los esbozos preliminares a esta carta", Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.
- (1974) *El dieciocho brumario de Luis Napoleón*, Grijalbo, México.

- (1985) "Tesis sobre Feuerbach", Marx-Engels, *La ideología alemana*, Pueblo Unidos-Cartago, Buenos Aires.
- (1994) "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", *La cuestión judía y otros ensayos*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1997a) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, (T II) Siglo XXI, México.
- (1997b) "Epílogo a la segunda edición del Capital", *Introducción a la Crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México.
- (1997c) *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI.
- (1997d) *Manuscritos economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1997e) "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", *Introducción a la crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México.
- (1997f) "Prólogo a la primera edición de El Capital", *Introducción a la Crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México.
- (1999) *El Capital* (Tomo I), Fondo de Cultura Económica, México.
- (2000) *Las luchas de clases en Francia, de 1848 a 1850*, Siglo Veintidós, Buenos Aires.
- (2005) *La cuestión judía*, Nuestra América, Buenos Aires.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1973) *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires.
- (1985) *La ideología alemana*, Pueblo Unidos-Cartago, Buenos Aires.
- (2003) *El Manifiesto comunista*, Tesis 11 Grupo Editor, Buenos Aires.
- MCCARTHY, Thomas (1992) *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- (1995) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- MICHEL, María Rosa (2009) "Introducción preliminar", Kohlberg, Lawrence (2009) *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*, Prometeo, Buenos Aires.
- MORGAN, Lewis Henry (1970) *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998) *Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida*, Alción, Córdoba, Argentina.
- NISBET, Robert (1996) *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona
- (1986) "La idea de progreso", Revista Libertas: 5 (Octubre 1986) Instituto Universitario ESEADE. www.Eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45_2_Nisbet.pdf.

- PARSONS, Talcott (1983) *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, Trillas, México.
- PIAGET, Jean (1975) *Introducción a la epistemología genética 3. El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*, Paidós, Buenos Aires.
- (1983) *Psicología y Epistemología*, Emecé, Buenos Aires.
- (1995) *Seis estudios de psicología*, Labor, Colombia.
- PIAGET, Jean; García, Rolando (2008) *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI, México.
- PINTO, Julio (2003) *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*, Proyecto Editorial, Buenos Aires.
- PLEKHANOV, Georgii Valentinovich (1937) *La concepción materialista de la historia*, Talleres Gráficos Argentinos Rosso, Buenos Aires.
- POPPER, Karl (1962) *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- (1973a) "La lógica de las ciencias sociales", Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, et, al, *La disputa de positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, México.
- (1973b) *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid.
- (1992a) *Conocimiento objetivo, Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid.-
- (1992b) *La sociedad abierta y sus enemigos (T II)*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.
- RAULET, Gérard (2009) *LA filosofía alemana después de 1945*, Guarda, Valencia.
- RAPOPORT, Mario (2014) *Bolchevique de salón. Vida de Félix Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Debate, Avellaneda, Buenos Aires.
- SACRISTÁN, Manuel (1984) "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", *Revista Dialéctica*, Año VII-Nº 14-15, Diciembre 1983-Marzo 1984, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- SÁNCHEZ CARBALLIDO, Juan (2008) "La crítica conservadora de la civilización técnica en Arnold Gehlen", institucional. us. es /revistas /argumentos /12/02 sanchez_ carballido.
- SCHMIDT, Alfred (2012) *El concepto de naturaleza de Marx*, Siglo XXI, México.
- SCHULZE, Hagen (2011) *Breve historia de Alemania*, Alianza, Madrid.
- SCHÜTZ, Alfred (2003) *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- STALIN, Josef: *Materialismo histórico y Materialismo Dialéctico*,
[http/ www.eroj.org/biblio/stalin/diamat/MaterDialectHistor.html](http://www.eroj.org/biblio/stalin/diamat/MaterDialectHistor.html)

- TARCUS, Horacio (2000) "¿Es el marxismo una filosofía de la historia?", *Realidad Económica* n° 174, agosto-setiembre, Buenos Aires.
- UREÑA, Enrique (1998) *La teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2008) "Ernst Jünger: tempestades de acero o la entrada en escena de los titanes", *Konvergencias, Literatura*, N°7, Capital Federal, Argentina.
- VELASCO, Juan Carlos (2003) *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid.
- WEBER, Max (1995) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
- (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WELLMER, Albrecht (2013) "Crítica radical de la modernidad versus Teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica", *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- WHITE, Leslie (1964) "La energía frente a la evolución de la cultura", *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Buenos Aires.
- WIGGERSHAUS, Rolf (2010) *La escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- WOLLIN, Richard (2003) *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid.

La Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba cumple 25 años de trabajo ininterrumpido orientado a dotar a sus estudiantes de una sólida formación teórica, metodológica y multidisciplinaria en el campo de las ciencias sociales.

Esta colección Maestría en Ciencias Sociales 25 años presenta un conjunto de tesis destacadas defendidas en los últimos 10 años que aportan al mejor conocimiento de aspectos relevantes de la realidad provincial y nacional. Con su difusión, se pretende ampliar el acceso abierto a las producciones académicas de la carrera y promover su apropiación crítica por distintos públicos interesados.



Universidad
Nacional
de Córdoba