

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía IV
(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)**



**EPISTEMOLOGÍA DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA
COMO DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Antonio González Soriano

Bajo la dirección del doctor

Antonio Miguel López Molina

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-1873-6

**EPISTEMOLOGÍA DE LA
TEORÍA CRÍTICA DE LA
HISTORIA COMO
DESARROLLO DEL
MATERIALISMO
DIALÉCTICO**

**EPISTEMOLOGÍA DE LA
TEORÍA CRÍTICA DE LA
HISTORIA COMO
DESARROLLO DEL
MATERIALISMO DIALÉCTICO**

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ SORIANO

A Inma

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I.....	10
II.....	17
I. TEORÍA CRÍTICA Y DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN	21
<i>Final de la historia</i>	23
<i>Moral y patrimonio</i>	26
<i>El disputado joven Marx</i>	28
<i>Clarificación de la conciencia</i>	31
<i>Invocando legitimación</i>	35
I.1. NATURALEZA HISTÓRICA DE LA ILUSTRACIÓN	37
<i>La episteme de la Modernidad</i>	40
<i>La pérdida de la reflexión</i>	41
<i>La contradicción sistema/mundo de la vida</i>	44
<i>El mapa ideológico de la Ilustración</i>	46
<i>El núcleo escindido de la cultura</i>	51
<i>Identidad y razón instrumental</i>	54
<i>Sentido dialéctico de la teoría crítica</i>	59
I.2. LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD INSTRUMENTAL	69
<i>Tendencias atemporales de la racionalidad</i>	72
<i>La alternativa de una individuación plena</i>	75
<i>La venganza de los poderes míticos</i>	81
<i>Desencantamiento como legitimación</i>	84
I.3. LA PROPUESTA DE TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS	96
<i>La razón es inmanente al interés</i>	99
<i>Autorreflexión como emancipación</i>	103
<i>El halo místico del proceso social</i>	110
<i>Una incesante conmoción de todas las condiciones sociales</i>	112
<i>Unidad pragmática de la razón</i>	116
<i>Restitución del pensamiento ilustrado</i>	120
<i>Potencial crítico de la dialéctica de la Ilustración</i>	122
I.4. RECONSTRUCCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO	125
<i>La sociedad simbólica</i>	127
<i>La práctica social</i>	129
<i>Proceso sin sujeto</i>	132
<i>Déficit de fundamentación revolucionaria</i>	134
I.5. SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA	140
<i>El aprendizaje moral de la especie</i>	143
<i>El factum interno de la Modernidad</i>	147
<i>Cultura, sociedad y personalidad</i>	153
<i>Dialéctica contingente</i>	158
<i>Ideología dominante</i>	160
<i>La comunidad universal de discurso</i>	163
II. EL DESPLIEGUE MATERIALISTA DE LA INTERPRETACIÓN	170
<i>Fundamento hermenéutico de la Teoría Crítica</i>	171
II.1. EL MATERIALISMO HISTÓRICO/DIALÉCTICO COMO CIENCIA	174
<i>La ciencia como metáfora</i>	176
<i>La figura ideológica de la cientificidad</i>	180

	<i>El objeto como pseudoconcepto</i>	184
	<i>Conocimiento y valoración</i>	187
	<i>La síntesis de múltiples determinaciones</i>	189
	<i>La mediación de todo lo históricamente particular</i>	195
	<i>La construcción dialéctica del sentido</i>	200
II.2.	PROYECCIÓN MATERIALISTA DE UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA	206
	<i>Posibilidades inéditas de la Teoría Crítica</i>	209
	<i>Cómo es posible la comprensión</i>	211
	<i>El vínculo entre teoría y praxis</i>	217
	<i>El camino de la objetividad y la intersubjetividad</i>	220
	<i>Posibilitar la autonomía y la autodeterminación</i>	228
	<i>Emancipación como significado histórico</i>	231
	<i>La ciencia de los sistemas culturales</i>	237
II.3.	REFERENCIAS ATEMPORALES DE UNA CONSIDERACIÓN HISTÓRICA DE LA RAZÓN	241
	<i>El "principio de razón" occidental</i>	244
	<i>Mundo de los sueños y mundo intersubjetivo</i>	249
	<i>Tautología de la racionalidad occidental</i>	257
	<i>La peculiar sugestión de lo inteligible</i>	260
	<i>La coacción del principio de identidad</i>	264
	<i>Las pulsiones del "mundo de la vida"</i>	268
III.	EL INTERÉS HISTÓRICO POR LA EMANCIPACIÓN COMO NOCIÓN EPISTEMOLÓGICA	270
III.1.	REHABILITACIÓN DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN	271
	<i>El fatalismo histórico de la Revolución</i>	273
	<i>El signo permanente de la Ilustración</i>	277
	<i>Recomponer la legitimación</i>	281
III.2.	VALORES REFLEXIVOS DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD	290
	<i>Sensibilidad de contrailustración</i>	293
	<i>La esencia espiritual de la Modernidad</i>	299
	<i>Liberar la historia encerrada</i>	302
	<i>El mar de los entronques dialécticos</i>	307
	<i>Dialéctica revolucionaria de la Ilustración</i>	313
	<i>Moral y deseo como formaciones históricas</i>	320
	<i>Naturaleza y conciencia socializada</i>	323
III.3.	LA DIMENSIÓN MORAL DE LA SUPREMACÍA DE LA RAZÓN	326
	<i>La función moral y la función lógica</i>	329
	<i>La identificación entre ética y estética</i>	333
	<i>La reducción de lo real a objetos</i>	339
	<i>La libertad, como posibilidad racional</i>	342
	<i>La reflexión irreversible</i>	353
	<i>Condicionamientos del devenir social</i>	358
	<i>Principios regulativos de la contingencia</i>	365
	<i>Mediación entre necesidad y cultura</i>	371
	<i>Inconsciente revolucionario</i>	376
	<i>La materialidad del sufrimiento</i>	379
	<i>La estructura cotidiana del destino de la humanidad</i>	383
IV.	EL INTERÉS HISTÓRICO DE UNA RACIONALIDAD REVOLUCIONARIA	388
IV.1.	LA EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA DE LA RAZÓN Y DE LA LIBERTAD	389
	<i>La prosaica frialdad de la vida</i>	391
	<i>La lucha por el reconocimiento</i>	393
IV.2.	DIALÉCTICA NEGATIVA	403
	<i>La trama implacable de la sociedad antagónica</i>	406
	<i>Apariencia de verdad en el progreso histórico</i>	410
	<i>Posibilidades racionales de autodeterminación</i>	414

	<i>La realidad inimaginable</i>	418
IV.3.	JUSTIFICACIÓN DIALÉCTICA DE UNA RACIONALIDAD REVOLUCIONARIA	426
	<i>Yo autónomo y sociedad emancipada</i>	429
	<i>Pluralidad de posiciones de sujeto</i>	436
	<i>La concepción moral del mundo</i>	442
	<i>La cultura como constatación de la barbarie</i>	452
	<i>La pregunta por el objetivo de la emancipación</i>	458
	<i>"Pero todavía sabemos relatar la historia"</i>	465
IV.4.	AUTODETERMINACIÓN HISTÓRICA DE LAS MASAS POPULARES	471
	<i>Nuevas formas de intervención filosófica</i>	473
	<i>Una individuación plena</i>	477
	<i>Crearse libertad para un nuevo crear</i>	482
	Para (no) concluir	488
	NOTA BIBLIOGRÁFICA	491
	ÍNDICE DE AUTORES	500

La jornada es siempre larga, pero como por fortuna ya está muy adelantada, he aquí que la noche está pronta a caer. La filosofía marxista va a levantarse.

[L. ALTHUSSER, Lenin y la filosofía.]

... se adueñará de todo una petrificación mecanizada guarnecida de algún tipo de convulsivo sentirse importante.

[Max WEBER, La ética protestante y el espíritu del capitalismo]

INTRODUCCIÓN

I.

¿Cabe describir de modo certero el concepto general de **racionalidad**, y, al mismo tiempo, dar cuenta acabada de las características ideológicas del momento presente en nuestra cultura?

Toda legalidad es, racionalidad en un sentido muy preciso. Esto es, obediencia a un mecanismo eminentemente condicional. De este modo se dice que algo es "racional" cuando obedece al sistema legal vigente en una estructura dada. Toda racionalidad -y toda legalidad- es, por tanto, condicional, o lo que es igual, interna a una estructura.¹

El progreso científico es una parte, la más importante, por cierto, de ese proceso de racionalización en el que estamos desde hace milenios y respecto al cual hoy se suele tener una posición extraordinariamente negativa.

...

La creciente racionalización e intelectualización no significa, ... un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podrían conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, en principio, se pueden dominar más bien todas las cosas mediante el cálculo. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. ... Esa dominación la proporcionan el cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal.

¿Pero este proceso de desmagificación continuado a lo largo de milenios en la cultura occidental y este "progreso", al que pertenece la ciencia como una parte y como fuerza impulsora, tienen un sentido que vaya más allá de lo puramente técnico y práctico?²

A diferencia de lo que para muchas conciencias suele parecer, juzgamos como positivo explicitar adecuadamente el compromiso ideológico del pensamiento, desde el mismo momento en que no hay ninguna idea que se refiera a cualquier realidad social que pueda dejar de ser política.

El tema fundamental de nuestro trabajo gira en torno al carácter instrumental-positivista de nuestra cultura, de la ideología dominante contemporánea; ese espíritu que ha convertido en la categoría fundamental de la cultura occidental la figura del *dominio técnico* sobre la Naturaleza y sobre la sociedad. Esto supone que la forma dominante de la racionalidad, se basa en una consideración predominantemente técnica y pragmática de la relación medios-fines, a partir del encuadramiento básico de todo lo existente en las

¹Jacobo MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea. Barcelona, 1984. Págs.84 y ss.

²Max WEBER, M. La ciencia como profesión. Madrid, 1992. Págs. 66-67.

categorías formales de *sujeto y objeto*.

A la insorteable influencia de este espíritu positivista habría que achacar el proceso de degeneración ideológica que ha puesto en entredicho el futuro de la ideología comunista, revolucionaria, en nuestro tiempo, -a través especialmente de la transformación y caída de los principales Estados socialistas-. A la vez, es esta tendencia instrumentalizadora la que proporciona el carácter legitimador principal que la actual ideología dominante extiende sobre la realidad opresiva del capitalismo desarrollado.

Al convertir en objeto de reflexión la racionalidad moderna y su deformación implícita, partimos de considerar a ésta como un producto histórico concreto del estadio final de desarrollo de la sociedad contemporánea. Sin embargo comprobamos también la desconcertante justificación de que goza la conjetura de que los rasgos que constituyen la racionalidad moderna se hallan presentes, como caracteres intrínsecos, en toda la corriente de la razón occidental desde sus orígenes, y, por lo tanto, superan el marco de la determinación histórica de su forma contemporánea. Tener en cuenta este hecho, se torna indispensable a la hora de cimentar una teoría crítica que pretenda poner las bases que permitan levantar un proyecto de racionalidad revolucionaria.

Hasta ahora se ha venido tematizando cómo la forma dominante de la racionalidad contemporánea se constituye en instrumento de sojuzgamiento social, al constituir la base de apoyo de la justificación del orden socioeconómico vigente, (sostenido materialmente en la explotación del hombre por el hombre y en la opresión de las amplias masas de la sociedad). El sistema del capitalismo desarrollado y la ideología a él aneja incrementan su hegemonía desde el empleo sistemático de esta racionalidad, teniendo en cuenta que las alternativas revolucionarias que se les han opuesto en los últimos ciento cincuenta años de historia han sucumbido víctimas de la deformación economicista o positivista del mismo modelo de racionalidad en que buscaron el fundamento tanto de su praxis como de su ideología. Ya en la última etapa, el proceso indujo la disolución de tales alternativas, al quedar identificadas con el horror que la degeneración de los Estados socialistas revolucionarios causó a lo largo de la historia. Estamos en la coyuntura de poder constatar hasta qué punto y de qué manera este devenir histórico-cultural ha afectado la posibilidad misma de dar sentido a un pensamiento social revolucionario.

Afirma Jesús Mosterín en su libro sobre *racionalidad y acción humana* a propósito del concepto de *racionalidad práctica*:

[...] proponemos precisar el concepto de racionalidad práctica del siguiente modo: Diremos que un individuo *x* es racional en su conducta si (1) *x* tiene clara conciencia de sus fines, (2) *x* conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, *x* pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, *x* da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de *x* son compatibles entre sí. [...] El agente racional es consciente de sus metas

últimas y adopta una estrategia práctica conducente a alcanzar esas metas en la mayor medida posible. Precisamente la racionalidad práctica, tal como aquí la entendemos, no es sino eso: un método, una estrategia para maximizar el conocimiento y la consecución de nuestros fines últimos. [...] Pero evidentemente en la aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad. [...] los fines últimos pueden ser explorados y elevados a un plano de conciencia, pero en último término no pueden ser justificados -¿en función de qué lo serían?-, aunque a veces puedan ser explicados por los millones de años de evolución biológica que pesan sobre nosotros y que forman parte de nuestro destino.³

En la versión de *racionalidad práctica* que aquí se nos ofrece llama la atención poderosamente el vivo contraste entre, por un lado, el concepto estrictamente procedimental, rigurosamente acotado según el canon de la función *instrumental* de la razón, y, por otro, la pura indeterminación enigmática que rodea a los fines máximos encargados de prestar sentido fehaciente al sistema de racionalización de la acción. Una consecuencia de la estructura maquinal, (de orientación meramente productivista), de una tan restringida noción de racionalidad, es la amenaza de falta de consistencia racional en el punto clave de la configuración racional del sentido último de la acción.

A la postre, las exigencias de rigor metodológico y actitud positivista que en nombre de la aplicación consecuente de la racionalidad se hacen imponer a la orientación práctica de la vida acaban asimismo imponiendo su coherencia respecto al ámbito (en principio liberado del determinismo) de los *fines últimos* de la existencia. En efecto, si el criterio que constituye a la racionalidad consiste en la *maximización* del éxito apropiador (a través del conocimiento y la consecución efectiva de los objetivos), los fines últimos no pueden ser dejados al arbitrio de la voluntad, so pena de deshacer súbitamente la legitimación que envuelve la descripción procedimental de la razón, vinculada a la *eficacia* que ésta ha de ejercer en el control sobre el entorno absoluto del sujeto. Los *fines últimos* de la acción han de acabar presentando una faz predecible y controlable: de ahí la referencia al destino y al peso insoportable que, sobre nuestros titánicos hombros, el autor descarga en forma de millones de años de ciega Naturaleza.

De este cuadro, más bien siniestro, se concluye que la *racionalidad práctica* es una institución antagónica con cualquier potencia creativa, con todo interés o impulso por la interrupción y subversión revolucionaria del orden establecido, con todo desafío radical a la normatividad y a las instituciones sociales efectivamente existentes. Los *humanes* de Mosterín (el autor emplea esta expresión para referirse a los seres humanos, sin distinción de sexo) están abocados, (por su disposición racional) al positivismo perpetuo; probablemente, por culpa de su no mucha experiencia evolutiva.

³JESÚS MOSTERÍN, Racionalidad y acción humana. Madrid, 1987. Págs. 30 y 31.

¿Quién es entonces el culpable de que la disposición racional de la vida prenuncie una conformación tan unidimensional y unidireccional de la existencia?

Nosotros sospechamos de ese misterioso sr. x a que el autor recurre para exponer con mayor contundencia sus conclusiones. Nuestra sospecha se basa en no olvidar que la racionalidad, (como cualquier otro ámbito o dimensión cultural) reviste, en sí misma, un carácter necesariamente sociohistórico. Si nos referimos genéricamente a ella, habremos de adoptar sistemáticamente la perspectiva donde habita la sociedad determinada históricamente, y no la referencia individual a un x (por más que presupongamos que el tal x es miembro de una sociedad, como no puede ser menos).

En el plexo de la existencia constitutivamente social, creemos poder definir la racionalidad como una estructura permanente de sentido y significado en el uso del lenguaje simbólico, orientada a garantizar y promover las dimensiones de posibilidad de una interacción social sistemática. La indeterminación en cuanto a su composición y caracteres hace de la racionalidad, según este criterio, un cauce de construcción ordenada de sentido y significado que garantiza la proliferación de los mismos, y en la que alcanzan su expresión intersubjetiva las diversas corrientes de intereses, necesidades y fines que los individuos comparten en función de las determinaciones de su existencia histórica.

En el conocimiento científico (materialista) de la historia, pautado por condiciones de interpretación marcada por el ritmo de las necesidades y los intereses objetivos históricamente configurados, hallamos las señales que pueden informarnos sobre tales finalidades, que trascienden las contingencias de la voluntad individual. Así sucede también, aunque no se tome nota de ello, en la imagen de la racionalidad práctica que expone J. Mosterín.

Al entender la racionalidad práctica como estrategia para maximizar el conocimiento y la consecución de los fines últimos de x , se presupone que la plena realización de x (a través de sus fines), radica en la correspondiente consolidación de la eficacia de la autoconciencia de x , del cálculo instrumental y ponderativo de x , de su eficiencia pragmática o realizativa, y de la coherencia en el empleo de su inteligencia. A través de estas exigencias de principio, la imagen que se nos ofrece de la naturaleza de los fines fundamentales de x ya no se halla meramente abandonada a la inercia instrumental de la habilitación de un procedimiento racional. Antes bien, la común disposición del conjunto de dichas exigencias (y la autosuficiencia que se les atribuye en la demarcación del concepto de racionalidad), apuntan a su enlace con la consideración de la *identidad* formal y absoluta de x que, privada de su conexión con los fundamentos históricos de su existencia, se hace depender del afianzamiento de una imagen identitaria a través de la capacidad de acaparamiento de resultados y la seguridad en la obtención del éxito técnico de sus previsiones.

Esto no es sino una explicitación sintética del *motivo ideológico* de la *autoidentidad* artificial y artificiosa (en clave instrumentalmente mecánica), predominante en el estadio del

capitalismo tardío, como proyección deformada del pensamiento moderno sobre la identidad individual. Este atributo está adaptado de modo *racionalmente práctico* (en el sentido mosteriniiano) al *fin* razonablemente inamovible de la productividad, del ofrecimiento de la propia persona en el mercado social como algún género de mercancía y en el acrecentamiento de la capacidad de consumo (aunque se trate de un *consumo* responsable) como única demostración palpable de la eficiencia individualizada del sistema racional de la práctica.

El desenvolvimiento histórico del predominio de la racionalidad objetiva en la civilización occidental y el modo en que ésta ha sido configurada por dicha hegemonía, supone la tensión permanente de las figuras de la *identidad* y el *instrumentalismo* como constante de desarrollo cultural. El camino recorrido desde Platón a Kant, (teniendo en cuenta la determinación de la moralidad como referencia clave), recoge las coordenadas más significativas de este proceso, analizado desde su representación filosófica. La descripción más sugerente que se ha hecho en la Modernidad de la dependencia recíproca que se instala en nuestra cultura entre la *función moral* y la preponderancia ideológica de la *identidad subsistente* se la debemos a Nietzsche: "... así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. ... como si la debilidad misma del débil [...] fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una acción, un mérito. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el "sujeto" indiferente, libre para elegir. El sujeto ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito." [F. NIETZSCHE, La Genealogía de la moral; Madrid, Alianza, 1972; I, #13]. La correlación mencionada entre *identidad* y *moralidad* supone a la vez el soporte último de la tendencia cultural a la *objetualización* de lo real. Bajo la categoría de *objeto* todo lo existente se hace directamente accesible a su contemplación diferenciada y valoración. A su vez, dicha categoría puede reinterpretarse desde la perspectiva de *cosa*, denotando una capacidad activa que parece corresponderse (siguiendo en esto el razonamiento de Nietzsche), con el carácter análogo de la moral helénica; o bien se puede investir con los rasgos de un *producto*, que suponen una denotación pasiva que Nietzsche atribuiría al carácter propio de la moral judeocristiana, hegemónica en el ámbito occidental. Ambos sentidos coexisten en el centro de la figura ideológica del *objeto* y su contraposición parece ser un carácter inherente al predominio histórico de la racionalidad objetiva en Occidente.

Con el desarrollo del capitalismo la consideración de lo real se instrumentaliza o

formaliza bajo el sentido de *mercancía*, como aquello que no posee otra finalidad que ser vendido tras ser producido, pero la legitimidad más profunda que este carácter puede alcanzar sigue residiendo en la fuerza vinculante de la moral, (que, en el contexto occidental, se expresa a través de la apelación continua a una identidad hipostasiada bajo la forma de objeto-producto).

¿En qué claves puede ser explicada la relación entre la filosofía de la identidad y la preeminencia de la racionalidad objetiva desde Grecia a la actualidad? Más allá de las radicales diferencias socioeconómicas entre una época y otra, las afinidades existentes revelan el misterio de una "estructura superideológica" común (no reductible a analogías entre la infraestructura). El hecho de que esta afinidad no resulte manifiesta en nuestra consciencia cultural, puede suponer que sus claves resulten decisivas para mantener al resguardo de las posibilidades reales de su superación, el "círculo de la identidad" que determina la reproducción indefinida de los principios ideológicos opresivos en el desarrollo histórico de la civilización occidental.

Pero desde el momento que admitimos la posibilidad de dicha superestructura, nos vemos en la necesidad de preguntarnos cómo justificarla desde las claves que diferencian una época y otra, penetrando en las auténticas dimensiones ideológicas (o superideológicas) de tales diferencias también más allá de las distancias socioeconómicas entre los momentos históricos. Y tenemos por tanto que comenzar interpelando hermenéuticamente la dimensión histórica sobre el sentido mismo de *lo racional*.

La idea de que este tipo de análisis constituye, no obstante, un desarrollo genuinamente apropiado del materialismo dialéctico/histórico la encontramos formulada en ciertas indicaciones genéricas de Althusser:

Si *eterno* significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino lo omnipresente, lo transhistórico y por tanto inmutable en toda la extensión de la historia, tomo entonces palabra por palabra la expresión de Freud y escribo: la ideología es eterna tal como el inconsciente. Y agrego que este acercamiento me parece justificado teóricamente por el hecho de que la eternidad del inconsciente no carece de relación con la eternidad de la ideología en general.⁴

Sin embargo, probablemente una perspectiva tan general como la que ahí se esboza ha de resultar poco coherente con el *interés emancipatorio* por tratar de hacer patente la *función histórica* de la ideología, en conexión con su contenido objetivo. Esta vertiente, situada en un plano distinto a la reflexión sobre el funcionamiento estructural de la ideología), nos remite a una consideración basada en el *carácter histórico* de la misma, que puede ser a su vez interpretado como respondiendo a unidades de tiempo, o de vigencia, muy amplias: lo que se

⁴L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 123.

podría denominar un carácter parcialmente transhistórico, o *históricamente atemporal*.

II.

En la autosatisfecha "civilización occidental", hallamos una vida en cuyo marco las relaciones humanas, personales, no arrojan ya otro rasgo -en lo que algunos llaman el tránsito consumado de la "comunidad" a la "sociedad"- que el de la impersonalidad y la instrumentalización mutua; en la que el ideal científico de la más aséptica "objetividad" guía modales y situaciones, descarnándolos y estereotipándolos; en la que el aislamiento, la atomización y la indiferencia afectiva son el sustento cotidiano; en la que la sexualidad se identifica generalmente, de manera altamente restrictiva, con la fornicación; en la que el comportamiento diario se presenta básicamente fragmentado, dada nuestra pertenencia a un conjunto de grupos que nos imponen roles a menudo contradictorios, lo que priva a nuestra conducta de la necesaria coherencia; en la que se padece una sensación creciente de estar a merced de fuerzas que poseen y manipulan nuestras vidas; en la que las actitudes se orientan, en fin, en base a una pseudorracionalización cuyo coste anímico resulta incalculable y que se traduce día a día en ese intento de "adaptarse", de "homogeneizarse" al que el individuo se ve constantemente forzado en un mundo que no tolera la diferencia y que como únicos ideales se alimenta ya -bajo la siniestra máscara del "progreso"- el obsesivo afán de poseer y destruir. [JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea]

El objetivo último hacia el que apunta el planteamiento de este trabajo, radica en el esclarecimiento de la posibilidad de una alternativa al tipo general de racionalidad vigente, a partir de unos principios ideológicos revolucionarios. Sólo puede concebirse este objetivo en su plenitud como una realización de todo el colectivo participante de una cultura asentada sobre nuevos fundamentos, y a la que una *teoría crítica* sólo puede contribuir de un modo necesariamente parcial y limitado: tratando de mostrar categorías y conceptos que orienten hacia la superación de la racionalidad e ideología vigentes, pero que estén dispuestos a verse a su vez superados por el desenvolvimiento histórico, -por la práctica real-, del colectivo humano del que la teoría depende y a cuyos intereses sirve.

En la constitución de la así llamada *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno), sobresale, desde nuestro punto de vista, la autorreflexión sobre el papel ideológico de la Ilustración y la Razón en la cultura burguesa de la Modernidad. Así se constituye la perspectiva general de una crítica teórica con sentido revolucionario, que encuentra las claves de la opresión que ejercen indistintamente el sistema capitalista y el que se autodesignó como socialista en los dos últimos tercios del pasado siglo, en la tendencia instrumental, pragmáticamente positivista, del modelo de racionalidad consagrado en la Ilustración. En los años sesenta, la Dialéctica Negativa de Adorno expresa al mismo tiempo la necesidad y la frustración del intento de desarrollar nuevas categorías de reflexión y de interpretación de lo real que oponer a la corriente dominante de la racionalidad moderna, que

invade por igual el campo de la ideología tradicional y el de la ideología crítica. La propia radicalidad de aquel planteamiento nos revela que estamos ante el eslabón final de la misma cadena de pensamiento que parte de la instauración de la Teoría Crítica en los años treinta.

Por su parte, la lucidez del análisis crítico de la racionalidad contemporánea que lleva a cabo Habermas es extensiva a la importancia de su hermenéutica en la reconstrucción de la génesis y evolución de los conceptos filosóficos que están a la base de los principios estructurales de nuestra cultura. Pero el boceto de teoría resultante de las diferentes líneas de la llamada *Teoría Crítica* exige un cuestionamiento de algunos de sus principales puntos de vista, aquéllos que lo convierten en un producto de carácter elevadamente idealista totalmente incapaz de orientar el sentido de ninguna práctica concreta para promover la transformación real de la situación cuya opresión se describe y denuncia. Sólo desde una perspectiva basada en el *materialismo histórico* puede articularse una reflexión crítica capaz de valorar los planteamientos reseñados, desde el criterio de la posibilidad de la práctica revolucionaria y desde la conciencia de la necesaria unidad entre teoría y praxis.

En sus líneas más generales, el trabajo consiste en un replanteamiento riguroso del libro Conocimiento e interés de Habermas (tomándolo genéricamente como punto de partida), persiguiendo ante todo la fundamentación *materialista* de los intereses del conocimiento y explorando qué consecuencias y perspectivas se abren a partir de ahí para la epistemología de la Teoría crítica en particular y del materialismo dialéctico/histórico en general.

Dichas consecuencias y perspectivas podrían resumirse así: 1) Articulación de un desarrollo sistemáticamente *hermenéutico* para el materialismo dialéctico/histórico, que tendría la virtualidad, de 2) completar la crítica francfortiana de la *razón instrumental* con una crítica general de la fundamentación histórica de la racionalidad (recogiendo la estela de los planteamientos críticos más influyentes en el horizonte de la *dialéctica de la Ilustración*: Nietzsche, el Husserl de la Crisis, Heidegger, Foucault ...). Dicha crítica podría conferir 3) una perspectiva materialista al proyecto emancipatorio de una *racionalidad comunicativa* de Habermas, reconciliándolo así con los proyectos utopistas de Adorno y Benjamin (fundamentalmente), e integrándolos en el esbozo más radicalizado de una *racionalidad revolucionaria*. La justificación de la misma supone 4) una elucidación minuciosa de la noción de *interés histórico* de las masas populares por su liberación, y en esa noción encontraríamos tanto las claves más significativas para la epistemología de la Teoría crítica y el materialismo histórico (capaces de sugerir vías para proseguir su desarrollo teórico futuro), como la crítica más consecuente de la visión transcendentalista que del interés emancipatorio ofrece Habermas en su obra Conocimiento e interés, (con lo cual cerraríamos el círculo del planteamiento de esta investigación).

Una descripción algo más detallada de los contenidos de este trabajo supone hacer

referencia a los siguientes elementos integrantes:

1. La profundización en la crítica al carácter instrumental-positivista de nuestra cultura, como rasgo constitutivo de la ideología dominante contemporánea. A la insorteable influencia de este espíritu positivista habría que achacar principalmente el proceso de degeneración de los principios ideológicos que ha puesto en entredicho el futuro de la Teoría crítica y la teoría marxista, revolucionaria, en nuestro tiempo.

2. Al convertir en objeto de reflexión la racionalidad moderna y su deformación implícita, partimos de considerar a ésta como un producto histórico concreto del desarrollo de la sociedad burguesa. Sin embargo queremos hacernos eco de la conjetura de que la forma dominante de la racionalidad moderna se halla prefigurada, de un modo u otro, en toda la corriente histórica de la racionalidad occidental desde sus orígenes. Procuramos tomar en cuenta este hecho al pensar en la justificación de la posibilidad de una Teoría crítica orientada por el objetivo de cimentar una alternativa radical a la *razón* vigente.

3. Desde nuestro punto de vista, es necesario recoger las aportaciones críticas de la filosofía del siglo XX que valoran la historia de la racionalidad objetivadora bajo la idea de una tensión permanente de las figuras de la *identidad* y el *instrumentalismo*, teniendo como elemento mediador entre ambos el concepto de la moralidad como algo *en sí*. En la medida en que profundizamos en este análisis con el bagaje de la Teoría crítica dialéctica percibimos la necesidad de incorporar una dimensión sistemáticamente *hermenéutica* a este cuerpo teórico. Una hermenéutica que, en todo caso, no traicione la orientación esencial materialista e histórica de este esfuerzo crítico comprometido con los intereses populares por la liberación.

4. De los diversos desarrollos (e involuciones) experimentados por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, los que a nuestro entender presentan una más dinámica perspectiva renovadora de los fundamentos epistemológicos de la propia crítica son los de Benjamin (aunque sólo quedaron en esbozo) y los de Adorno (que culminan en la Dialéctica Negativa). En ese material cabe hallar indicaciones para la autorreflexión de la Teoría Crítica de orientación marxista. Creemos que la posibilidad más abierta para integrar creadoramente los diversos sentidos de dicha autorreflexión es el apunte de una *racionalidad revolucionaria*.

5. Por otra parte, la lucidez del análisis crítico de la racionalidad contemporánea que lleva a cabo Habermas es extensiva, en nuestra opinión, a la importancia de su hermenéutica en la reconstrucción de la génesis y evolución de los conceptos filosóficos que están a la base de la cultura moderna. Sin embargo, la consistencia interna de la Teoría Crítica exige, a nuestro modo de ver, una tarea de reapropiación (*reconstrucción* diría Habermas) del andamiaje *categorial*, desarrollado por Habermas en las diferentes fases de su pensamiento dedicado a la teoría de la sociedad. Dicha reapropiación o *reconstrucción* se integra en una perspectiva fundada en el materialismo histórico y dialéctico. Con este intento procuramos reactualizar en clave *revolucionaria* el sugestivo concepto del *interés emancipatorio* del

conocimiento, para ponerlo a la tarea del tejido de una alternativa al opaco dominio de la razón subjetiva instrumental, (en que ha venido a consumarse el legado ideológico de una Ilustración abstracta atrapada en la contradicción fatal de sólo poder hallar legitimidad histórica si se desmiente implacablemente a sí misma).

I. TEORÍA CRÍTICA Y DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

¿Cuál ha sido el sino de la *dialéctica de la Ilustración*? En la época simbólica del actual cambio de milenio, la recuperación de la perspectiva de una Teoría Crítica autónoma requiere un esclarecimiento de las posiciones culturales en las que ha quedado cristalizada la dinámica autocontradictoria de los principios normativos de la Ilustración y los mecanismos excluyentes del sistema de producción/reproducción de la sociedad en que aquélla se funda.

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt surge del incierto maridaje entre la disposición revolucionaria que, en el nivel mismo de la praxis había posibilitado la articulación marxista de un sistema científico de conocimiento histórico, y la rehabilitación de la memoria sobre la razón substantiva o esencial de la realidad humana (*Vernunft*), como valor primordially fraguado por el espíritu de la Modernidad. En el presente, las obsesivas tesis sobre el final de la historia suprimen cualquier atisbo de legitimidad en ambos registros. El lugar histórico/social que pretendían instaurar ha sido ocupado devastadoramente por el imperio del *principio de razón suficiente*, como designio del desarrollo cultural occidental. El predominio absoluto de este género de racionalidad (también identificable como *razón instrumental*) halla en la época contemporánea su legitimación más totalizada a través del desarrollo científico y tecnológico.

El decurso de la Teoría Crítica a lo largo del siglo XX registró con fidelidad el rumbo ideológico anejo a la *dialéctica de la Ilustración*: la forzada impotencia revolucionaria que se desprende de la incapacidad de dar contenido real a las orientaciones de la moralidad humanista más allá de su mero valor de justificación de un orden sociopolítico que se instituye según los primados de la concentración del capital. Pero el aspecto más decisivo para la relevancia futura de la Teoría Crítica estriba en el sentido paradójico de aquella impotencia revolucionaria: la implicación de los motivos de inspiración de la Teoría Crítica con los mismos valores del universalismo moral humanista que constituyen la trama legitimatoria del proceso histórico de modernización y de hegemonización de la razón instrumental. Una suerte de alianza ambigua con el enemigo que aún hoy no conoce las claves de su resolución y que en su día fue propiciada por el embate del fascismo junto con la degeneración del impulso revolucionario de la URSS, en lo político, y el impecable prestigio de la filosofía hegeliana e lo teórico (que la influencia de Lukács y el descubrimiento de los Manuscritos de juventud de Marx contribuyeron decisivamente a reforzar, en el medio de la cultura alemana de vocación crítica y dialéctica).

Final de la historia

Desde hace algo más de un siglo y medio, sólo la ideología comunista ha planteado un proyecto histórico consecuente, radical y materialista, para la transformación del modo de producción capitalista y de toda la historia dominada por la lucha de clases, proponiendo una visión del mundo basada en la determinación de lo individual por lo colectivo, (y que busca su culminación en la generalización de una práctica social basada en la "dialéctica de la entrega"). Sin embargo, en nuestros días parece haberse agostado por completo la alternativa revolucionaria que se expresaba en esta ideología. Un somero análisis ideológico de la evolución sufrida por los Estados de la Unión Soviética y China nos puede hacer ver en último extremo cómo los principios que sustentaban la ideología revolucionaria fueron cediendo ante la tendencia instrumental al mantenimiento del control del sistema.¹ Esta

¹Sobre la base del capitalismo monopolista de Estado allí constituido, en la Unión Soviética fueron sustituidas al final de la década de los 80 las

tendencia se asocia comúnmente a una visión puramente economicista de todo lo que implica el desarrollo de los nuevos Estados, y al predominio de la seguridad de éstos por encima de cualquier otra necesidad, de tal modo que en los regímenes mencionados se convirtió la cuestión del afianzamiento de la dirección que ejerce el Partido (y su poder) en lo prioritario, respecto a lo cual todo otro principio ideológico-práctico, se subordinó o desvalorizó. Pero la tendencia a asegurar por encima de todo la continuidad del establecimiento del sistema, la positivación del orden existente por encima de cualquier otro valor, y más allá de cualquier cuestionamiento del *sentido* del contenido concreto de ese orden, son caracteres que M. Heidegger señala como pertenecientes al imperio del *principio de razón* suficiente, una de las características esenciales de la Modernidad:

Ahora bien, la razón dada sólo consigue hacer estar a los objetos si da una cuenta suficiente y de forma adecuada, para asegurar los objetos. La razón que hay que dar tiene que ser una "ratio sufficiens".[...] El principio de razón es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador. [...] La investigación tiene que dirigir ahora sus energías en una nueva dirección: la de dominar las energías de la naturaleza liberadas. [...] De esta forma, el poder de la llamada a dar una razón suficiente, crece hasta lo imprevisible [...] El trabajo de asegurarse la vida tiene, sin embargo, que asegurarse él mismo de una forma siempre nueva.²

La descripción que aquí nos muestra Heidegger relativa al desarrollo contemporáneo

formas fascistas de dominio y la planificación absolutamente centralizada de la economía, por formas liberales representativas de gobierno e introducción de las leyes del mercado "a la occidental" en la economía, en un intento de rescatar lo que aún pudiera permanecer vivo en la disfunción generalizada del inarticulado sistema soviético, en vistas a hacer progresar sobre nuevas bases los ingentes recursos de las nacionalidades que compusieron la URSS. A este respecto, es curioso observar como casi toda la corriente de los medios de información presentaron los cambios sociopolíticos de los países del Este como la clara muestra de la inviabilidad y fracaso del sistema comunista, y la insorteabilidad del capitalismo monopolista avanzado como unico modo de producción económico mundial, (el único que "permitiría" el libre desarrollo de regímenes políticos democráticos). La mayoría de las opiniones daban por sentado que los Estados de la URSS y de los países del Este eran sin discusión Estados socialistas. Parece, desde luego, un claro éxito de los aparatos de propaganda de las burguesías tanto del Oeste como del propio Este (aunque por motivos diferentes, claro está), el que buena parte de la opinión pública mundial no tenga inconveniente en identificar la ideología comunista en general con la burda deformación de carácter socialfascista e imperialista en que se habían convertido, desde décadas atrás, los regímenes de la Unión Soviética y sus países aliados. El que una buena parte de los análisis políticos de nuestro tiempo, (tanto de "izquierdas" como de "derechas") coincidan en no haber tenido reparos para presentarnos como socialista y proletario un sistema de capitalismo monopolista de Estado (de dominación fascista hacia el interior y de actuación imperialista hacia el exterior), es un hecho que revela, entre otras cosas, la ausencia de un análisis de las formaciones sociales y de los Estados en términos de clases sociales y lucha de clases (tal como el marxismo ha demostrado que es imprescindible hacer si se quiere abordar la Historia desde un punto de vista científico).

²HEIDEGGER, M.: ¿Qué es Filosofía? Ed. de J.L. Molinonuevo. Madrid. 1978. Págs. 76-84.

de la ciencia y de la técnica podría bien ser aplicada al "espíritu" que domina todos los sectores del ámbito ideológico de nuestra época presente. En base a esta deformación, ha sido privada de sentido la posibilidad de una *alternativa revolucionaria*, tanto en lo que respecta a su arraigo entre las masas como a su realización política sistemática. La subordinación de todos los principios, ideas, sentimientos y actitudes que se puedan hallar presentes en las masas populares al axioma fundamental de la preservación y desarrollo del poder del Partido dirigente constituye, a nuestro modo de ver, la causa *ideológica* última de la transformación del socialismo en fascismo, (como fenómeno definitorio del siglo XX). Este proceso histórico no es, en definitiva, otra cosa que el reflejo práctico de la ideología dominante actual propia del capitalismo desarrollado, en cuanto visión general de la sociedad y de sus relaciones en la que es omitido todo tipo de referencia a contradicciones internas.³ El sistema encuentra la fuente de su mejor legitimación ideológica en el desarrollo científico y tecnológico, como instancia acumulativa dotada de "neutralidad ideológica", que fortalece continuamente el *dediderátum* de la *pura eficacia técnica* (que se consume en la continua propuesta mercantil del abotargamiento consumista), como único principio interno que daría razón de todo el conjunto del modo de producción capitalista.

Las tesis contemporáneas del "final de la historia" abonan especialmente la convicción de que no nos es dado esperar una evolución o transformación de rango histórico sobre la situación socioeconómica existente en el Primer Mundo, así y en la medida en que los motivos ideológicos que desde antiguo han tratado de legitimarla (libertad formal universal y sometimiento del orden social a la concepción racional del derecho), parecen haberse logrado ya de un modo que no admite réplica. Especialmente porque su hegemonía *virtual* resulta *inconmensurable* con los contenidos concretos de la historia real.

En efecto: aunque ningún conjunto de hechos puede avalar plenamente la cualidad ultrahistórica del orden establecido, tampoco puede ninguno abolirla, pues no hay nada ya en la realidad que pueda ponerse a la altura "categorial" de la cualidad metahistórica de los principios racionales de la legitimación moderna. En cualquier caso, el ordenamiento social *existente* en la parte geográfica que domina el mundo trata de manifestar una comunión absoluta con los principios de una Ilustración hipostatizada. Asistimos a este respecto, a una situación paradójica ya descrita por Horkheimer en su clásica *Crítica de la Razón Instrumental*:

Antes la realidad se contraponía al ideal desarrollado por un individuo al que se suponía autónomo, y quedaba confrontada con ese ideal; la realidad tenía que ser configurada en consonancia con él. Hoy este tipo de ideologías se

³No nos referimos aquí a una no-percepción en el sentido de no ser en absoluto conscientes de las contradicciones sociales, de la realidad de la opresión y la explotación, (cosa imposible, por otra parte), sino de no considerarlas reveladoras de nada; no otorgarles significado alguno, salvo el de meras contingencias inevitables y llamadas a desaparecer del único (y, por tanto, mejor), de los sistemas posibles.

ve comprometido al quedar sobrepasado por una idea de progreso, que, sin quererlo, facilita así la elevación de la realidad al rango de ideal. La acomodación se convierte entonces en criterio de todo tipo de comportamiento subjetivo pensable. El triunfo de la razón subjetiva formalizada es también el triunfo de una realidad que se enfrenta al sujeto como absoluta, como avasalladora.⁴

Aunque los principios rectores de la visión ilustrada del mundo son reclamados como inspiración efectiva para la conformación de la vida social en nuestro ámbito, a nadie le cabe duda de que se hallan situados en un plano considerado, por definición, como superior e *inalcanzable*. En este sentido es plenamente sugerente el aserto del profesor de la Universidad Complutense Fernández Liria según el cual en nuestra sociedad democrática "se es libre de hacer todo, pero, lamentablemente, en ella no hay nada que hacer". La estructura simbólica de nuestras formaciones sociales podría constituir en este sentido un buen remedo de la antigua sociedad teológica, donde Dios era la referencia continua y, al mismo tiempo, el misterio en sí por antonomasia; abrumador e inaccesible.

R. Rorty sugiere que la forma *posmodernista* de vida social consistiría en un deseo de sublimidad expresado en la tendencia a que la sociedad se afirme a sí misma como un todo, abandonando al mismo tiempo toda pretensión de autofundamentarse. A este designio se adscriben las obsesivas tesis del *Final de la historia*, que expresan con perfil irónico la constatación de que aun siendo los ideales político-morales de la Ilustración lo único que puede otorgar sentido a nuestras realizaciones sociales contemporáneas, nosotros mismos no somos ya capaces de encontrarle un sentido propio a dichos ideales.

Moral y patrimonio

Hubo un tiempo, no obstante, en que la indicación del *Final de la historia* podía resplandecer con luz optimista y positiva. Fue en el tiempo de la Ilustración reinante, cuando Hegel formuló tal idea para expresar la convicción idealista de que la racionalidad se hacía presente y se instalaba definitivamente en la historia, en el ordenamiento político y moral de la sociedad moderna. Al elaborar y encarecer esta certidumbre se ponía de relieve, en cualquier caso, un alto nivel de condicionamiento en el espíritu instrumental de una "racionalidad según fines", que se proyecta en una imagen estrictamente positivista del decurso histórico. Se trataba de ofrecer substancia metafísica a una consideración acrítica de

HORKHEIMER, Crítica de la Razón Instrumental. Trad. de H.A. Murena y D.J. Vogelmann. Buenos Aires, 1969. Pág. 106.

un supuesto progreso lineal de la historia, (comparable al progreso acumulativo tecnológico), sobre el que se afianza la certeza de que los acontecimientos pueden sucederse como medios inertes sólo relevantes para la consecución del fin superior, (que presentimos en el fondo del remolino donde han de converger los sinuosos caminos del tiempo).

Pero en aquella época este modelo ideal (e idealista) de entender lo histórico pudo ser invocado armoniosamente ante la evidencia del ascenso social y político de la burguesía, que era precisamente la clase que había depositado su confianza plena en la razón científica y tecnológica como clave de su éxito. En efecto, Kant había intentado mostrar que había predicamento crítico para la aceptación del paralelismo entre el progreso técnico-científico y el progreso moral de la sociedad, (porque ambos se basaban en una idéntica estructura racional que se albergaba íntegramente en la naturaleza misma del *sujeto*). Y algunas décadas más tarde, este convencimiento parecía ya tan fundado que Hegel consideró inapropiado limitar a la esfera propiamente subjetiva la fundamentación de la racionalidad de la vida teórica y práctica, y como es sabido, unificó esas dos dimensiones en un proceso global que tenía por escenario, en primer término, la historia; y como telón de fondo, el desenvolvimiento general de toda la realidad en su conjunto.

Hegel hizo uso, no obstante, de un concepto de dialéctica positiva como instrumento especialmente afinado para acometer con resolución semejante desafío; un concepto en el que el desarrollo contradictorio de lo real pasaba a convertirse en medio para fraguar una unidad de orden superior, (en la que la contradicción quedaba, en cualquier caso, negada y asumida). La teoría habilitaba un modelo de dialéctica diseñado para posibilitar sagazmente el advenimiento conceptual del *Fin de la historia* asumiendo progresivamente en ese empeño todos los momentos históricos anteriores. Y a pesar de ser el propio ímpetu de la contradicción entre las determinaciones históricas la causa motriz de su despliegue procesual, la síntesis final lograba eludir aquella dimensión de antagonismo que hubiera perpetuado indefinidamente la relevancia práctica de la contradicción.

En su dimensión más sugerentemente emotiva y fecunda, los sistemas de Kant y Hegel responden a la inspiración de los intereses históricos de la burguesía en la fase final, victoriosa, de su ascenso. Su versión filosófica del espíritu de la Ilustración se apoya en la conexión que establecen entre un motivo de universalidad moral con las condiciones, (asimismo universalistas), de la producción y el comercio capitalistas. El hecho de que un sistema -capitalismo- que se sustenta, en sus articulaciones más profundas, en la explotación de las más amplias masas (como demostró el análisis de Marx al descubrir la legaliformidad⁵ científica del movimiento de la historia), pudiera, al mismo tiempo, pasar como trasunto fiel de la Razón realizada en la sociedad y expresada en la historia, indica con claridad de qué calibre y resolución han de ser las coartadas ideológicas en que procura apoyarse. Esta

⁵Por lo que se nos alcanza, *legaliformidad* es una categoría que ha sido extendida en el medio filosófico español por el profesor Jacobo Muñoz.

disquisición nos permite suponer, sobre todo, que la universalidad moral basada en la noción formal de libertad (que preside el ideario de la Ilustración hasta hoy), tiene su condición de ser ideológica en su identificación histórica con unos determinados intereses de clase, centrados -como ya clamaba el Manifiesto Comunista-, en la libertad de empresa y de comercio que la burguesía había comenzado a ejercer sin ataduras políticas.

Ya sea en el siglo de las Luces o en cualquier época, el tipo de interpretación que, instalándose en la seguridad del positivismo ilustrado, es capaz de encubrir la división sociocultural del sistema de clases, se hace posible solamente a través de una alquimia conceptual enfocada a deshacer totalmente la contradicción entre el desarrollo de las *fuerzas productivas*, (catalizado por el modo de producción capitalista en su recurso sistemático al poder de la racionalidad tecnológica y científica), y las *relaciones de producción* basadas en la apropiación privada del trabajo y del beneficio producido por éste. El secreto de elaboración de estas recetas legitimatorias consiste en solapar entre sí el plano funcional del modo histórico de producción con una disposición falsamente orgánica de las relaciones sociales, para hacer pasar por condiciones necesarias de la producción y el comercio (sometidas a los dictados puramente eficientes de la razón técnico-científica), la apropiación privada del trabajo y del beneficio concomitante.

A través del cedazo de estas formas de pensamiento, la nivelación referida contribuye a dar consistencia, (en términos de racionalidad funcionalista), a una hipotética dimensión social e individual de plena *libertad de sí*, incondicionada históricamente y exclusivamente orientada por la facticidad del desarrollo productivo. Recurso ideológico de amplio alcance que, a la postre, se reduce a una proyección totalizadora de la supuesta libertad generalizada de administración, derivable de la capacidad privada de proveerse de un patrimonio.

El disputado joven Marx

Durante los años treinta del siglo que acaba de fenecer, se levantó en Europa la oleada crítica de mayor envergadura respecto a la evolución histórica de la cultura de la Ilustración. Los teóricos de la Escuela de Frankfurt acuñaron, algún tiempo después, el término *Dialéctica de la Ilustración* para designar una suerte de contradicción interna que deformaba el sentido de la cultura de la Modernidad; hasta el punto de poder considerar, (como ya había apuntado Max Weber), que la Ilustración se trueca contradictoriamente en *mito* irracional cuando desarrolla a fondo su esencia. Los ideales de la Ilustración se verían irremisiblemente desplazados, o parcialmente invalidados, por la fuerza del crecimiento de la racionalidad instrumental aneja al desarrollo del sistema capitalista; desembocando en un *ordenamiento*

pervertido que legitima en la eficiencia productiva la *pérdida de sentido* y la *pérdida de libertad* globalizadas.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt se inspiraban para formular este diagnóstico en las categorías del marxismo y su fundamentación histórica de los fenómenos ideológico-culturales. Desde la perspectiva dialéctica específica del *materialismo histórico*, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción se muestra permanente y antagónica. La progresiva extensión, socialización y mundialización de las fuerzas productivas que concita el desarrollo del capitalismo, (la universalización, ahora sí efectiva, de las condiciones generales de la producción y el comercio), se revela patentemente como un proceso de signo opuesto y antagónico a la progresiva monopolización, (al control cada vez más exclusivo), del capital y del poder de decisión. En la misma medida del crecimiento de los índices globales de producción, consumo y beneficio, esta contradicción se torna cada vez más abierta, ostensible e insostenible, y en su quiebra interna acaba mostrando la abstracción opaca de unos ideales político-morales resultantes del producto de intentar compatibilizar las exigencias del desarrollo socioeconómico con el criterio del control exclusivista de la riqueza producida, (en el marco de la necesidad radical de fundamentación de una ética secularizada). Este proceso, (justificado como "racionalización"), estaría a la base de la progresiva pérdida de *sentido* que, en el terreno cultural, resulta equivalente a lo que en el ámbito social se manifiesta palmariamente como pérdida de *libertad*, bajo la cuadratura de espacios completamente administrados por los que sólo puede fluir la yerta valoración mercantil de todas y cada una de las relaciones sociales.

Sin embargo, en la formulación de las valoraciones que le merece la contemplación de este cuadro, el trasfondo de las tesis de la Escuela de Frankfurt sobre la *dialéctica de la Ilustración* se instala en un itinerario básicamente distinto del que se deduciría de los principios materialistas de la crítica inmanente de la historia, presente en El Capital y en el Manifiesto Comunista. Pues la orientación última de todo el discurso centrado en el concepto *dialéctica de la Ilustración* parte de la posibilidad del *valor substantivo* del universalismo moral consagrado por la misma Ilustración, pasando por alto su profunda dependencia con respecto a la estructura contradictoria del modo de producción capitalista y sin querer tomar constancia, por tanto, de los síntomas inequívocos de su resquebrajamiento irreparable. Este distanciamiento deliberado respecto al tipo fundamental de convicciones propio del pensamiento materialista revolucionario situó a los más destacados representantes de la Teoría Crítica clásica en la difícil tesitura de tratar de trascender, desde la vacilante intuición de las excelencias morales ilustradas -libertad individual, universalidad de la razón, igualdad de representación social-, una realidad recorrida implacablemente por el desgarramiento permanente de la lucha de clases, donde los valores ideológicos de la Modernidad se mudan fehacientemente en autoritarismo, exclusión, pasividad, mercantilización y consumismo.

Al tratar de reconstruir las claves de la evolución filosófica de esta oleada crítica y de

sus controvertibles ambivalencias de criterio, no es posible obviar la formidable importancia que para el pensamiento social europeo desempeñaba el destino del primer Estado revolucionario que había logrado arrancarse a la "cadena del imperialismo" mundial: la Unión Soviética. Por supuesto, toda la esfera de la intelectualidad directa o indirectamente vinculada con el marxismo en la Europa posterior a la I Guerra Mundial sufrió la condición inevitable de la referencia al estado social, económico e ideológico en que se materializaba el destino de la única gran realidad política del socialismo a nivel mundial: la URSS. En torno a la valoración de la singladura de esta entidad giran también algunas de las claves más significativas de la orientación específica en que se inscribía el pensamiento de la *dialéctica de la Ilustración*:

La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. [...] La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural, eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta.⁶

En la década de los treinta ya era suficientemente visible el cariz totalitario del Estado soviético en el marco de la construcción de un supuesto socialismo exclusivamente anclado en las directrices del desarrollo económico, moviéndose en el medio de una interpretación cuando menos esquemática y asaz deformada de la teoría marxista que confía todo linealmente al "desarrollo de las fuerzas productivas". En ese contexto, el descubrimiento de los manuscritos de juventud de Marx (1932) mostraron al panorama crítico una nueva versión del pensamiento marxiano de corte profundamente diferente al canon ejercido por el "socialismo real". Era una propuesta succulenta, (ya anticipada en sus líneas de referencia esenciales por los libros Historia y conciencia de clase de G. Lukács y Marxismo y filosofía, de K. Korsch), para la intelectualidad formada en la devoción a la filosofía clásica alemana: un "marxismo" compuesto al hilo de las categorías hegelianas, que mostraba una vía de conciliación posible entre el edificio cultural genuinamente propio de la Ilustración burguesa y el tejido conceptual del socialismo.

En la línea abierta por el "nuevo" modo de contemplar el marxismo podemos inscribir el intento de Horkheimer, Adorno y Marcuse de contraponer, tanto al espíritu del capitalismo avanzado de corte liberal de Occidente, como al totalitarismo economicista que hacía derivar el socialismo en la URSS hacia otra forma de capitalismo monopolista estatalizado, la

⁶J. HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa. Madrid, 1992. 1. Págs. 466-467.

supuesta vigencia de la moralidad humanista de la Ilustración, recogida en el joven Marx. Desde el acervo más profundo del idealismo alemán, el motivo básico de la prerrogativa ideológica ilustrada encontró en este marxismo "de juventud" un ámbito propicio para su reiteración. En la obra de Horkheimer, por ejemplo, podemos asistir en este respecto al tránsito entre unos escritos tempranos en los que se invocaba el poder de la esperanza y de la lucha, a una posterior prescripción del papel de la filosofía como momento necesario (ético-teleológico), de la crítica de la economía política.⁷

Al albur de las categorías humanistas del idealismo dialéctico desde las que Marx ensayaba la requisitoria contra la opresión y alienación capitalistas, se podía acceder a una reformulación de la *teoría crítica* presidida por la convicción de que el progreso de las formas de vida sujetas a la racionalidad técnica puede resultar evaluado y juzgado en función de la hipótesis de un progreso concomitante en la dimensión moral y política de la racionalidad práctica; de una instauración supuestamente autónoma de la racionalidad completa y totalizadora en la evolución histórica de la sociedad:

En la formación de sus categorías y en todas las fases de su procedimiento, la teoría crítica persigue, de forma completamente consciente, un interés en y por la organización racional de la actividad humana que se ha decidido a dilucidar y legitimar, porque no se refiere solamente a sus objetivos tal y como han sido dictados por las formas de vida existentes, sino a los hombres y a todas sus posibilidades.⁸

Clarificación de la conciencia

A través de este tipo de discurso la *Teoría crítica* se legitimaba como heredera genuina del racionalismo clásico y de la "gran filosofía alemana", en cuyo curso pretendía integrar asimismo a Marx.⁹ Sólo la *Teoría crítica* podría, en un mundo administrado por completo por la razón técnica o calculística, guardar memoria de la razón substantiva o esencial de la realidad humana (*Vernunft*).¹⁰

⁷Cfr. JACOBO MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea. Pág. 151.

⁸M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*; en: Kritische Theorie. Ed. e intr. de A. Schmidt. Frankfurt, 1968. II, pág. 193.

⁹JACOBO MUÑOZ, Ibidem.; pág. 168.

¹⁰Esta convicción conecta con el motivo básico de la última gran aportación de la Teoría crítica, en la Teoría de la acción comunicativa de Habermas: "queda claro qué propiedades formales han de poseer las tradiciones culturales para que en un mundo de la vida interpretado de conformidad con ellas resulten posibles las orientaciones racionales de acción. Y sobre todo para que estas orientaciones puedan condensarse en un modo de vida

En un artículo que completaba el deslinde programático que Horkheimer había efectuado en *Teoría Crítica y teoría tradicional*, señalaba Marcuse¹¹ que la *razón* es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, "la única por la que éste se mantiene vinculado al destino de la humanidad." Para él, la razón, el espíritu, la moralidad, el conocimiento, la felicidad, no podían ser consideradas tan sólo como categorías de la filosofía burguesa, sino como "asuntos de la humanidad", que la propia Teoría Crítica debía esforzarse por conservar y recuperar. Tal como señala Habermas¹² a este respecto, toda aquella discusión en términos de crítica ideológica con la tradición burguesa podía proponerse como objetivo la recuperación de los núcleos de verdad suprahistórica de los conceptos y problemas filosóficos, porque dicha crítica venía ya sustentada por determinados supuestos de corte idealista. Entre ellos, la convicción, (propia de la filosofía hegeliana de la historia), de que el poder creador de la nueva época histórica vendría irresolublemente asociado al desarrollo de las fuerzas productivas. Bajo dicho supuesto, la filosofía podía limitarse a hacer conscientes a los hombres de aquellas posibilidades para las que ya estaría "madura" la propia situación histórica.

El tipo de relación teórica involucrada en esta formulación de la *dialéctica de la Ilustración* muestra especial proximidad con el concepto hegeliano del carácter significativo de las estructuras históricas y de los universos culturales; y, por ende, con la idea hegeliana de *dialéctica*, más que con los rasgos de la dialéctica materialista. Se trataba de entender el sentido, en el presente, de una contradicción histórica devenida en que habría naufragado el bagaje reformista de la Ilustración; una situación calamitosa mas no consubstancial al proceso histórico como tal. Una contradicción, por tanto, subordinada o relativa, que no reconoce el antagonismo original entre las condiciones sociales de la existencia y su reflejo ideológico en una formación histórica recorrida por la lucha de clases. En su lugar, las categorías centrales de la teoría procuran dar razón de una encrucijada abstracta de construcciones ideológicas hipostasiadas (ideales político-morales y tendencia instrumentalizadora de la razón), que pierde su referencia al suelo histórico concreto de donde debió surgir. Por este camino, al fin ya sólo hallamos una acción esencialmente *ilustradora* de la *teoría crítica* cerniéndose sobre un objetivo teórico de "clarificación de la conciencia", (desligado de una práctica revolucionaria específica). Su resultado no va a sobrepasar en ningún caso el horizonte de "la pasividad de una conciencia que se sabe refugio último de la Verdad."¹³

racional." (Teoría de la acción comunicativa; 1. Pág. 105).

¹¹*Zeitschrift für sozialforschung*, 6; 1937.

¹²Teoría de la acción comunicativa II. Pág.540.

¹³JACOBO MUÑOZ, o.c.; pág. 173.

Pero si nos instalamos en una perspectiva más amplia, podemos también percibir cómo la influencia del curso de los acontecimientos en la Unión Soviética sobre la Escuela de Frankfurt no sólo promovió aquel sentido de profundo rechazo que antes mencionamos, y que supuso esta honda remodelación de los principios de la Teoría crítica. También supuso, en otra vertiente, un efecto peculiar refractario asimilable a una suerte de paradójica "contaminación" legitimatoria.

No es posible obviar la evidencia de que el desarrollo del modo de producción capitalista en Occidente no mostraba rasgo alguno, (en la confluencia sostenida del imperialismo, la guerra, la proletarización de cada vez más amplias masas, la pauperización de las clases populares y el alineamiento del Estado con los intereses monopolistas), de veracidad para un ideal de *libertad en igualdad* que no se hallara inequívocamente desmentido y abolido por la realidad inobjetable de la contradicción antagónica entre las relaciones de producción capitalistas y la socialización creciente de las fuerzas productivas. En este contexto, y de forma asaz problemática, tan sólo el modelo del Estado de la Unión Soviética podía en cierto sentido proporcionar alguna apariencia de "legitimidad" a los valores invocados en la formación ideológica de la Ilustración.

Y no tanto porque se pudiera pensar que el "socialismo real" había recogido ese legado ante la ausencia absoluta de moralidad del capitalismo desarrollado. Antes bien, como hemos comentado, ya era claramente visible en los años treinta cómo la evolución ideológica, política y económica de la URSS habían conducido al Estado a formas próximas a una dictadura de partido único que gestionaba los intereses de una clase social dedicada a la extracción en régimen férreamente monopolista de la plusvalía de las clases trabajadoras.¹⁴ Ideológicamente, esta desviación había de responder, en lo fundamental, a un tipo de pensamiento de carácter economicista/instrumental por el que la transformación de la sociedad, (una vez que el Partido revolucionario ha logrado tomar el poder), es confiada de modo mecánico al desarrollo lineal de las fuerzas productivas; en el convencimiento de que las relaciones de producción capitalistas, y sus implicaciones culturales o ideológicas, cambiarán oportunamente al unísono. La persistencia de dichas relaciones a todo lo largo de la fase del socialismo, comporta la posibilidad cierta de que la transición al comunismo acabe truncada; sustituida por un capitalismo (burocráticamente monopolista), especialmente opresivo, ineficiente, corruptor y degenerativo, (tal como la historia reciente ha acabado de poner totalmente de manifiesto).

En ese híbrido de sistema social enormemente absorbido por el Estado, (a través de un

¹⁴"Horkheimer habla, en efecto, de anquilosamiento de la utopía en un sistema de terror, de expansión casi irresistible del Estado, de dictadura del Partido sobre las masas, de triunfo progresivo de la burocracia, de extensión, en fin, a la sociedad entera -una sociedad organizada en 'socialismo de Estado' de la reglamentación propia de las empresas capitalistas." (JACOBO MUÑOZ, o.c.; pág. 173).

continuo recurso al activismo ideológico), en donde el mismo desarrollo de la lucha de clases se somete al ritmo pautado que impone la planificación de la economía, los valores que la casta dominante invoca para legitimar el orden pueden conservar más eficazmente la apariencia de su validez. En ese ambiente *hiperadministrado*, la propia contradicción entre el crecimiento de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción puede retenerse, en cierto sentido, en unos límites que preservan en parte a los *residuos* ideológicos revolucionarios de justicia y la libertad de manifestar abierta y contundentemente su total *obsolescencia*.

Y en esta conciencia espúrea se fue enquistando probablemente el pensamiento de una buena parte del movimiento izquierdista europeo; y de su reflejo ilusorio bebe también, en una medida difícil de objetivar, el talante ideológicamente ambiguo de la teoría crítica sobre la *dialéctica de la Ilustración*. En el centro de sus disquisiciones, el universalismo moral ilustrado no se reconoce como una elaboración filosófica de los principios generados por la práctica social y económica de una clase -la burguesía-, determinada históricamente a obtener sus beneficios a través de la explotación de las masas populares, sino como ideal orientador pervertido por un exceso de racionalidad exclusivamente instrumental, (fruto del desarrollo incontrolado de los aparatos técnico-productivos, incluida la ciencia y la tecnología):

[...] más allá de la cosificación generalizada y de la explotación (nunca excesivamente realizada por la "teoría crítica", de todos modos), Adorno y Horkheimer vendrían a privilegiar [...] como "pecado original" de la sociedad contemporánea, en todas sus variantes: fascista, capitalista-tardía, bolchevique-estalinista, un factum central cuya tipificación conceptual debe más [...] a Weber que a Marx. Sencillamente: la razón instrumental en cuanto eje de una nueva e insaciable práctica de la dominación.¹⁵

Es decir, toda la evolución ideológica de la Modernidad, que se nos manifiesta como fruto de cierta conformación de las relaciones sociales, es entendida exclusivamente como consecuencia del desarrollo sistémico de las fuerzas productivas; una tesis en todo paralela a las que presidian los *informes oficiales* sobre las condiciones posibilitadoras de la construcción del comunismo en la URSS.

Los posicionamientos postreros, tan extremistas como ambiguos, de un Marcuse especulando con la idea de una dictadura paidética o un Horkheimer recurriendo a una Teología oculta intrahistórica, son síndromes de las irresolubles aporías internas de una Teoría Crítica incapaz de ser consecuente, en sus planteamientos básicos, con la radicalidad de su propio espíritu animador.

Los rastros de la influencia cultural que en nuestra época ha ejercido este capítulo de voluntaria conciliación compulsiva de principios opuestos o de forzada "impotencia

¹⁵JACOBO MUÑOZ, *o.c.*; pág. 193.

revolucionaria" se dejan sentir hasta en la misma formulación actual del teorema del *pensamiento único* y el *fin de la historia*.

Invocando legitimación

Las consecuencias que para el socialismo científico ha acarreado un sistema de pensamiento basado en la lógica instrumentalista del poder central de las estructuras y de los índices productivos, (como fines en sí mismos capaces de convocar por sí solos la transformación idónea de las relaciones sociales, lejos de los *principios revolucionarios* que exigían el poder de decisión para las masas populares), constituyen la realidad innegable del *fracaso* del comunismo y de su capacidad de unir y movilizar a los pueblos oprimidos.

A través de una trayectoria en cierto modo análoga, la reformulación que la Escuela de Frankfurt llevó a cabo de las referencias ideológicas de la Ilustración, (incluyendo la hipótesis implícita de la historia como escenario de realización autónoma de la Razón universal), han coadyuvado a la situación sumamente paradójica de este cambio de milenio en la que aún pueden ser invocados dichos valores como propios de la legitimación del sentido de la vida política en nuestro sistema (máximas libertades formales, gobierno democrático, Estado de derecho, ordenamiento legal y jurídico basado en el principio de la libertad). Valores que nos aparecen como "globalizados", como necesarios, y, en el ámbito hiperdesarrollado occidental, como ampliamente realizados; pero, a la par, como valores que tienden a no *significar nada*, pues no logran poseer contenido material y práctico, intersubjetivo: "La renuncia permanente que la civilización impone, les es infligida y exhibida inequívocamente cada día a los afectados, en cada escaparate de la industria cultural".¹⁶

Principios *teóricos*, en definitiva, de ordenamiento social y político que se han situado a la base de unas formaciones sociales incapaces de posibilitar la libertad de autorrealización efectiva de cada uno:

¿Un nuevo capítulo del libro histórico -un libro lleno de grietas, escisiones y antagonismos- de la razón humana? Dejémoslo en un último avatar de la Razón Liberal. Una razón que ha sido, eso sí, capaz de tematizarse, por una vez y hasta el final, su propia impracticabilidad. ¿Cómo no cifrar en ello un mérito perdurable de la escuela de Frankfurt?¹⁷

¹⁶M. HORKHEIMER y TH.W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947. Pág. 168.

¹⁷JACOBO MUÑOZ, o.c.; págs. 203-4.

En el desvanecimiento de las perspectivas contemporáneas racionales de emancipación social, económica, política y cultural, pueden hoy prevalecer las tesis reaccionarias de que el (sin)sentido de la historia sólo consiste ya en que lo actualmente establecido se reproduzca a sí mismo indefinidamente, porque es el reflejo cumplido de la circularidad de una moralidad universal, (que, sin embargo, no constituye obstáculo práctico alguno para la exclusión y el genocidio; para la desposesión, el avasallamiento y la explotación *globalizadas*).

Un fragor destructivo que puede renovarse y reaparecer de continuo y sin freno porque, (como nota característica de nuestra época), ha logrado hallar acomodo en la (sin)razón incorporada a la idea de una libertad generalizada reconocida que, sin embargo, no libera a nada ni a nadie, (excepto a la capacidad de comerciar y de abrir mercados del gran capital).

A nivel ideológico general, los conceptos derivados del principio de intercambio y del principio de identidad cristalizan definitivamente en las nociones de "ratio" y "esencia humana" respectivamente, configurando una estrecha vinculación mutua. La referencia que estas nociones mantienen con ejes conceptuales presentes en todo el decurso histórico de la civilización occidental señalan la necesidad de plantearnos la cuestión de cómo el materialismo histórico/dialéctico puede enfrentarse a la cuestión de desentrañar tales sentidos globalizadores (al modo de una interpenetración de los puntos de vista marxista y nitzscheano).

I. 1. NATURALEZA HISTÓRICA DE LA ILUSTRACIÓN

Debilidad es no poder mirar el rostro severo del destino de nuestro tiempo.
(Max Weber)

Modernidad es palabra con muchos significados. Lo que acontece en la cultura europea durante esa época de la historia se ha hecho consistir en "advenimiento del hombre al estado de razón adulta e ilustrada" (Kant), en "eclosión de la subjetividad" (Hegel), en "llegada del nihilismo y anuncio del superhombre" (Nietzsche), en "desintegración de la unidad de la razón a causa del positivismo naturalista de las ciencias" (Husserl), en "implantación de racionalidad estratégica y correlativo desencantamiento del mundo" (M. Weber), en "secuencia de secularizaciones de la versión judeocristiana de la historia" (K. Löwith), en "triunfo de la interpretación científica del cosmos" (Mittelstrass), en desaparición de "las sociedades legitimadas por tradiciones metafísicas y religiosas y su sustitución por la ideología tecnológica, como principio de legitimación" (Marcuse, Habermas).¹

En su balance y revisión de los postulados de la Teoría Crítica, Habermas hace especial hincapié en la paradoja de autorreferencialidad que surge de la necesidad crítica de recurrir a los mismos fundamentos normativos de la cultura (Ilustración/Modernidad) a los que se hace objeto de una denuncia totalizadora. Esta aporía, que resulta específica de la forma de desarrollo de la *dialéctica* de la Ilustración, parece quedar sin vigencia en el ámbito de la *crítica de las ideologías* que se instrumenta desde las categorías del materialismo histórico/dialéctico. Porque en este ámbito la fuerza crítica surge del reconocimiento (a la vez científico e ideológico) de la misma carga dialéctica de la corriente histórica, en la que se detecta el interés de lo oprimido y explotado por su emancipación. En el medio de dicha crítica halla su manifestación teóricamente más consistente toda la vertiente de carencia y sufrimiento que constituye el devenir histórico.

Tal como el análisis de Foucault sobre la *episteme* de la Modernidad deja bien al descubierto, la Ilustración configura una estructura ideológica en la que la voluntad de saber y de poder se enlazan recíprocamente para dar lugar a una correlación inextricable entre humanismo y terror. Sin embargo, dicha *episteme* halla su más persistente fuente de legitimación en el mito del crecimiento asociado a la égida de la racionalidad de tipo instrumental: la convicción de que el progreso técnico-productivo lleva aparejado el progreso en la felicidad humana. Esta apelación a una felicidad "en progreso" nos advierte de la presencia activa de una serie de especulaciones metafísicas soterrada en el pensamiento ilustrado, en especial, la que se refiere a la exclusividad subsistente del ser humano considerado en cuanto individuo, que en su apariencia de universalismo aporta un enla-

¹J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica*. Madrid, 2000. Pág. 176.

filosófico al motivo de la universalidad moral con las condiciones, asimismo universalistas, de la producción, el comercio y la instrumentalidad de la cultura capitalista. En el "mito del crecimiento" o del progreso se podría hallar una reformulación, a través del bienestar material, de la tendencia hacia la consolidación de una *autoidentificación* solapada con el mero valor de cambio de que se va revistiendo el sentido de la *identidad* desde su asimilación a una mercancía cualquiera.

En esta suerte de "desplazamiento" objetivista o economicista se fragua un concepto de autoconservación opacamente intransitivo, en el que una actitud hiperrealista, fijada a la adaptación a la situación fácticamente establecida, desliga a la conciencia de toda relación con fines supremos.

Este es el panorama que desvela en términos metafísicos la crítica de Nietzsche: "El intelecto no ha sido organizado para comprender el devenir. Se esfuerza en probar la rigidez universal". Tras su categorización en términos de *dialéctica de la Ilustración*, los postulados de la Teoría Crítica desembocan en la propuesta de Habermas de entender la desubstancialización de la Modernidad en términos de crisis de legitimidad y motivación, fruto de un desacoplamiento estructural entre *sistemas sociales* y *mundo de la vida*.

Pero el propio autor constata que esta presentación está lejos de poder dar razón de los factores ideológicos que actúan en la instauración del totalitarismo de la positividad mercantilizada. No obstante, ya en el siglo XIX Marx puso de relieve, en el análisis de los fundamentos socioeconómicos de la Modernidad, el hecho crucial de la transformación de todas las relaciones sociales y de los sujetos que se hallan determinados por ellas, en *mercancías*, como signo esencial de la cultura aneja al modo capitalista de producción.

La episteme de la Modernidad

En Las palabras y las cosas (1966) Foucault describe, bajo el nombre de *epistemes*, las formaciones *modernas*² del saber que delimitan el campo concreto y limitado de categorías en que cada ciencia se desenvuelve. La *episteme* de la Modernidad, que se abre específicamente con Kant, se ve envuelta en una aporía de relevancia histórica especialmente notable. El sujeto cognoscente se erige en fundamentador de la posibilidad misma del conocimiento ante la desvalorización de la metafísica; y con ello emprende la contradictoria tarea de convertirse en la referencia misma del significado y sentido de la realidad cuya veracidad pretende aprehender. La justificación de las certezas últimas depende de la autorreflexión del sujeto representador, con lo que la episteme moderna viene determinada por la dinámica de una *voluntad de verdad* constantemente abocada a la frustración. Pero de este conflicto interno proviene la fuerza de la tendencia al saber que todo lo penetra, que todo lo convierte en objeto de su disquisición permanente, asimilando en esta compulsión la *voluntad de saber* con la *voluntad de poder*:

Las ciencias humanas [...] erigen con sus exorbitantes pretensiones nunca cumplidas la fachada de un saber universalmente válido tras la que se oculta la facticidad de la pura voluntad de autoavasallamiento mediante el saber, de una voluntad de vertiginoso y productivo acrecentamiento del saber, en cuyo vórtice se forman la subjetividad y la autoconciencia.³

Aquí reside la contradicción más desconcertante y *perversa* que caracteriza esencialmente a la Modernidad: bajo la cobertura de un humanismo ideológico, el poder disciplinario asume forma científica para hacerse, (en un grado incomparablemente mayor que en cualquier otra época), irresistible, omnipresente, sutil, inobjetable; eficaz y avasalladoramente profundo. Foucault muestra con lucidez ese peculiar parentesco interno entre humanismo y terror que distingue la cultura de la Modernidad por medio del estudio del nacimiento de la institución psiquiátrica. La constatación inicial de que su origen se debe al avance de una sensibilidad humanizadora no puede esconder el hecho de que la función para la que está constituida refleja la tendencia cultural (desarrollada en el medio de las ciencias *humanas*), al control y manipulación absoluta de la interioridad individual y sus vivencias.

Al mismo tiempo, las coacciones encaminadas a establecer límites bien precisos en el desenvolvimiento de todas las facetas de la existencia de los individuos y las colectividades, logran el mejor cauce para su imposición sistemática a través de la combinación, (*científicamente* posibilitada), de objetivación de la vida interior y coerción ideológica a la preservación

²Desde el Renacimiento hasta el presente.

³J. HABERMAS, El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1989. Pág. 313.

en cada individuo de una subjetividad aisladora.

En esta desconcertante dualidad de orientaciones históricas que recorre la Modernidad aparece inscrita la peculiar *dialéctica de la Ilustración* que se desvela en el análisis foucaultiano. El designio aparentemente humanista que entrelaza el poder que despliegan las ciencias humanas y la expansión de una noción de racionalidad centrada en el sujeto, se vuelve en su contrario: "el amortiguamiento o incluso destrucción de las relaciones dialógicas convierte a los sujetos vueltos sobre sí mismos en objetos los unos para los otros y sólo en objetos."⁴

La pérdida de la reflexión

A partir de lo aquí planteado podemos derivar el hecho del significado fundamental de la *actitud identificante*, (de la valoración ideológica otorgada a la figura de la *identidad*), para estructurar, configurar, mantener, reproducir, la hegemonía racionalista en la era de la Modernidad; como base esencial de constitución y desarrollo de todas sus dimensiones. De esta valoración se desprende asimismo la tendencia a consolidar una representación de la realidad de índole mecanicista, en su aislamiento de los elementos que componen una visión substancialista de los procesos reales. Paradójicamente tal tendencia reproduce la corriente original de la racionalidad, en la compulsión a la creación de imágenes independientes, extraídas del curso fluído de la realidad. Bajo las condiciones de la racionalidad objetiva, dichas imágenes están subordinadas a la construcción de símbolos identificatorios aislados (pensamiento de la *identidad*) que sirvan como condiciones al servicio de la seguridad máxima, en el mantenimiento de un marco estable y absolutamente genérico de intersubjetividad posible. Así lo expresa Nietzsche: "El intelecto no ha sido organizado para comprender el devenir. Se esfuerza en probar la rigidez universal, debido a su origen, en imágenes. (...) Aislamos conceptualmente primero la dirección, segundo el objeto en movimiento, tercero la presión, etc. En realidad no hay tales cosas aisladas."⁵

Bajo el signo de estas determinaciones asociadas al empleo sistemáticamente establecido de la racionalidad moderna, los caracteres generales de lo que podríamos denominar *actitud positivista* se extienden por todos los dominios de la cultura y la civilización. Sintéticamente, podríamos cifrar así dichos caracteres:

⁴HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1989. Pág. 295.

⁵Inéditos, (1881-1886). Citado por Habermas en la Teoría de la Acción Comunicativa I.

1. La actitud *positivista* consiste en la identificación absoluta entre ciencia empírico-analítica y conocimiento auténtico. Epistemológicamente, consiste en la ingenua creencia de que el conocimiento de base científica empírico-analítica describe, sin más, la realidad tal como es, omitiendo toda referencia al proceso de transformación social histórica, como *producto determinado*, del conocimiento. De este modo, toda actividad científica y su metodología aparecen como realidades "puras"; esto es, ahistóricas y desinteresadas.

2. La actitud *positivista* compete a diversos tipos de ciencia: ciencias naturales (dotadas de la pretensión objetivista de describir sin más lo que es); o "ciencias sociales" (convertidas en meros cosmos de hechos; acumulaciones historicistas de datos no relacionados ni sometidos a la vinculación de una *legaliformidad*). El ámbito propio de la Filosofía se limita a la *lógica* y a la *metodología*. La teoría crítica del conocimiento se disuelve dentro de la teoría logicista de la ciencia.

3. La actitud *positivista* cultiva la creencia de que el conocimiento sólo es relevante para la resolución de problemas técnicos. Su influencia se deriva de las bases históricas de la *reificación*, en cuanto pérdida del sentido *valorativo* en el proceso de producción, como resultado de la implantación del sistema capitalista y su lógica exclusivizadora de la maximización constante de beneficios. La actitud *positivista* se afianza en la misma medida en que se desarrolla el proceso de "racionalización" del capitalismo moderno.

4. La actitud *positivista* implica inevitablemente la pérdida de la experiencia de la reflexión. Se equipara en este sentido al concepto de "teoría tradicional", consistente en la destrucción del nexo entre conocimiento e interés bajo la ilusión de la "teoría pura", (que sólo reviste una intención meramente legitimadora). La actitud *positivista* contiene objetiva y necesariamente la pretensión ideológica del interés de justificar lo dado.

5. La actitud *positivista* reposa en la filosofía de la experiencia del "sentido común" y en el concepto *empirista* de experiencia. Por tanto, tiene que primar, por encima de todo, la actividad calculística; la supremacía de la forma sobre el contenido. Es, en definitiva, la *razón instrumental*; la absoluta formalización de la razón.

6. La actitud *positivista* está a la base de la legitimación del sistema de dominio de la sociedad moderna/contemporánea, a través de la apelación a la productividad y al esfuerzo por la modernización técnica. Se justifican, en ese sentido, las vigentes relaciones de producción como un marco funcionalmente necesario e insustituible para ese desarrollo. De ese modo, adquieren valor ideológico el progreso técnico *per se*, y la autoridad de las ciencias *in abstracto*.

7. La actitud *positivista* se manifiesta en el encubrimiento de la diferencia entre la acción instrumental y la interacción humana. Como actitud teórica de lo positivo en cuanto tal, (como justificación ideológica extrema y excluyente de la realidad dada), es completamente opuesta a la posibilidad de emancipación.

Desde la perspectiva del positivismo,

La razón, puede capacitarnos científicamente para explicar el mundo

natural e incluso el social. Puede discernir regularidades nomológicas, predecir, y vislumbrar las consecuencias empíricas de diferentes cursos de acción. Puede valorar procedimientos de decisión racional y calcular el coste de los medios competentes para alcanzar los fines especificados. ... Si aceptamos esta caracterización de la razón, entonces rechazamos el tipo de reflexión crítica donde, a través de una profunda explicación y comprensión de los procesos sociales, podemos promover la emancipación humana de las formas ocultas de dominio y represión.⁶

Por su parte, JACOBO MUÑOZ, en Lecturas de filosofía contemporánea⁷, aporta los siguientes rasgos del *positivismo* filosófico:

- a) La reducción de todo conocimiento válido a conocimiento científico-positivo.
- b) La sustentación de un criterio *fundamentalista* de científicidad que subordina ésta al primado de los contenidos empíricos, ..., dando así por sentado que "no existen teorías sino para hechos", exactamente lo contrario, pues, de lo que afirman los actuales teóricos de la ciencia, para quienes bien podría decirse que "no existen hechos sino para teorías".
- c) La identificación estricta del análisis con un análisis formal que tiene su campo de aplicación adecuada en la reconstrucción sincrónica -y/o estructural- de las teorías ya constituidas, y que viene a ser un análisis *homogeneizador* o *unidimensional* que desatiende cualesquiera factores genéticos o contextuales del *factum* científico (psicológicos, culturales, técnicos, económico-sociales, etc.).
- d) La exclusiva atención al contexto lógico de la justificación.
- e) El acento normativo, como consecuencia necesaria de la determinación anterior; esto es: la mayor atención a la ciencia como "debería ser" que a la ciencia como realmente es.
- f) La identificación de todo pensamiento racional con razonamiento en sentido fuerte, esto es, lógico-deductivo. O lo que es igual: la sustentación de un criterio insosteniblemente estrecho de racionalidad.

Y añade la siguiente reflexión general sobre la naturaleza finalmente *irracionalista* en que se consuman las tendencias dominantes del positivismo:

En cuanto al *Tractatus*, ..., lo que con mayor fuerza le diferencia hoy en la producción filosófica de nuestro siglo no es la original exposición del atomismo lógico a que da cuerpo, ni su singular presentación de la tesis lógico-ontológica de la extensionalidad, ni sus secundarias aportaciones al desarrollo de la lógica formal, ni su consumación, por la vía de la *Sprachkritik*, de la "muerte" de la filosofía ..., sino esa lúcida ejemplificación que encarna del *irracionalismo* a que aboca la reducción, típicamente "positivista", de todo discurso válido al discurso de la ciencia positiva y de todo razonamiento lícito, como tal, al lógico-deductivo o razonamiento en sentido fuerte.

⁶BERNSTEIN, R.J. Introducción a Habermas y la modernidad; Madrid, 1988. Pág. 19.

⁷Barcelona, 1984. Págs. 50 y ss.

La contradicción sistema/mundo de la vida

La conclusión a la que llegó Habermas a través del análisis de la línea filosófica desarrollada por Hegel, Marx y Nietzsche en relación al problema del conocimiento presentaba la idea de que el movimiento del pensamiento había abandonado su relación crítica y fundamentadora con la ciencia, provocando que la teoría del conocimiento quedara sustituida por una "metodología vaciada de todo pensamiento filosófico", "una metodología ejercitada desde la autocomprensión cientifista de las ciencias". La principal consecuencia de ello estriba en la pérdida de la capacidad crítica y superadora de aquella teoría sobre las formas del conocimiento vigente. En esta identificación queda olvidada la circunstancia esencial de que la actividad científica y su metodología no son realidades puras "en sí mismas"; dependen del proceso objetivo de desarrollo histórico de la sociedad. Al ignorar este motivo, se suprime la base de posibilidad de una reflexión incondicionada, crítica, sobre ese proceso en cuanto totalidad con sentido. El vacío de esta ausencia de reflexión se hace patente en el hecho la abstracción completa que se hace de la "génesis de las condiciones" del conocimiento, en una residual actividad funcional de enunciar estados de cosas dados.

La ausencia de autorreflexión sobre el problema del conocimiento en cuanto tal y la desvinculación con que se le presenta con respecto a las condiciones sociales y los intereses objetivos desde los que es producido, implican la imposibilidad de ejercer una actividad crítica sobre sus formas que permita la dirección consciente de sus producciones, de cara a satisfacer de forma concreta y elegida las determinaciones a que responde el conocimiento. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible, de enunciados y estados de cosas. Esta apriorística identidad entre conocimiento y realidad suprime de la consideración todo discurso de "negatividad crítica". Frente a la "ilusión objetivista" del Positivismo, que le lleva a negar su condicionamiento respecto a cualquier principio preteórico, es fácil comprobar la existencia bajo su naturaleza de determinados planteamientos de principio. Al privar de toda orientación consciente y reflexiva el desarrollo de la actividad científica, ésta se ve sometida a su uso instrumental por parte de todas las instancias dominantes, que la consagran a perpetuar su dominio por medio de la facticidad opresiva de las realizaciones técnicas, (en un mundo que acaba adoptando la forma opresiva de una tecnificación omnipresente).

De estas creencias surgieron representaciones de formas ideales de vida basadas en el contrato entre personas privadas libres e iguales, sobre una imagen de evolución social linealmente acumulativa.⁸ El *dibujo* resultante mostraba la sociedad como un campo amplio

⁸"El contrato racional voluntario, bien como fundamento histórico real de todas las asociaciones, incluyendo el Estado, o bien como criterio regulativo de evaluación, se convirtió en uno de los principios formales universales de

en que concurren con idéntica libertad todos los "individuos concretos", incorporados a la escena desde una supuesta *identidad* o equiparación de condiciones objetivas y de intereses.

La "autonomía existencial" de esta esfera de sujetos ideales -libres-, se expresa, por ejemplo, en la noción de *mundo de la vida* ("lebenswelt") que Habermas recupera para su diseño de teoría social que apuntala en la Teoría de la acción comunicativa. Frente al ámbito supuestamente indeterminado del mundo vital, la influencia del *sistema social* -económico y político-, aparece reducida a una cuestión de "colonización"⁹, y la contradicción entre ambas esferas separadas (mundo vital y sistema social), se expresa en la "ajenidad"¹⁰ del segundo sobre el primero, revelando la *crisis de legitimidad y motivación* como principales problemas de la sociedad capitalista desarrollada. La hipótesis contractualista de un conglomerado presocial y ahistórico de individuos racionales que se asocian por su voluntad autosuficiente, parece estar presente en el fondo del modelo de análisis de Habermas, pues sólo desde ella se puede sustentar el parecer de que las estructuras económicas y políticas se desenvuelven ajenas al fluir básico de la vida social.

El mapa ideológico de la Ilustración

La confluencia de sentido entre el carácter identificatorio de la racionalidad objetivadora y los imperativos de una moral asimismo racionalizada desde los fundamentos de su naturaleza cultural, constituye el dato más significativo para trazar el mapa ideológico de las líneas dominantes de nuestra civilización. La mencionada confluencia ya fue propiamente señalada en la obra de Max Weber, culminando en el estudio de la "ética protestante y el espíritu del capitalismo"¹¹. Lo podemos ver, desde otros aspectos, en otros pasajes de su obra:

El grandioso racionalismo plasmado en el modo de vida de una ética metódica, ..., destronó ese politeísmo en favor de lo "necesariamente único", y luego, a la vista de la realidad de la vida exterior e interior, se vio forzado a realizar esos compromisos y esas relativizaciones que todos conocemos por la

las construcciones iusnaturalistas." [Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economía y sociedad); Colonia, 1964; pág. 637]

⁹HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa; vol. II. Madrid, 1992. Págs. 261 y ss.

¹⁰MUGUERZA, J. *Más allá del contrato social*; en: Desde la perplejidad. F.C.E., Madrid, 1990. Pág. 298.

¹¹WEBER, M. La ética protestante y el espíritu del capitalismo [*Protestantische Ethik*].

historia del cristianismo.

El destino de nuestra civilización (Kultur), sin embargo, es que volvamos a ser conscientes con mayor claridad de este destino, después de no haberlo visto durante un milenio por habernos guiado exclusivamente -supuesta o pretendidamente- por el grandioso pathos de la ética cristiana.¹²

En la conciencia crítica (aunque no revolucionaria), de la Ilustración esta identificación compleja entre el fenómeno de la racionalidad y el de la moral es comprendida sólo como formando parte de una peculiar *metafísica*, -que abarcaría y orientaría el decurso de la historia-, pero no como una construcción ideológica concreta. Kant marcó, desde diversos puntos de vista, un hito en este proceso, a través de su construcción teórica centrada en la máxima radicalización posible de la fundamentación exclusivamente subjetiva del conocimiento, afrontando también sus necesarias aporías:

La grandeza, la paradoja, y la tragedia de la filosofía clásica alemana estriban en que esa filosofía no oculta ya, como Spinoza, todo dato, como inexistente, tras la monumental arquitectura de las formas racionales producidas por el entendimiento, sino que, por el contrario, comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema.¹³

Esta particularidad, que otorga especial significatividad al sistema kantiano, tiene probablemente su origen en la necesidad acuciante de hacer comprensible y compatible la *autonomía* del ser humano con el *determinismo* mecánico newtoniano. La realidad física aparece dogmáticamente enclavada por las leyes de la Mecánica, y sin embargo, para Kant no hay duda de que existe una "anticategoría" de ser autónomo; primordialmente, el hombre consciente y moralmente activo. Por ello se hace imprescindible distinguir entre los *fenómenos* (determinados, cognoscibles), y el ámbito de las *cosas en sí* (lo indeterminable, lo incognoscible), para lograr salvar la posibilidad real de la autonomía. Posibilidad que se vería totalmente agostada por la otra alternativa teórica, -el spinozismo-, concebido como sistema que no conoce autodeterminación alguna en sentido estricto, y sumerge la libertad en una fatal necesidad omnicomprensiva.¹⁴

¹²M. WEBER, La ciencia como profesión. La política como profesión. Madrid, 1992. Pág.79.

¹³LUKÁCS, G. Historia y conciencia de clase. Trad. M. Sacristán. Madrid, 1984. T. II, pág. 48.

¹⁴Cfr. ZELENY, J. La estructura lógica de "El Capital" de Marx. Trad. M. Sacristán. Barcelona, 1974.

LÓPEZ MOLINA, A. (Razón Pura y Juicio reflexionante en Kant. Madrid, 1983) describe, en el ámbito de la *Crítica del Juicio* kantiana, un problema análogo: la alternativa mecanicismo/finalismo inteligente, en la consideración filosófica de la Naturaleza. (Cfr. págs. 225 y ss.).

En la crisis de la Modernidad, la *racionalidad instrumental*, como derivación de la hegemonía del *principio de razón*, es el producto ideológico resultante de la falta de conciencia de la necesidad de una interrelación crítica entre ambos elementos mencionados (ratio y moral), tal como se han manifestado históricamente, porque su hegemonía supone la indiferenciación de los mismos, la perfecta identificación entre el motivo general de la racionalidad y el sentido básico de la función moral en sí misma.

En efecto, es una estructura dominante del conjunto de la civilización occidental, -que se halla presente asimismo bajo el predominio de la *razón instrumental*-, la equiparación de la tendencia a la racionalización máximamente posible, (incluso bajo el aspecto concreto que dicha tendencia adopta bajo la forma instrumental de la razón), y la valoración máximamente postulable de la *identidad* como figura ideológica.

A pesar de que la historia filosóficamente genuina de la Ilustración arranca en el último tercio del siglo XVIII, a partir de la crítica radical a la metafísica, (declarada sistema de conocimiento metodológicamente inviable por el principal filósofo del Siglo de las Luces, Kant), el pensamiento ilustrado se ha venido sosteniendo, durante todo el tiempo de su existencia, sobre un sistema de especulaciones *metafísicas*, (quizá como condición necesaria de ese mismo posicionamiento teórico).

En lo que respecta, particularmente, al pensamiento de Kant, el nicho metafísico en que se alberga la orientación fundamental de su pensamiento está definido por la hipostatización de la substancia subjetiva en cuanto racional, que surge de una elaboración tan reflexiva como ahistórica de los principios fundadores del conocimiento entendidos en la perspectiva de la *identidad* (como soporte principal). Adorno lo expone con la característica fuerza expresiva de su pensamiento:

Lo que a Kant, como consecuencia extraordinaria de la cosificación científica, le parece la fuerza de la forma subjetiva que constituye la realidad, es, a decir verdad, la *summa* de ese proceso histórico en cuyo curso la subjetividad, una vez desprendida de todo y, en consecuencia, objetivada, se irguió como tal dominadora de la naturaleza, olvidando la relación de dominio, y transformándola, completamente cegada, en creación de lo dominado por el dominador.¹⁵

A partir de esta orientación global del pensamiento, el giro metafísico más significativo en torno al que Kant articula la línea argumental de su filosofía, concierne al mito de la identificación entre progreso técnico-productivo/progreso de la felicidad, por la que era posible concebir una liberación del individuo de las trabas culturales, sociales y económicas del pasado. Con esta idea se asentía a una equiparación entre el dominio sobre la leyes de la naturaleza y el conocimiento exhaustivamente racional de los principios morales y políticos como si de un ámbito más de la Naturaleza se tratara, (ignorando la realidad propia

¹⁵Th.W. ADORNO et al., La disputa del positivismo en la sociología alemana. Trad. de J. Muñoz; Barcelona-México D.F., 1973. Intro., pág. 32.

de la dimensión específicamente social al que aquéllos están constitutivamente ligados). En esta actitud se expresa una convicción también metafísica preferente para el pensamiento ilustrado de todas las épocas: la exclusividad del ser propio de todo lo humano (individual/subjetivo), con el mismo carácter substancial de la noción general de la Naturaleza; dejando así en segundo plano la relevancia del orden social e histórico:

Como es sabido, Kant ha intentado concebir la racionalidad de lo moralmente prescrito como motivo posible de la acción, para lo cual tuvo que pensar que esta racionalidad remitía a un estrato suprasensorial de la personalidad, dividiéndola así en dos estratos. Quien no esté en condiciones de seguirle en esto tendrá que, o abandonar la idea de una genuina acción moral, o bien esperar una respuesta a la pregunta por la verdadera felicidad que incluya la idea de moralidad.¹⁶

Desde otra vertiente, M. Heidegger cree posible destacar en su análisis de la Crítica de la Razón Pura, una serie de suposiciones metafísicas fundamentales para el entramado conceptual de esa obra¹⁷:

1) La *finitud* de la *razón* en cuanto estructura esencial del conocimiento mismo. La dimensión propia de esta finitud estriba en la dependencia básica del conocimiento respecto a la *intuición* y en el hecho de que esta intuición, como reflejo mismo del *ser humano* en su conjunto, sea a su vez finita.

2) La finitud de la razón se resuelve en el despliegue de una función creadora: la de la *imaginación*, que construye el aspecto del horizonte de objetividad como tal, previamente a la experiencia subjetiva del ente.

3) La subjetividad del individuo, a través de la conciencia de autoidentidad que subyace a la *apercepción trascendental*, establece la base de toda *ontología*. Que el entendimiento ontológico del ser sólo sea posible en virtud de la experiencia subjetiva del ente (finita y limitada), lleva a Kant a afirmar una potencia creadora infinita de la capacidad de entendimiento del sujeto.

A partir de estas observaciones podemos deducir la significativa indicación de la identificación ontológica que Kant suscita entre el ámbito de la Naturaleza y el ámbito de lo histórico-cultural, a partir de la idéntica vinculación del carácter de realidad de ambos con la experiencia interior subjetiva de lo ente. De esta identificación acaba surgiendo la noción de un progreso evolutivo histórico que se extendería, adialécticamente, sobre los respectivos entornos de la Naturaleza y la cultura.

Los principios constitutivos de ambos tipos de realidad quedan asimilados entre sí bajo la esfera del *uso teórico de la razón*, en la medida en que ésta se presenta unificada como facultad completa del conocer; y en la que halla fundamento el concepto totalizador de

¹⁶E. TUGENDHAT, Problemas de la Ética. Barcelona, 1988. Págs. 56-57.

¹⁷Cf. HEIDEGGER, Kant y el problema de la metafísica; *passim*.

Naturaleza, bajo cuyas leyes podemos identificar todo nuestro conocimiento teórico, tanto de lo natural como de lo sociocultural. Esta homologación viene posibilitada por la estricta circunscripción a la esfera *práctica* de la razón (de carácter meramente volitivo), de todos aquellos elementos ideológicos cuyo tratamiento cognoscitivo demanda una consideración que excede los límites unificadores de las leyes transcendentales de lo natural. Por eso entendemos como bien orientada la sugerencia de J. Muguerza¹⁸ por la que, frente a la interpretación habitual de las tres preguntas kantianas, resulta ser la primera: "¿Qué puedo conocer?", la que se hallaría *fundamentada* en el sentido de la respuesta a las otras dos: "¿Qué debo hacer?" y "¿Qué me cabe esperar?".

El esfuerzo, de índole racionalista crítico, por habilitar esta asimilación, de corte metafísico, de cualesquiera objetos de conocimiento bajo el concepto y las leyes de la Naturaleza, alcanza su vertiente más característica y significativa en el principio ideológico del *universalismo*, como rasgo que extiende la *homogeneización* de dicha asimilación a todo lo existente, desde la noción básica de la *autoapercpción* o conciencia de la propia existencia e identidad del sujeto:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas [...] en lo transcendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia.¹⁹

Esta noción de *universalismo* centrada en la consideración de la autoidentidad, se corresponde en la configuración ideológica del sistema kantiano con la postulación de una *finalidad sin fines* inmanentemente teleológica, encargada del restablecimiento de la unidad del ser sin necesidad de recurrir a categorías metafísicas de índole personalista o mítica (ontoteológica), materialmente positivas. En su lugar se recurre a categorías (asimismo metafísicas), de índole formal y relacional. Este motivo está en conformidad con la progresiva objetivización (desencantamiento) que la Modernidad ilustrada implanta sobre toda la visión del mundo y que, pese a su orientación cientifista, se halla, no obstante, profundamente condicionada por intereses clasistas como para que el carácter predominantemente ideológico de la vocación de universalismo pudiera dar paso a una consideración consecuentemente materialista centrada en la particularidad distintiva de lo real:

[...] me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y por ende también con todos aquellos mundos visibles) en una conexión universal y

¹⁸Desde la perplejidad; pág. 84.

¹⁹KANT, *Crítica de la Razón Práctica*; trad. de E. Miñana y M.G^a. Morente. Madrid, 1981. Conclusión; pág. 223.

necesaria, no sólo contingente [...] ²⁰

La clave efectiva de esta hibridación de actitud positivista y convicciones totalizadoras de índole metafísica provenía, sin duda, de la formalización extrema del concepto de racionalidad, (propiciada por una metodología científica históricamente consolidada) y de una concepción globalizante de la acción racional, (que se desprendía del carácter expansivo del sistema capitalista de producción e intercambio). Un diseño abstracto de eficacia racional parecía poder hacerse extensivo tanto al ámbito de las realizaciones humanas como al de las meramente productivas, inspirando una fórmula que relaciona el motivo de la *universalidad moral* con las condiciones asimismo universalistas de la *producción, el comercio y la instrumentalidad* de la cultura capitalista. "Casi al mismo tiempo, aparece en la filosofía de Kant una teoría de la subjetividad que pretende fundamentar la libertad y la autonomía del individuo en la razón. Esta fijación teórica del idealismo alemán culmina en la metafísica del espíritu de Hegel; aquí se eleva al sujeto individual y su productividad hasta el espíritu absoluto, que genera por sí mismo el mundo y justifica su curso ciego, y que además se concibe a sí mismo dialécticamente" [Bernd Witte para *El País*]. De este modo, se revela la *filosofía del sujeto* como imagen de la absolutización de la razón entendida como productividad, bajo la tendencia a la fetichización de la producción.

El núcleo escindido de la cultura

En la cultura moderna, (por ejemplo, en el sistema kantiano), encontramos teorizada de forma expresa la idea de la vinculación efectiva entre las dos dimensiones de la corriente de racionalidad hegemónica de la civilización occidental: la *dimensión moral*, de rango paralelo universal e individual, basada en la noción ideológica de la *identidad*, y su dimensión refleja: la base constitutiva de la *racionalidad técnica*.

Mas la afirmación de lo que en cada caso *somos*, tanto individual como colectivamente, nunca podría cerrar la ética, pues con ella se abre justamente la escisión [...] con la que kantianamente se inaugura la ética, que inextinguiblemente se alimenta de semejante tensión entre lo que históricamente somos o hacemos, a título individual o colectivo, y lo que moralmente (lo que quiere "también" decir históricamente, pero "transcendiendo" la historia, esto es, rehusando doblegarnos a su realidad actual como si fuera ésta la que hubiese de dictar nuestra moral) juzgamos que

²⁰ Ibidem.

debemos ser o hacer.²¹

La naturaleza ideológica de toda reflexión ética, en el sentido tradicional o "clásico" del concepto, supone la habilitación idealista de un juicio o valoración inmanente sobre el devenir histórico, correspondiente a un hipotético *sujeto substancial* -autoidéntico- *de la historia*; una entidad que tiene la facultad de poder situarse "por fuera" de ella misma. La única esencia que legitima su posición privilegiada es la de la propia *razón* subsistente, que en su atribución fundamental de juzgar, dirimir y ordenar el sentido anejo a la historia reproduce la función del interés estructural del sujeto (individual o genérico) por el dominio técnico-instrumental-estratégico sobre la realidad, (en la conceptualización de Habermas).

No sólo en el formalismo kantiano, sino en el pensamiento ilustrado en general, (o en particular en la contemporánea ideología socialdemócrata), se explicitan una y otra dimensión, y se expone su dependencia mutua. El mismo efecto se deriva del sistema filosófico del idealismo trascendental, en el que se muestra una versión de unificación absoluta, consciente, de ambas dimensiones, -en la confluencia de la Idea y la Historia-.

En la Era Moderna, la compulsión de la ideología individualista, -a partir de la fuerza del interés económico particular que se desarrolla desde la práctica del capitalismo-, logra concentrar la parte fundamental de la ideología social dominante sobre la cuestión de la *base identificante* que subyace a la hegemonía racionalista de la civilización occidental. Este hecho, y la supremacía técnica y científica que se acoge en tal ideología, logran de modo efectivo explicitar tanto la propia realidad oculta del predominio en la cultura de la tendencia racionalizadora, en todos sus aspectos, (el tema que plantea Heidegger, identificando la Era Moderna como era del principio de razón), así como posibilitar la expresión y reconstrucción de la dualidad estructural de dicha tendencia. El predominio absoluto del principio de privatización, (la omnipresencia incondicional del interés por el beneficio individual, expresión concentrada de la figura ideológica centrada en el pensamiento de la *identidad*), tanto en el sistema productivo como en la ideología dominante, produce una imperiosa compulsión valorativa hacia la instrumentalización generalizada de la realidad, desde la que se extiende una dinámica desencadenada de mecanización, de todos los sistemas de vida, en torno a la que alcanza su máximo desarrollo la corriente de racionalidad de disposición técnica.

Esta dualidad se consuma a partir de la escisión ideológica que se lleva a cabo en la Antigüedad, cuando se hace separar el valor de la *identidad moral* de la civilización racionalista de toda relación con su basamento técnico y económico, en el ámbito de una cultura esclavista que tematiza ideológicamente el elitismo social a través de la noción de *virtud* o *areté*. La identificación de la nobleza del individuo con su pertenencia como

²¹J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Interludio: a vueltas con la razón*. México, Madrid, Buenos Aires. Pág. 244.

miembro de un grupo de élite constituye en esta época el centro de una filosofía que hace de la justificación de esta actitud estamental, desde las categorías de lo universal, su contenido central. Este espíritu manifiesta un tipo de conciencia desligado directamente de las necesidades productivas, y que se concentra determinantemente en los temas correlativos de la nobleza como virtud y el sentido ideológico que unifica el conjunto de las relaciones sociales. El contraste entre esta actitud y la tendencia ideológica del capitalismo aparece vivamente expresado en el texto de *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels.

Sin embargo, las categorías del pensamiento presocrático, por su parte, surgen de una visión de unidad del concepto de racionalidad, (a partir de la particularidad de una época de aporofundación de las relaciones sociales), en la que el pensamiento se hace eco sin contradicción de la tendencia propiamente universalizadora y abstractiva de la *ratio*.

En el transcurso histórico, se impondrá y se revelará la contradicción implícita entre la *base ideológica* centrada en la *figura de la identidad* de la cultura racionalizante y el desarrollo clasista de las relaciones sociales, determinando al pensamiento filosófico a una categorización centrada en la separación de la dimensión moral respecto a la dimensión objetivista del fenómeno de la razón. Pero con esto asistimos a una deformación de la propia actitud *moral*, consistente en la ocultación parcial de la misma, en el seno de una interpretación sesgada en torno al factor general identificante de la actitud racionalizadora. A partir de esta interpretación, ésta queda convertida en un instrumento ideológico decisivo de dominio y legitimación social.

En la Era Moderna, se desencadena finalmente la tendencia máxima hacia la compulsión privatizadora del sistema en su conjunto, determinando la tendencia individualizadora de la ideología, a partir tanto del desarrollo de los medios de producción y las fuerzas productivas, como de un fortalecimiento concomitante de la conexión entre la capacidad valorativa y la actitud objetivista y fragmentadora, (cifrado en rasgo general humanista del pensamiento). Esta configuración hace irrelevante la escisión entre el ámbito cultural de lo moral-valorativo y la racionalidad, instrumentalizadora y técnica. No obstante, en su reacción frente al pensamiento no moderno, las corrientes de la Modernidad tematizan filosóficamente la estructura dual de la tendencia general racionalizadora, con lo que en esta etapa se establece la conciencia de su predominio dentro de la civilización occidental.

Identidad y razón instrumental

En Génesis 2, 16-17 habla el Señor por primera vez al hombre poniendo a su disposición todos los bienes del paraíso terrestre y ordenándole que no coma del árbol del bien y del mal.

Mucho tiempo después, el mito del crecimiento sigue situado en el centro de la configuración ideológica de la Ilustración: a pesar de las diferencias entre sus respectivos planteamientos, las filosofías de Kant y Hegel constituían un poderoso respaldo para la convicción de que el progreso técnico-productivo llevaba aparejado el progreso en la felicidad humana. Pero la confianza optimista en la "mayoría de edad" de la Humanidad presentó su verdadera cara no en el ideal kantiano de una comunidad de puros seres racionales regidos por la ley moral, sino en la *proletarización masiva de la humanidad*. "Los pueblos comenzaron a comprender que al otorgar la libertad al hombre en abstracto, ingresamos en un espacio en el que se es libre de hacer todo, pero en el que desgraciadamente no hay nada que hacer, a excepción de trabajar según los dictados ciegos e ingobernables de *Adam Smith* en el marco de la proletarización masiva de la humanidad."²² La realidad histórica nos hace conscientes de la tragedia de una Ilustración que se transforma dialécticamente en su contrario, en la que la explotación de la naturaleza y el dominio sobre los hombres se han convertido en un fin en sí mismos. Sin embargo, en la actualidad, el espíritu de la *famosa* tesis en torno al "final de la historia" apunta a la realidad de la hegemonía del "estado cristiano" -democracia liberal y mercado mundial-, como la única aspiración coherente y universal del "hombre en cuanto hombre". Los ideales de la Ilustración, a través de un proceso que puede ser comprendido desde una interpretación de dialéctica crítica (por medio del punto de vista del materialismo histórico), se transforman antes que desaparecen.

Pero bajo el "mito del crecimiento", como legitimación última de la *racionalidad instrumental* se halla una reformulación, a través del bienestar material, de la tendencia ideológica a la consolidación máxima de la autoidentificación, la figura de la identidad personal-individual. Y a su vez, la equiparación racionalidad-autoidentidad, como tendencia relativamente constante, se enraiza en un vínculo -de naturaleza histórica y vigencia suprahistórica- entre la racionalidad y el hecho ideológico de la moral, como norma que se reconoce y aplica de forma intrínsecamente individual en tanto se estructura en torno a la *responsabilidad* personal.

Esta convicción da la forma básica a una cultura en la que se va consolidando una representación de la *identidad* como objeto que se produce; como un resultado de la acción racional técnico-productiva. En correspondencia, la representación de la identidad muestra progresivamente una figura carente de valor en y por sí misma; es decir, carente de significado social propio en la medida en que éste se va solapando con el mero *valor de cambio* de que se revestiría la *identidad* como mercancía cualquiera; tanto por la fuerza y preponderancia del desarrollo independiente del nivel económico de rango capitalista, como por la misma naturaleza del elemento cultural en que aquel se desenvuelve, que no dispone

²²FERNÁNDEZ LIRIA, C. La cultura como matriz del "efecto-hombre" (manuscrito).

de *valor de uso* determinable en relación a cualesquiera contextos posibles que reflejen necesidades materiales.

El desarrollo de esta tendencia lleva consigo el predominio de la representación ideológica de un modelo de identidad que se va reduciendo a su simple expresión formal, y que sólo aparece como símbolo de la posibilidad misma de su propia vigencia. Si tenemos a la vez en cuenta que el principio de objetualización, suscita la tendencia a la formalización y a la reducción simbolizante de las relaciones fundamentales con la realidad, podemos concluir que la confluencia de ambas disposiciones en la cultura moderna desemboca en la exclusividad de la hegemonía ideológica de la *racionalidad* de naturaleza *instrumental* (como versión formalizada y reducida en relación a los rasgos de la función técnico-productiva).

Esta es una de las perspectivas fundamentales desde las que se puede afirmar que el vínculo con la moralidad, implicado en la valoración de la autoidentidad, constituye una determinación clave para el desarrollo de la *racionalidad instrumental*; y por eso cabe decir también que ésta misma, en su predominio sobre la crisis del estadio final de la Modernidad, acaba constituyendo el sustituto del horizonte de sentido que la religión desplegó sobre los hombres en la época ilustrada. Ya en el año 1921 Walter Benjamin señaló en su obra Kapitalismus als Religion que, en el siglo XIX, la producción socialmente organizada de bienes de consumo se había establecido como una "pura religión de culto", que si bien ya no presentaba ninguna dogmática, ninguna teología, sí que era acatada por todo el mundo en su actividad cotidiana. La vinculación moral del desarrollo dominante de la racionalidad en nuestra cultura presenta ese rasgo propio de la incondicionalidad que se deriva del fundamento primario religioso de la civilización.

Por su parte, Max Weber tematizó agudamente, en referencia a la legitimidad de los órdenes políticos, la peculiar disposición ideológica que se desprende de la hegemonía moderno/contemporánea de la *racionalidad instrumental* (*zweckrationalität*). En su seno, dicha legitimidad tiende a reducirse a la dependencia respecto al hecho puramente procedimental; o, lo que es lo mismo, al reconocimiento pasivo de la autosuficiencia propia que reviste en sí el proceder racionalizado: "Lo que en este aspecto presta su nota específicamente "racional" a la situación del "civilizado" por oposición a la del "salvaje" es la fe generalizada en que las condiciones de la vida diaria, llámense estas tranvía, o ascensor, o dinero, o tribunales, o ejército, o medicina, son en principio de carácter racional, es decir, son artefactos humanos accesibles al conocimiento, creación y control racionales [...]"²³ En estos términos Weber deja entrever la evidencia de una intensa dialéctica autocontradictoria en el devenir de la racionalización de la Modernidad a partir de la fuerte impronta de la *racionalidad instrumental*. La cuestión que aquí se suscita, entonces, gira en torno a la posibilidad de hallar legitimaciones más abstractas y genéricas (y de significación racional

²³Max WEBER, *Conceptos sociológicos fundamentales* (1968); pág. 214. Citado en: HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I; pág. 345.

más profunda y compleja) en el entramado de ideológico del proceso de *modernización*. De hecho, la conflictividad intrínseca a la lucha de clases social e ideológica provoca la necesidad histórica del recurso a legitimaciones de carácter más abstracto y totalizador, (de índole metafísica en un grado u otro), sin que por ello quepa desdeñar en ningún supuesto la apelación de la Modernidad a la facticidad del sistema socioeconómico, como recurso legitimatorio a través del poderoso influjo de la *racionalidad instrumental* elevada a la categoría de auténtico complejo ideológico. El propio Max Weber se hace eco de esta necesidad en el marco de su teoría crítica de la *racionalización* (inspirada en supuestos idealistamente teleológicos):

Pero en cuanto surgen los modernos problemas de clases, comienzan a hacerse al derecho exigencias de tipo material por parte de un sector de los interesados (principalmente la clase trabajadora), de un lado, y de los ideólogos del derecho, de otro, que rechazan la vigencia exclusiva de tales criterios de simple ética mercantil y exigen un derecho social basado en patéticos postulados éticos (tales como la "justicia", la "dignidad humana"). Pero esto pone radicalmente en cuestión el *formalismo del derecho*.²⁴

En el artículo *El principio de razón*²⁵ Heidegger lanzó su voz de alarma sobre un hecho que tal vez pudiera pasar inadvertido para los "habitantes" de nuestra cultura: "El hombre actual corre el peligro de medir la grandeza de todo lo grande, sólo por la pauta del dominio del 'principium rationis'". Estas palabras quieren reflejar el peligro de una amenaza latente frente a la que Heidegger invoca todos los recursos de la reflexión filosófica. El autor menciona la "grandeza de todo lo grande" y el dominio del principio de razón. ¿Qué quiere decir ésto? La "grandeza de todo lo grande" parece un concepto asaz gigantesco para que podamos comprenderlo sea cual sea el ángulo de visión que adoptemos, pero la noción del "principium rationis" sí parece presentar una delimitación que lo hace asequible a una explicación concisa. Como todo concepto fundamental de teoría del conocimiento, ofrece no sólo una determinación respecto a las funciones cognoscitivas, sino también una cierta visión de cómo es o cómo ha de ser la realidad. La formulación del *principio de razón*, debida a Leibnitz, reza: "*nada es sin razón*", o: "*nada sucede sin causa*", o, en palabras de Heidegger: "lo real tiene una razón de su realidad, lo posible de su posibilidad y lo necesario de su necesidad". La reflexión de Heidegger se centra en advertir que la "grandeza" del principio consiste en que éste decide sobre su base lo que puede ser considerado como objeto de una representación, y, en general, como ente. En el pensamiento moderno, ser algo es "ser objeto de representación". Pero, ¿para quién? En primer lugar, (como parece natural), para mí, -esto es-, para el Yo. Descubre así Heidegger la segunda gran idea rectora que junto con el

²⁴WEBER, M. *Wirtschaft und Gessellschaft*; Colonia, 1964; 18. Citado en: HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; págs. 346-7.

²⁵Incluido en: M. HEIDEGGER, *¿Qué es Filosofía?* Trad. de J.L. Molinonuevo; Madrid, 1978.

principio de razón tiende a envolver toda la cultura de la Modernidad, y de ese modo puede ahora desvelar todo el contenido concreto del mismo principio:

Ahora bien, ya desde Descartes (al que sigue Leibnitz, y con él todo el pensamiento moderno) el hombre es conocido como el *Yo*. Éste se relaciona con el mundo pro-poniéndoselo en forma de exactos enlaces de representaciones, es decir, en forma de juicios y, en consecuencia, oponiéndoselo como objeto. Los juicios y enunciados sólo son verdaderos si se le dan a él, si se propone al Yo representante la razón del enlace entre sujeto y predicado. La razón sólo lo es como "ratio", es decir, como la "cuenta" que se le rinde al hombre de algo, en tanto Yo que juzga. ... Sólo por la razón dada -y expresamente propuesta al Yo del enlace de representaciones-, lo representado llega a estar de tal forma, que queda asegurado como obstatante, es decir, como objeto, para el sujeto representante.²⁶

La forma de determinar el mundo que lleva a cabo el *principio de razón* se pone al servicio de la presencia del Yo como punto de referencia fundamental de la representación de la realidad en toda la ideología moderna occidental. Heidegger hace ver que la supremacía moderna del *principio de razón* en nuestra cultura va indisolublemente unida a una determinada representación del mundo configurada sobre el predominio de la figura del Yo como rector del mundo, (mundo que sólo es real en la medida en que es conocido, o dominado por ese Yo). Este motivo de naturaleza ideológica deshace el carácter ingenuo de la validez general e incondicionada que Leibnitz pretendía atribuir a su formulación:

Es siempre preciso que haya un fundamento del enlace entre los términos de un juicio, el cual tiene que encontrarse en sus conceptos. Este es mi gran principio, que creo tienen que admitir todos los filósofos. Uno de sus corolarios es este axioma vulgar de que nada sucede sin razón, que siempre se puede dar, de por qué la cosa ha ido más bien así y no de otra forma.²⁷

Del contenido que subyace al "principium rationis" se deduce una versión particular de razón que, (advierde Heidegger), ejerce su dominio incontrolado durante toda la época moderna y contemporánea: el representar racional como cálculo asegurador. Esta acepción rememora no obstante el significado etimológico del término razón, por lo que Heidegger le adjudica el término latino de "ratio": la forma omnipresente moderna de la razón; la racionalidad propia de la actividad técnica y científica: "(...)el principio de razón determina el ser de la época moderna, de la era técnica. (...) El dominio del poderoso principio de razón, es el elemento en que se mueven las ciencias, como el pez en el agua y el pájaro en el aire." Heidegger concluye ampulosamente que la formulación del *principio de razón* constituye la entrada a una nueva época, en tanto que establece la forma -en general- de la racionalidad moderna basada en el *cálculo*. Una forma de razón fundamentada en la premisa de que el

²⁶M. HEIDEGGER, *o.c.*; págs. 75 y 76.

²⁷(Correspondencia entre Leibnitz, Arnauld y el Landgrave v. Hessen-Rhinfelds). Citado en *íbidem*.

carácter de objetividad de lo que hay depende absolutamente de la referencia exclusiva al Sujeto, al Yo.

En su artículo sobre *El principio de razón*, Heidegger caracteriza el sistema de pensamiento alumbrado por aquel como un particular momento histórico del desarrollo del conocimiento. Este momento determina toda la época moderna y contemporánea, que se encuentra abocada a la "llamada" de dicho principio. Y en esta dependencia halla Heidegger un relevante motivo de alarma: el hombre moderno corre el peligro de ver limitada su conciencia, -habría que decir, mejor, mutilada- al mero ejercicio de la tarea calculadora, en su afán ciego de desarrollo técnico que acaba ocultando y omitiendo los otros aspectos, (a la postre, más determinantes), de la vida.

No es necesario resaltar la vertiente crítica de este planteamiento de Heidegger. Es imposible considerar con cierto detenimiento la ideología de la sociedad occidental en la época presente sin hallar el recurso a la mera facticidad de la técnica y, (sobre su modelo), de la racionalidad instrumental moderna, (esto es, a su eficacia, mecánicamente resolutive y abstracta), actuando como justificación implícita del sistema. El orden social, el modo de producción, la estructura de clases, en ningún aspecto son cuestionados por mor de la supuesta idoneidad absoluta, (a priori), de la racionalidad pura, sobre la que se pretende hacer ver que está levantado todo el edificio de la sociedad moderna, (de la "civilización occidental"). En definitiva, el recurso a la racionalidad técnica, mecánica, calculística (a la base del ingente desarrollo de las fuerzas productivas), contribuye a hacer parecer irrelevante la consideración de las *relaciones de producción*, que constituyen, no obstante, la esencia práctica del modo de producción, definiendo su carácter esencial.

Ahora bien, tal como Heidegger hace ver también en su artículo, la utilización moderna del poder de la ciencia y la técnica como factor ideológico, (característica propia de la etapa superior de desarrollo del capitalismo, gestada en el siglo XX), se inscribe en un marco ideológico más amplio y profundo, que da su razón última, pero al mismo tiempo desborda, a los límites de la coyuntura establecida por dicha etapa. La utilización positivista de la ciencia y la técnica como ideología no sería sino la manifestación más avanzada del "espíritu" que recorre todo el desarrollo del modo de producción capitalista. Pero lo más sorprendente del punto de vista de Heidegger se manifiesta en la idea de que, precisamente a través de estas mediaciones, la forma moderna de la racionalidad se inscribe en una *corriente histórica* ininterrumpida que se remonta hasta el momento del origen de la filosofía y la ciencia en Grecia; una constante, pues, que constituye uno de los fundamentos de nuestra civilización y que se identifica con que el devenir mismo de la Razón, habiendo presidido las formas de nuestra relación con la realidad desde el origen histórico de esta forma general de cultura en la Grecia del siglo VII a.C.²⁸

²⁸"El principio de razón es el principio supremo de la razón en la medida en que sólo por él llega la razón -en cuanto tal razón-, al pleno desarrollo de su esencia. ... Efectivamente, durante el período de incubación (inusitadamente

Sentido dialéctico de la teoría crítica

Hace ya más de cien años que Marx se encargó de analizar los fundamentos materiales del sistema social que acoge a la Modernidad occidental, descubriendo (por debajo de la metafísica ilustrada de la moralidad y la libertad universales), la realidad de la explotación y la opresión de la burguesía sobre el proletariado y demás clases populares. Esta realidad, con cuyo desvelamiento Marx puso de manifiesto las claves de la dinámica de la historia, no se ha transformado, hasta nuestros días, en sus aspectos definitorios. Aún podemos mencionar como parámetros constitutivos del desarrollo de la sociedad del capitalismo tardío los siguientes extremos:

1. La revolucionarización práctica constante (en el sentido que a los términos dio Marx en El Manifiesto Comunista), de la extracción acumulativa y cada vez más extensa de la plusvalía, y con ello, de todo el régimen social. 2. La tendencia continua hacia la monopolización extrema del capital. 3. La tendencia permanente hacia la socialización masiva, cada vez más profunda y extensa, de todos los aspectos involucrados en el proceso productivo.

En correspondencia, en el ámbito ideológico se revela de continuo (como la nota más común a todo el sistema), la transformación de todas las relaciones sociales y de todos los sujetos que las configuran, (y que se hallan determinados por ellas), en mercancías; esto es, objetos cuya categoría principal es su capacidad de ser comprados y vendidos, (poseídos, utilizados y desechados); o dicho de otro modo: *cosas* que ostentan un fluctuante valor *de cambio* por encima de todo otro *valor* intrínsecamente social.

En efecto, el "espacio común" ideológico que enlaza desde el diseño liberal del Estado hasta las formas de dominación fascista (o "socialfascista") del mismo, (en su dependencia común con el mismo modo de producción básico), radica en la cultura de la abstracción humanista de la identidad, con que nos encontramos desde la instauración revolucionaria del orden social burgués de los *ciudadanos* en lugar del de los *súbditos*. A diferencia del régimen estamental a que éstos se hallan sometidos, los *ciudadanos* se caracterizan por la igualdad de derechos y obligaciones; pero esta demanda se halla subordinada en la formación ideológica burguesa al reconocimiento del poder de iniciativa individual y la garantía de la libre empresa, bajo la figura cultural del principio de identidad

largo) del principio de razón, la palabra del Ser siempre se indica ya al hombre europeo-occidental como la razón. Sin esa indicación, no existiría el pensamiento en la forma de filosofía. Sin la Filosofía, no existiría tampoco ninguna ciencia europea occidental, ninguna liberación de la energía atómica." [Ibídem.]

personal.²⁹ En consecuencia, los derechos "aprobados" por los sistemas liberales pueden ser suspendidos (bajo las dictaduras fascistas o los regímenes totalitarios), en función de preservar una *identidad* (nacional, cultural o estatal) amenazada por factores externos o internos que coadyuvan a mantener un régimen de represión y terrorismo institucionalizado. La Alemania nazi o la URSS tras la muerte de Lenin son algunos de los ejemplos más extremos de esta habilitación especial -pero no insólita en absoluto- de las estructuras ideológicas burguesas en la Europa del siglo XX.

En el culto a la *autoidentidad* hallamos, pues, el medio más determinante por el que la comunidad social internaliza en la época contemporánea la función del poder y de la sumisión y a través del cual se difumina la capacidad de autodeterminación de las masas populares. Desentrañar la base de relevancia de este dispositivo cultural se convierte entonces (y de esto podemos ser ahora más conscientes que nunca), en un objetivo apremiante para el pensamiento crítico y revolucionario.

En la autocomprensión ideológica de la Modernidad/contemporaneidad prima la facticidad de una autointerpretación por la que la subjetividad y la razón tan sólo observan el status de medios o funciones al servicio de la reproducción de un proceso que se sostiene por sí mismo, pero que es indiferente para la conciencia. El *materialismo* moderno se expresa en esta posición, a través de la que los supuestos fundamentales de la Física de Newton y los de la Biología de Darwin son puestos en correspondencia con los axiomas de la filosofía social y la economía política burguesa. Pero tales supuestos de orden científico, (que poseen un rango materialista en su aplicación a la Naturaleza), sufren una especial refracción al ser atribuidos directamente al ámbito social. Bajo la enajenación a que se hallan sometidos en la estructura del modo de producción capitalista, quedan preservadas las nociones metafísicas capaces de establecer un marco de expresión sublimada a los intereses político-económicos centrales de la ideología burguesa.

En el contexto de una cultura general de la modernidad capitalista que se halla ya preformada irreversiblemente con la impronta pragmática de la fuerza del desarrollo científico y tecnológico, se procura establecer un ensamblaje coherente entre la utilización deformada de perspectivas científicas en la autocomprensión del proceso histórico-social, y la justificación de un motivo filosófico que relaciona entre sí la autodeterminación y la autoidentidad subjetiva, (por el que la conciencia sólo puede determinar sus actos a partir de sus propias estructuras, y no de sistemas de fines objetivos). Pero en ese mismo contexto este motivo ha de aparecer tan preñado de gratuidad ideológica que sólo puede ya cobrar verosimilitud por medio de la inclusión en el horizonte cultural de restos de la corriente metafísica de la premodernidad, para la que el principio ideológico de la "autoconservación" consistía en la aspiración de todo ser a realizar el "telos" inmutablemente inscrito en su

²⁹Vd. MARX y ENGELS, El Manifiesto Comunista [*Das Kommunistische Manifest*]; *passim*.

esencia según el orden natural de las cosas.³⁰ Así lo hallamos expresado en la tesis de D. Heinrich sobre lo constitutivo de la conciencia moderna:

Lo que el pensamiento moderno aguarda, y en lo que también confía, es sólo en que el yo ocupado en su conservación, con la vista puesta en sus propios criterios de rectitud, pueda a la postre encontrar un fundamento interno de su propia posibilidad que no le resulte tan extraño e indiferente como el aspecto que le ofrece la naturaleza, contra la que tiene que dirigir la energía de su autoafirmación. La autoconciencia espera encontrar una razón de su propia esencia y operaciones en el propio plexo que la funda, del que a la vez sabe que no tendría sentido representárselo como un plexo más de objetividad sojuzgable.³¹

En este párrafo se alude indirectamente al plano *moral* de expresión de la autoconciencia como reflexivización del interés ideológico de la burguesía bajo el principio de la "autoidentidad". Sin la inclusión de esta carga metafísica por parte del *yo* moderno, el *materialismo* consecuentemente aplicado al desencubrimiento de las claves que dan razón del proceso social no nos mostraría (entre otros *productos*), la imagen de referencia del 'hiper (o *neo*)liberalismo' actualmente vigente, (un ilusorio campo de juego igualitariamente acotado donde cada sujeto, adecuadamente provisto, puede perseguir racionalmente su propio interés bien entendido), sino, en su lugar, la *dialéctica* incesante del conflicto entre los intereses históricos de las distintas clases sociales. Para que pueda continuar prevaleciendo la plausibilidad ideal de los supuestos ideológicos burgueses resulta necesario ocultar esa otra realidad subyacente.

En la conciliación forzada entre el recurso a la metafísica y la tendencia al "desencantamiento", específica del proceso de modernización, se altera notablemente el sentido de aquellas especulaciones idealistas. La aludida *autointerpretación filosófica de la Modernidad* exige, como hemos señalado, la supresión de todo *telos* o sistema de fines objetivos incorporados a la esencia de lo real, para dar paso a la capacidad de libre iniciativa y libre empresa en el acceso no restringido a la producción y acumulación de beneficios. En consecuencia, el plexo de pensamiento que se propaga en el decurso de la Modernidad hasta la época presente sólo puede hacer pervivir las imágenes premodernas del mundo, (con su afirmación de las tendencias permanentemente inscritas en las esencias mismas), sin adscribir ya a ellas ningún otro fin concreto más que la existencia y conservación mismas del proceso socioeconómico, tal como resulta dado. Se fragua de este modo un concepto de *autoconservación* opacamente intransitivo, desligado de cualquier sistema de fines supremos.

Con esta peculiar figura se accede progresivamente a un estado de conciencia en el

³⁰Cfr. HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa; I. Madrid, 1992. Pág. 494.

³¹HEINRICH, Die Grundstruktur der modernen Philosophie en: EBELING (ed.), Subjektivität und Selbsterhaltung; Franfort; 1976; 117. Citado en: HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa; I. Pág. 501.

que los datos objetivos que configuran cada momento histórico adquieren rango de *realidad ontológica*, porque concitan a la vez sobre sí la cualidad de pertenecer a un proceso independiente de toda conciencia, sobre el que se adhiere además el atributo de constituir la plasmación de esencias inmutables que se albergan en el *orden natural de las cosas*. La particular disposición de la "dialéctica de la Ilustración" conduce, en último extremo, a esta suerte de hiperrealismo, que hipostatiza a cada instante la situación establecida, como proyección ideal de un curso de los acontecimientos, interpretado en conceptos sistémicos directamente adoptados de los códigos de las ciencias de la Naturaleza.

Este *hiperrealismo* cumple así su función *ideológica* de forma doble y concéntrica. Promueve la aceptación confiada y racionalmente motivada del statu quo global, a la vez que impide sistemáticamente a la conciencia desvelar el *proceso histórico concreto* que da lugar a cada estructuración socioeconómica: la contradicción entre las clases sociales como conflicto permanente e implícito de intereses (objetivos) antagónicos; proceso tan contingente en sí mismo como históricamente determinado y determinante.

La desestabilización que, en cualquier caso, la disposición "desencantadora" y secularizadora (objetivizadora) de la Modernidad impone a la metafísica de la cultura dominante, se trasluce en la desrealización conceptual que conlleva la absolutización de lo fenoménico en su actualidad sucesiva, a lo que se atribuye toda la carga de sentido que en nuestra época se pueda tomar en cuenta³². En esta disposición, el talante metafísico del pensamiento factualizado tiende a retornar a una percepción en clave mítica de lo real, que desborda los principios de ordenación del pensamiento ontoteológico³³. El "todo está lleno de dioses" reaparece como lema que induce a enraizar en la conciencia la actitud de respetuosa y pasiva aceptación del valor absoluto que se confiere a todo lo dado en cada momento (por el simple hecho de su presencia establecida).

Parece un lugar común de la Sociología contemporánea establecer la incapacidad del

³²"El vínculo de la filosofía moderna con el capitalismo es por lo tanto de la misma índole que el que une la filosofía de la antigüedad con Grecia: la conexión de un plano de inmanencia absoluto con un medio social relativo que también procede por inmanencia." [G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*; Barcelona, 1993. Pág. 99.]

³³Gersom Scholem creyó hallar la especial expresión de este motivo en su análisis de la obra de Franz Kafka, autor que representaría paradigmáticamente el espíritu de la era moderna y contemporánea. En él se halla la representación de un mundo cuya inmanencia (ya no de filiación divina), adquiere tal grado de facticidad irresistible que constituye una suerte de "transcendencia" invertida: "El mundo de Kafka [...] aparece dotado de una concreción casi sobrenatural. Todo es inestable, tambaleante, precario, pero al mismo tiempo desesperadamente inmutable y como petrificado. [...] Las cosas tienen una pesadez tal que ya nada puede hacer que se muevan; el menor cambio, la menor decisión adoptan en Kafka el carácter de esfuerzos sobrehumanos y por lo tanto condenados anticipadamente al fracaso." [Stéphane MOSES, *El ángel de la historia*. Madrid, 1997. Pág. 194.]

nivel cultural del capitalismo tardío para asumir una función propiamente ideológica. El *desencantamiento* que el proceso de modernización impone como rasgo atributivo parece haber conducido en la etapa presente a un estado de "fin de las ideologías" que ya D. Bell proclamaba en los años setenta³⁴. Habermas también acoge esta consideración y la utiliza a modo de conclusión de su reconstrucción crítica del modelo de sociedad del capitalismo avanzado, en el que reivindica en forma de *razón comunicativa* la esencia del legado normativo de la Ilustración. Este modelo gira en torno a la imagen de que el *malestar* de la Modernidad capitalista no está ya relacionado con el proceso básico del antagonismo entre las clases sociales y sus implicaciones necesarias de *opresión y explotación*, sino a una cuestión de desequilibrio o relación inapropiada entre los *sistemas* que componen la sociedad: "Los síntomas de cosificación que se presentan en las sociedades capitalistas desarrolladas los he explicado suponiendo que los subsistemas regidos por medios, es decir, la Economía y el Estado, penetran con medios monetarios y burocráticos en la reproducción simbólica del mundo de la vida."³⁵ La definición estructural que el autor hace de esos dos ámbitos -*subsistemas regidos por medios, mundo de la vida*- los presenta como dos fuentes de realidad social subsistentes cada una por su lado, de difícil articulación para la reconstrucción de la visión de conjunto. Por eso la peculiar relación de invasión o colonización que Habermas presenta del primero de los ámbitos mencionados sobre el segundo, como rasgo clave de la evolución de la Modernidad en las sociedades avanzadas, tiene que recibir en la propia teoría del autor una justificación de su misma posibilidad. Habermas menciona en ese sentido una serie de condiciones, de las cuales las más significativas se refieren a: 1. El establecimiento de un proceso social en el que tanto la fuerza de trabajo como el voto político de la masa de la población se vuelve incondicionalmente manipulable. Este proceso sería aceptado sin más por los afectados en la medida en que reciben por él y en su marco ciertas compensaciones, cuya provisión señala la pauta que da sentido al Estado social. 2. La importancia primordial que en este contexto adquiere la aseguración de dichas compensaciones, coadyuva a que la misión fundamental del Estado sea la de propiciar el incremento del crecimiento capitalista, de donde surge la financiación de las mismas. A través de ellas, además, el Estado se encarga de hacer extensivos a todo el tejido social los roles de consumidor y cliente, que absorben y neutralizan los intereses de autorrealización laboral y público-política de los ciudadanos; legítimos intereses que la ordenación social tardocapitalista niega y contradice desde unos principios de desarrollo volcados hacia la privatización monopolista de la economía y el poder.

³⁴BELL, Daniel The Cultural Contradictions of Capitalism (1976). [Las contradicciones culturales del capitalismo. Madrid. 1989.]

³⁵HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa; II. Págs. 502-3.

Los descarnados rasgos que se hacen ostensibles en esta descripción de la sociedad contemporánea no casan bien, sin embargo, con la dinámica de explicación que circunscribe la teoría del autor. Particularmente, no resulta posible aceptar que los condicionamientos descritos puedan reproducirse sistemáticamente y acabar portando una apariencia de naturalidad, sin que medie una fuerte influencia ideológica sobre la conciencia generalizada de los miembros de la sociedad. Sin la intervención de esta elaboración ideológica, (cuyo origen y orientación específica hacia los intereses históricos de las clases dominantes no pueden ser determinados en el modelo formal descriptivo de Habermas), la hipótesis de la colonización sistémica de los principios del mundo de la vida no pasaría de ser finalmente redundante: una mera explicitación en términos de *teoría de sistemas* de unos hechos que son simplemente constatados, pero en ningún caso resolutivamente explicados. Y en la medida en que dicha tesis pretende hacerse verosímil a partir de una descripción de las condiciones del funcionamiento social basada en las propias nociones en que aquélla se sustenta, el tono general de la argumentación de Habermas oscila entre lo tautológico y la "petición de principio". El propio autor manifiesta percatarse de cómo el cuadro sociológico que se esboza remite desconcertantemente a la presencia activa de un factor ideológico dominante sobre las formaciones sociales contemporáneas, que su modelo teórico está lejos de poder justificar:

Pero si el mundo de la vida, una vez racionalizado, pierde las posibilidades estructurales que antes ofrecía para la formación de ideologías, [...] cabría esperar que la competencia y pugna entre las formas de integración sistémica y las formas de integración social se manifestara sin tapujos. Y, sin embargo, las sociedades tardocapitalistas, que son a las que se ajusta la descripción de la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social, no confirman esta sospecha. Es claro, por tanto, que han desarrollado un equivalente funcional de la formación de ideologías. [...] La falsa conciencia ha sido sustituida hoy por una conciencia fragmentada que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación. Sólo entonces se cumplen las condiciones para una colonización del mundo de la vida [...] ³⁶

La *fragmentación* y *dispersión* de la conciencia social a que Habermas alude, no parecen conceptos suficientemente adecuados para estar a la altura de la explicación materialista de un fenómeno tan radical como la consolidación de unas formas de vida y relaciones sociales plenamente *objetivizadas* desde los criterios funcionales del capitalismo avanzado. El proceso de deformación ideológica que aparece inscrito en la descripción de la sociedad tardocapitalista requiere, (tal como reclamaba la Teoría Crítica en la versión original de Horkheimer), la puesta en acción de un punto de vista *dialéctico* que interrelacione las diferentes estructuras o ámbitos de producción y reproducción de la sociedad (económico, político, ideológico), como dimensiones de un *desarrollo* unitario, en que la contradicción entre los principios de un sistema productivo anclado en la apropiación

³⁶ Teoría de la acción comunicativa; II. Págs. 501-2.

privada de la reproducción ampliada del capital, y la necesidad de la socialización masiva de las fuerzas productivas y de consumo, se refleja asimismo en una contradicción radical entre los intereses privados de las clases dominantes respecto a las necesidades e intereses históricos de las clases populares. Las dimensiones irrestañables de esta contradicción, formulable a diversos niveles, (que da razón de la legaliformidad general de la transformación histórica de las sociedades), están a la base de la formación de ideologías socialmente extendidas, como la que caracteriza la conciencia dominante del capitalismo en su fase actual.

Sólo desde esta perspectiva cabe, por otra parte, acceder a la *crítica* consecuente del poder de la ideología acumulado en la conformación material de las estructuras sociales y su represión de los intereses históricos populares. Habermas admite al menos que el propósito de su elaboración conceptual ya no puede pasar por el objetivo de una *crítica ideológica* como la que caracterizaba a la Teoría Crítica:

La teoría de la cosificación tardo-capitalista, reformulada en categorías de sistema/mundo de la vida, necesita, pues, ser completada con un análisis de la modernidad cultural [...] El objetivo de ese análisis no sería servir a la crítica ideológica, sino explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana; en vez de andar ansiosamente tras las evanescentes huellas de una conciencia revolucionaria, su objetivo sería averiguar las condiciones que permitieran la reconexión de la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana [...] ³⁷

La tesis desarrollada en la Dialéctica de la Ilustración³⁸ de que la Ilustración se trueca en mito, reproduciendo insoslayablemente en su seno el poder de la "cosificación demoníaca" y el "aislamiento mortal", resulta, a fin de cuentas, una poderosa llamada sobre la naturaleza histórica de los ideales de la Ilustración. Una llamada que pone de relieve la dialéctica permanente que afecta a esta etapa en cuanto proceso histórico; dialéctica que Horkheimer y Adorno consideran irresoluble, y que inunda de nihilismo el desenvolvimiento temporal de la cultura al convertir su naturaleza en ente *meramente* procesual e histórico. Se trata de una observación crucial preñada de consecuencias importantísimas para la constitución de un pensamiento revolucionario; una observación frente a la que Habermas se rebela tratando de restaurar versiones cada vez menos poderosas de una teleología de la Ilustración, referentes al progreso en el afianzamiento de la racionalidad en sí misma a través del proceso sociocultural de *diferenciación* o especialización; progreso que se verificaría, no obstante, en la unívoca dirección de lo procedimental.

Habermas considera estar en situación de arrojar condiciones exigentes de complejidad, completud y consistencia para su reconstrucción de la dinámica *racional* de la

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ [*Dialektik der Aufklärung*] 1947.

Modernidad, que harían de ésta un modelo teóricamente mejor fundado (y por lo tanto, más aceptable), que las teleologías *negativistas* expuestas por Adorno y Hoerckheimer o, en su caso, Heidegger. En este sentido, la argumentación del autor no puede menos que omitir la posibilidad de interpretar, al hilo de la misma, la tendencia de formalización procedimental de la razón como mera manifestación de una trayectoria global de instrumentalización que hace de la eficiencia y la rentabilidad valores *en sí mismos*).

Esta teleología optimizadora se configura en el ensamblaje conceptual de la *Teoría de la acción comunicativa*. En Conocimiento e interés³⁹ ya había hecho el autor la tentativa de pensar la posibilidad de dicha interpretación desde una consideración, aún en lo fundamental, *histórica* de las realizaciones culturales. Las tensiones irresolubles del proyecto llevarían a Habermas a abandonar toda *perspectiva* consecuentemente *histórica* en la construcción de los conceptos fundamentales de su teoría, acogiendo en su lugar motivos extraídos de un proyección de *estructuralismo pragmático*. No obstante, Habermas incurre en la falacia de presentar la idoneidad de su planteamiento desde el recurso incierto de su supuesta superioridad en una suerte de competencia entre visiones finalistas de la Modernidad. Pero en su versión clásica, la teoría sobre la *dialéctica* de la Ilustración no holla en ningún momento el terreno de la teleología autorreferencial; por el contrario, se apoya en un planteamiento fundamentalmente *histórico y dialéctico*.

Habermas relativiza el valor de la teoría centrada en la *dialéctica* de la Ilustración al confrontar la perspectiva en que ésta se instala con el supuesto procedimiento propio de la *crítica de las ideologías*: el contraste de los estados históricos de la cultura con los criterios racionales emanados de los ideales burgueses, interpretados de manera radical e íntegra. La *dialéctica* de la Ilustración se desmentiría a sí misma como *crítica de las ideologías* al recurrir para sus propósitos a los mismos fundamentos normativos de la cultura a los que hace objeto de una denuncia totalizadora. Sin embargo, en el ámbito del materialismo histórico/dialéctico los principios generadores de la *crítica de las ideologías* no incurren en esa paradoja de autorreferencialidad que Habermas sagazmente detecta. Dichos principios surgen del reconocimiento (a la vez científico e ideológico), de la propia carga dialéctica de la corriente histórica, con su inmanencia crítica respecto a todos los fenómenos que, en el marco de una existencia social dominada por la división en clases, indican necesariamente la presencia de un componente de opresión y/o explotación. Por tanto, el referente esencial de la crítica ideológica se halla en la patencia de los intereses históricos de las clases oprimidas y en la habilitación correspondiente de una actitud racional *revolucionaria*. Estos elementos serían en cierta manera inmunes a la crítica ideológica, en tanto que constituyen su misma base de posibilidad. El espejismo de autorreferencialidad que podría alojarse en esta cuestión se desvanece finalmente si caemos en la cuenta de lo inapropiado de una observación

³⁹ [Erkenntnis und Interesse] 1968.

metodológica de ese tipo en relación con el carácter de *hecho histórico* (y no mera construcción teórica), que subyace a la crítica materialista de las ideologías. Como tal, ésta resulta ante todo una expresión necesaria en el medio cultural del *interés* de lo oprimido y explotado; una manifestación histórica y objetiva de la carencia misma o del *sufrimiento* (como habrían apuntado en este contexto Adorno y Horkheimer).

I. 2. LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

El examen crítico de todas las implicaciones que comporta la noción de *racionalidad instrumental* ordena el desarrollo de la Teoría Crítica hasta el punto de que cabe considerar como coextensivos los conceptos de *razón instrumental* y *dialéctica de la Ilustración*. El análisis procedimental del significado de la *zweckrationalität* se lo debemos a Max Weber, para quien el crecimiento ilimitado de lo que él designó como el ámbito de la acción subjetivamente racional con arreglo a fines, constituye un obstáculo definitivo para la realización concreta de la libertad universal. La tesis de Weber tenía sus antecedentes en la categoría de la *reificación* empleada por Hegel y el joven Marx, y se inscribía en una teoría sobre la *modernización* apoyada en una reflexión sobre la idea de racionalidad social, en la que el autor distinguía tres aspectos: la mencionada racionalidad instrumental, la formal y la discursiva. El aspecto más significativo de esta conceptualización estriba en el hecho de que para Weber la "racionalización" no es tan sólo un término descriptivo, sino que comporta una connotación normativa irreductible, vinculada a un sentido enfático de *razón* asimilable a la *Vernunft* protagonista de la filosofía de la Ilustración.

Desde la perspectiva de la *dialéctica* de la Ilustración, la hegemonía de la racionalidad instrumental (en detrimento de todos los demás sentidos de racionalidad), es un *acontecimiento* histórico que desborda el marco de interpretación delineado por el proceso de *modernización*, y conecta con el desenvolvimiento de la *lógica de la identidad* presente en nuestra cultura desde los orígenes de la razón occidental, como si de una venganza de los reprimidos poderes míticos naturales se tratara. A partir de este condicionamiento, la orientación general de la Teoría Crítica adopta tintes de utopía desesperanzada: "sólo si el pensamiento conceptual se volviera contra sí mismo y contra sus propias tendencias reificantes podría existir alguna esperanza de que la memoria de la reconciliación se conservase en el pensamiento filosófico".

Contra esta incertidumbre choca, no obstante, el impulso de la actitud originaria de la Teoría Crítica, en un deslinde radical de la teoría social *tradicional*, en virtud de la habilidad de la primera "para especificar aquellas potencialidades reales de una situación histórica que pudieran fomentar los procesos de la emancipación humana y superar el dominio y la represión".

Como síntesis de aquellas intuiciones controvertidas que imprimen un rumbo incierto a los desarrollos de la Teoría Crítica, se alza el significado contenido en el lema: "El todo es lo no-verdadero", que puede expresar tanto el rechazo hacia la falta de identidad real de las formaciones socioculturales establecidas, como el desacuerdo con el empleo de las premisas que sostienen el pensamiento de la identidad para habilitar una crítica efectiva. La expresión materialista y legaliforme de tal crítica habría de partir, en todo caso, del carácter de las realizaciones de la conciencia como productos históricos, integrando el concepto de *racionalidad instrumental* con el de *ideología* social.

Habermas, por su parte, propondrá una reconstrucción (revisión) del materialismo histórico en torno a la idea de *evolución de la especie* como factor clave para la efectiva reformulación de las intenciones de la Teoría Crítica.

Tendencias atemporales de la racionalidad

"Esta 'victoria' histórica de la economía liberal de mercado también ha mostrado descarnadamente su perfil histórico, y con ello ha desenmascarado el 'discurso filosófico de la modernidad' como lo que es, como un reflejo ideológico de las formas de producción basadas en la razón instrumental propias de la modernidad." [Bernd Witte *para El País*]

En la definición "clásica" de *zweckrationalität*, Weber llama *subjetivamente racional con arreglo a fines* a la acción teleológica "que se orienta exclusivamente por medios considerados (subjetivamente) como adecuados para conseguir unos fines definidos de forma (subjetivamente) unívoca".¹

Desde la perspectiva filosófica del *materialismo histórico/dialéctico*, el concepto de *razón instrumental* muestra de modo más determinante su peculiar sentido en relación a la cuestión básica de la *práctica* humana.

Por *práctica* en general entenderemos todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado; transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios determinados.²

En el concepto de *práctica* aquí señalado, el único criterio que se destaca y afirma es el de "transformación". Y en su lugar, el único criterio que ofrece la *razón instrumental* es el de la *eficacia*, en el que el objeto fundamental se centra en la seguridad, en sí misma, de cualquier proceso técnico; como fin en sí. En este motivo se ampara el núcleo de la reflexión de Heidegger sobre la técnica y la razón moderna³; y en esta figura se cifran motivos ideológicos esenciales de la cultura de la Modernidad, en la medida en que revela la contradicción entre la tendencia genérica a la dominación y la correlativa a la identificación, (en la que la primera se expresa superponiéndose a la segunda). Esta contradicción delimita el campo de la configuración histórica de la cultura burguesa. Y el único contexto histórico-cultural válido, por tanto, en el que el término *racionalidad instrumental* puede ser enmarcado es el de la *dialéctica* de la Ilustración; toda la Teoría crítica desarrollada a partir del pensamiento de la *Escuela de Frankfurt* se desenvuelve en su conjunto a partir de la definición recíproca que los dos conceptos (*razón instrumental*, *dialéctica de la Ilustración*) se prestan entre sí. El marco de esta correlación queda así definido por Habermas:

¹Max WEBER, *Methodologische Schriften*; Francfort, 1968; pág. 170. Citado en: HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I*; pág. 147.

²ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*. O.c. pág. 136.

³"El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes -aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí- es su legítimo acabamiento. La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico." [HEIDEGGER, M.: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*; en: *¿Qué es Filosofía?* Ed. de J.L. Molinonuevo. Ed Narcea. Madrid. 1978. Pág. 100.]

En la Ilustración alemana se consideró siempre irracional a quien no se percata de los límites del entendimiento (Verstand). En cuanto el entendimiento se eleva a totalidad y usurpa el puesto de la razón (Vernunft), el espíritu pierde su capacidad de reflexionar sobre los límites de la actividad intelectual. El que la Ilustración se ilustre sobre sí misma, también sobre los desastres que puede ocasionar, es algo que pertenece, pues, a su propia naturaleza. Sólo cuando se ignora tal cosa puede recomendarse la contrailustración como ilustración sobre la Ilustración.

... lo que en estos círculos se denuncia como "razón" no es más que la racionalidad con arreglo a fines hinchada y elevada a totalidad, una subjetividad que se empecina en la autoafirmación. A veces se frota uno los ojos sin acabar de creerse que la venerable distinción entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft) pueda pasarse tan fácilmente por alto. Horkheimer y Adorno hablan de "razón instrumental", una expresión irónica que quiere decir que la racionalidad con arreglo a fines de Max Weber amenaza con usurpar el puesto de la razón y, por tanto, con engendrar consecuencias totalitarias⁴.

El concepto de Razón que en Kant aparece como diferente al entendimiento de signo calculístico (*Verstand*), se resume en la "capacidad de las ideas", y engloba razón práctica, capacidad de enjuiciamiento estético y de aserto teleológico. Es la noción de estirpe ilustrada que procura prestar legitimidad a la denuncia habermasiana de las rebeliones contra la Ilustración. Sin embargo, Habermas no menciona aquí una variante fundamental de este pensamiento, (expresado en obras como la Dialéctica de la Ilustración, o en Para una crítica de la razón instrumental), en la que la *razón instrumental* se muestra como la *tendencia que vertebró toda la evolución* de la Modernidad, desembocando en el tipo de Estado autoritario contemporáneo, (a partir de una Revolución francesa que ya había mostrado sobradamente su faz totalitaria). Esto es, la *razón instrumental* como base ideológica última del designio de dominación genérica que se extiende en todos los niveles del sistema capitalista y de la sociedad moderna.⁵

La clave de esta disparidad se halla en el papel central que aún querían conceder los autores clásicos de la *Escuela de Frankfurt* al sentido histórico de las realidades culturales, y que no encuentra ya ninguna categoría a través de la que expresarse en el análisis de Habermas. La "venerable distinción entre Vernunft y Verstand" a la que éste se refiere, está concebida, en el ámbito de la filosofía trascendental, al servicio de un esquema conceptual producido especialmente en relación con la función de *identidad* y que responde al interrogante: ¿qué tipo de razón hay que concebir para poder seguir pensando la identidad de lo humano a través de la contradicción entre la necesidad lógica y la postulación ideológica

⁴HABERMAS, J., La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, 1991; pág. 27.

⁵Cf. MUÑOZ VEIGA, J.: *Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica")*. En: Anales del Seminario de Metafísica; XXII. Univ. Complutense de Madrid. 1987-88. Pág.20.

de la *libertad*? Sin embargo, desde una perspectiva *histórica*, la racionalidad social no resulta comprensible bajo la forma de facultades que dan contenido a una supuesta esencia metafísica de lo *humano*, sino sólo como resultado de procesos contingentes (aunque no por ello no legaliformizables), a partir de las determinaciones que surgen de sus interrelaciones con procesos históricos de carácter más ampliamente globalizable.

Desde este punto de vista, nos parece más coherente proponer la diferenciación entre tendencias (que podríamos llamar históricamente *atemporales*), de racionalidad respectivamente "simbólica" y "objetivizadora". Ambas corrientes considerables como autónomas, paralelas, aunque susceptibles de encontrarse mutuamente en síntesis. La evolución histórica de la racionalidad "objetivizadora", en el decurso dominante de la civilización occidental, conduciría en la Modernidad, inexorablemente, a la hegemonía cultural de la *Verstand*. Simultáneamente, el tipo de racionalidad describable como *Vernunft* que se haya podido configurar a lo largo de la historia, parecería depender de síntesis diversas de las tendencias racionales simbólicas y objetivizadoras; en cuanto tal tipo de *razón* sería interpretable como un tratamiento simbólico de lo objetual, no estrictamente *identificadorio*, (que sería el propio de la configuración cultural basada en el predominio de la *Verstand*).

Estas tendencias formales se hallan, no obstante, a su vez determinadas por intereses históricos sujetos al desarrollo del proceso social genérico (relativos principalmente a la lucha de clases), a través de los cuales reciben disposiciones particulares y capacidad de acceder a contenidos ideológicos concretos. La configuración de la *razón instrumental* obedece a la evolución cultural del capitalismo desarrollado, que subordina el *sentido* independiente de los fenómenos sociales al imperativo económico de la producción de beneficio y a la mercantilización generalizada de todo lo real. Esta dinámica provoca que sólo resulten significativas para los ciudadanos las expectativas orientadas hacia la unidad entre el valor de uso y el valor de cambio; es decir, aquellas expectativas controlables en función de su éxito entendido como eficacia en incrementar la capacidad adquisitiva.

La alternativa de una individuación plena

Nadie puede negar hoy que la historia ha llegado, si no a su final, sí al final de la modernidad, pues ese modelo revolucionario, que determinó durante doscientos años la historia europea y mundial, ya se ha agotado. La modernidad, que defendió la fuerza de la negación en lo estético y agotó en ello las energías que necesitaba para luchar contra el paradigma de la producción, se ha quedado definitivamente anticuada. Por ello, la revolución de 1989 es sólo una pseudorrevolución porque lo malo de lo antiguo, el sistema liberal de economía de mercado, ha triunfado sobre lo que aún es peor, el estalinismo.

Los vencedores de esta "revolución" son Siemens y el Deutsche Bank. Ésta es la situación actual de la modernidad europea, que en sentido literal ya no es modernidad, sino posmodernidad. [Bernd Witte para El País].

El tema central que se plantea finalmente desde estos términos es el sentido de la filosofía como crítica frente a *la legitimación absoluta del capitalismo desarrollado*. La expresión "filosofía como crítica" alude, en primer lugar, al sentido de la *Teoría crítica* como lo describe, por ejemplo, R.J. Bernstein en Habermas y la modernidad, (Madrid, 1989): "La Teoría Crítica se había distinguido de la teoría social "tradicional" en virtud de su habilidad para especificar aquellas potencialidades reales de una situación histórica concreta que pudieran fomentar los procesos de la emancipación humana y superar el dominio y la represión."

Pero el desarrollo de esta crítica durante el siglo XX se ha acabado encontrando con ambivalencias de sentido profundamente desconcertante. Horkheimer y Adorno, en sus últimos escritos, (paradigmáticamente en el libro: Dialéctica de la Ilustración⁶), sostienen que las raíces del predominio moderno de la *Zweckrationalität* se encuentran enclavadas en los orígenes de la racionalidad occidental (a través de la subsistencia histórica de la *lógica de la identidad*). Y en este ámbito se produce un sorprendente entrelazamiento con el pensamiento de Heidegger respecto al destino de la racionalidad occidental (el pensamiento calculador y tecnológico como esencia oculta del devenir de la Razón en el desarrollo de la cultura occidental). No obstante, las connotaciones metafísicas y proféticas en que Heidegger envolvió su reflexión fueron firmemente rechazadas tanto por Horkheimer como por Adorno⁷.

Estos autores tuvieron especialmente en cuenta en el período referido que la *constelación de racionalismo y humanismo* constituye el eje fundamental de la gran ideología burguesa, y como tal ambos principios se desenvuelven conjuntamente en el sentido que se expresa en los ideales de la Ilustración. En la época contemporánea, sin embargo, el desarrollo del capitalismo ha tornado probablemente innecesaria la referencia al humanismo, y la ideología dominante apela ya tan sólo al poderío incontestable de la propia facticidad del sistema con sus ingentes fuerzas productivas, (junto con la insondable capacidad de seguridad y dominio que se deriva de su gigantesca maquinaria de relación e información), para autolegitimarse ideológicamente en la conciencia general. La tendencia humanista que la cultura burguesa mantenía tradicionalmente asociada a sí, parece no tener lugar en un sistema cuyo desarrollo productivo mercantiliza e instrumentaliza las relaciones humanas y los individuos con el mismo designio con que hace aparecer al progreso técnico como la garantía

⁶Dialektik der Aufklärung.

⁷Cf. R.J. BERNSTEIN, R.J. *Introducción a Habermas y la modernidad*; Ed. Cátedra, Madrid, 1988, págs. 21 y 22.

inoslayable de la "incuestionabilidad" de las estructuras económicas, políticas e ideológicas.

Los singulares planteamientos de Heidegger en relación con este ámbito se centran en la renovación de la premoderna Metafísica, para albergar la idea clave de que la *razón* en Occidente desde la Antigüedad ha expresado e interpretado para nosotros el *Ser*, a cambio de "domesticarlo", categorizarlo, y de someterlo a los límites de nuestro comercio cognoscitivo con vistas a fines utilitarios o pragmáticos. El autor aboga entonces por una nueva Historia que conecte a la Humanidad con lo incondicionado, con el propio *Ser* pleno. Heidegger habla de sustituir una historia que discurre por caminos sin grandeza, sin relieve, inmersos en la mezquindad de la sumisión a lo racional-instrumental, por una historia de grandeza, en la que el "hombre" amplíe su destino infinitamente hacia el *Ser*. Sin embargo, esta posición resulta no ser otra que la de enfrentarse a la disfunción orgánica del sistema capitalista a través de la acentuación máxima de lo que, en el fondo, constituye su *propia naturaleza* oculta, desde su origen histórico: la ideología del "hombre" y de la autosuficiencia del "individuo". Al criticar la deformación que el modo de producción capitalista desarrollado ha producido en la conciencia social de nuestra época, sobre la base de tratar de "rescatar" y potenciar la figura del "hombre" y el supuesto valor ideológico de lo individual en sí, se propicia la reproducción en un nuevo nivel de la propia estructura simbólica del sistema, (pero ahora en su máxima radicalidad y a partir de sus bases más esquemáticas). Esa tendencia a la superación radical de una formación histórica manteniendo los propios principios legitimadores en que aquélla se asienta en última instancia, no conseguirá sino reproducir objetivamente, (y bajo una nueva forma aún más "incondicional"), aquéllo que se quería cambiar por completo, (al haber destruido en el afán crítico las mediaciones que procuraban hacerlo asumible socialmente). La historia ha enseñado, con máxima claridad, (en nuestra época y en relación con el modo capitalista), el resultado de esta tendencia bajo la forma del *fascismo* (a cuyas resonancias no puede evadirse, sino todo lo contrario, el propio contenido final de El principio de razón de Heidegger, en su propuesta de un humanismo desorbitado que habrá de cultivarse, según el autor, en un asumido y consciente irracionalismo).

No obstante, las propuestas que hoy día se pueden ofrecer con la intención de superar la reducción positivista ideológica del mundo moderno a través de la reconstrucción de un nuevo "humanismo" (que puede, además, llevar consigo la pretensión de transformar materialmente las estructuras de la sociedad) no suelen estar hechas desde el radicalismo de Heidegger ni desean pagar, como éste, el precio de un deliberado "asalto a la razón". La diversificación, desarrollo y extensión que han tenido en nuestra época los aparatos ideológicos de Estado hacen aparecer de forma más ostensible que nunca, el hecho de que el individuo actual vive con una identidad impuesta, artificial, "despersonalizada" e indiferenciada de los modelos meramente formales extendidos por toda la sociedad. Ante esta situación, se tiende a defender una posición basada en la exaltación de la individualidad, de la diferencia, de la exclusividad, como valores que es necesario ahora desear y buscar por sí

mismos. Y la exigencia de individualidad máxima, (de desarrollo máximo de lo único diferenciador que distingue de la masa a cada ser humano), supone la creencia en un fondo apriori de *identidad* o personalidad propia e "intransferible" de cada individuo, tal como fue "consagrada" en los albores de la Modernidad como principio ideológico supremo de la burguesía. Pero la idea de una identidad substancialmente propia de cada individuo, (como algo supuesto y dado en sí mismo), es un concepto distinto y *opuesto* al que entiende la identidad individual como un proceso directamente determinado por la práctica colectiva, y que considera impensable separar los intereses particulares y los colectivos, (la posibilidad de la libertad individual y la realización de la posibilidad de la libertad colectiva). Los dos planteamientos mencionados se niegan mutuamente y ello no hace sino remitirnos al hecho de las consecuencias ideológicas del desarrollo del principio de individualidad absoluta, a partir de su naturaleza sociohistórica.

En *El sujeto de la vida dañada*⁸, el profesor Jacobo Muñoz expone una lúcida síntesis de las líneas de pensamiento que, en relación a la categoría de la *subjetividad* ha desarrollado la Teoría Crítica. El epítome de sus planteamientos discurre en torno a la crítica de la cosificación moderna de la subjetividad, en el seno de una sociedad dominada por el principio de la *razón instrumental*. Dicha cosificación instrumentalizante puede ser descrita como la proyección sobre cada sujeto de una imagen de identidad totalitaria, que ahoga todo germen de verdadera autonomía individual a la vez que absolutiza la uniformidad. Frente a ello, la Teoría Crítica se ha concentrado en movilizar la fuerza del pensamiento en torno a la propuesta de una concepción del sujeto como proyecto libre, crítico y reflexivo. Un proyecto consciente de que la libertad a la que se hace digno en cada época todos y cada uno de los individuos depende de la historia material del conjunto social en que éstos llevan a cabo su praxis.

El marco teórico que orienta las categorías del pensamiento en la Teoría Crítica está delineado por los presupuestos metódicos y substantivos de la teoría general de la *cosificación*, de estirpe lukacsiana. Entre dichos presupuestos destaca, por un lado, la recusación de toda hipóstasis metafísica, de tal modo que el análisis procientífico de la contradicciones sociales se abstenga de elevar a momento absoluto ningún tipo de consideración parcial. Por otro, el rechazo de todo inmovilismo político impulsa el aserto teleológico último de la transformación radical de la sociedad contemporánea como nido hermético de la cosificación generalizada. Estas posiciones de principio confluyen en una actitud teórica que rechaza toda substancialización del individuo y de la sociedad, así como toda comprensión substancialista del proceso histórico-social (ya sea en términos de lineal "decadencia" o de "progreso" lineal). En su lugar se hacen valer los derechos materiales e históricos de la ineludible condición intersubjetiva de la identidad individual, en la misma

⁸Incluido en: F. SANFÉLIX VIDARTE (ed.), Las identidades del sujeto. Valencia, 1997.

medida en que se procura resaltar "lo que la individualidad genuinamente autónoma aporta (o podrá algún día aportar) a la vitalidad y flexibilidad política y social de las colectividades"⁹.

El instrumento teórico de mayor capacidad con que se dota la Teoría Crítica para llevar a cabo esta argumentación es el producto de la apropiación de la definición hegeliana del ser humano como la "serie de sus acciones"; reinterpretándola en dos sentidos diferentes: en la conciencia de la historicidad que enlaza entre sí lo particular y lo general, y en la propuesta de una sucesión ininterrumpida de cauces para la reflexión crítica y la instrumentación de fines y valores. En este contexto que aúna entre sí aspiración idealista y rigor material en la fundamentación histórica, la figura del *sujeto* queda reseñada como "paradigma de la mediación": toda experiencia individual contiene una dimensión de universalidad; la *singularidad* de toda conciencia individual resulta, de modo paradójico, *supraindividual*.

Bajo esta consideración anida el desarrollo del más determinante presupuesto teórico que da forma al pensamiento de Adorno: la asimilación entre *individualización* y *diferenciación*; principio de revalorización de la multiplicidad, diversidad y otredad. En el pensamiento de Adorno este planteamiento se constituye como condición de la posibilidad de construcción teórico/práctica de la *libertad*, a través de la crítica al sentido contemporáneo que, en la ideología del capitalismo desarrollado, adquiere por contra la tendencia social a la individualización: la *atomización*. "Aislamiento radical y reducción radical siempre a la misma nada sin esperanza son una sola cosa". El punto nodular de esta crítica, entregada al proyecto de delimitar posibilidades históricas de realización de la libertad, reside, (a juicio del profesor J. Muñoz), en la diferenciación entre la debilidad intrínsecamente propia de la subjetividad, (que ésta puede asumir como un rasgo o cualidad distintiva), y la debilidad *forzada* que ha provocado el advenimiento moderno de la *autonomía*, "en la que la supresión de las viejas *seguridades metafísicas* (por decirlo al modo de Nietzsche), no viene acompañada de la apertura de los caminos de transformación de la realidad en la que esa subjetividad ha de conquistarse y realizarse".¹⁰

No obstante, el dilema básico frente al que se sitúa todo "nuevo humanismo" coincide con el planteamiento de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer respecto al tema de la identidad personal y su deformación en la sociedad desarrollada moderna. Ante la desubstancialización y alienación de la identidad real (aquella que sólo podría forjarse en la libertad social) que se produce en el contexto de una sociedad recorrida por el dominio técnico y económico sobre las cosas y los hombres, para la óptica de la Dialéctica de la Ilustración sólo restarían dos alternativas: 1) renunciar al falseamiento de la identidad renunciando a toda identidad; esto es, buscando la fusión con la Naturaleza propia del estado animal o de las primeras etapas de la historia de la sociedad humana; 2) superar la

⁹O.c., pág. 153.

¹⁰J. MUÑOZ, o.c.; pág. 159.

deformación a que se ve sometida la identidad individual a través de una *individuación* plena. Afirma Habermas: "Una individuación plena no haría más que despojarse de la costra endurecida que en la sociedad burguesa lleva pegada el ídolo de la personalidad".

Sin embargo, la alternativa de una "individuación plena" se halla, seriamente comprometida en la argumentación de la Dialéctica de la Ilustración, por la propia oposición que se establece entre naturaleza e identidad, y que cuestiona el propio significado del papel de la razón y de la idea del *yo* a lo largo de la historia, (en abierta crítica al "enaltecimiento" incondicional de ambas nociones que lleva a cabo la ideología de la Modernidad):

Bajo el fin absolutamente vital del sometimiento tanto de la naturaleza interna como de la naturaleza externa, la naturaleza se convierte en material de la actividad de un *yo* que se asienta sobre la represión de las pulsiones. En este contexto el *yo* idéntico con el que la Ilustración funda la esperanza de emancipación sólo aparece como un centro encallecido de violencia y de renuncia. [...] La razón juega aquí el papel de un simple instrumento de adaptación en lugar de palanca para la emancipación. [...] Sólo una civilización reconciliada con la naturaleza podría superar la historia natural. Sólo a ella volvería la naturaleza su faz amiga. Pero para eso sería preciso un autoconocimiento en que éste se reconociera como una naturaleza disociada de sí misma, como "naturaleza que se hace perceptible en su extrañamiento". La razón no tendría por qué perderse por ello en su contrario. La identidad del *yo*, elaborada bajo las coacciones de la pura autoconservación, no queda cancelada por la autorreflexión.¹¹

Pero el planteamiento esencial de la Teoría Crítica en lo que respecta, a la configuración de la categoría del "yo", tiende a eludir la referencia a la práctica socialmente determinada. En su lugar asistimos asiduamente al planteamiento de que la noción de identidad surge "naturalmente" a partir de instancias ahistóricas de carácter "universal" y esencialista, referidas a la oposición abstracta entre *hombre* y *naturaleza*, y al dominio de ésta por el primero, (concluyendo en la "hipostatización" de la categoría del "yo" como motivo universal e incondicional). ¿Qué significado tiene en esta perspectiva la noción de una *individuación plena*? Podemos a nuestra vez trasladar este concepto a dos esferas: en el campo de la ideología dominante, el concepto sugiere plenitud y ausencia de contradicciones en la propia autoconsideración o autoestima; desde esta perspectiva, no parece tener sentido plantear la superación del culto burgués a la identidad. Pero es posible trasladar el concepto a la esfera de la crítica, determinada por el interés de clase revolucionario, (condicionado por la valoración de la libertad y la autodeterminación). La crítica radical (materialista e histórica), al principio de individuación burgués puede anticiparnos un marco de relaciones sociales cuyos principios habrán ya superado la mera dialéctica individuación/desindividuación, en tanto que la perspectiva que plantean los intereses históricos de la lucha por su unidad de la

¹¹J. HABERMAS, Perfiles filosófico-políticos. Trad. de M.J. Redondo. Madrid, 1985. Pág. 148.

masa de oprimidos y explotados hace superflua la categoría misma de individuación, ("atada" al régimen de vida dirigido por la propiedad privada y el sistema de clases).

Sin embargo, no es ésta la perspectiva en la que se sitúan los planteamientos más definitorios de la Teoría Crítica clásica, que dibujan la crítica al concepto de *identidad* de la época moderna restringiendo su alcance a la propia conciencia individual (a través de nociones como autoconocimiento y autorreflexión).

La venganza de los poderes míticos

"Weber sostenía que la esperanza y expectativa de los pensadores de la Ilustración eran una ilusión amarga e irónica"¹². Impulsados por el optimismo histórico de la Revolución burguesa, los pensadores ilustrados llevaron a cabo la mayor valoración positiva de su patrimonio ideológico: el éxito de los desarrollos de la 'ciencia moderna', por un lado, y la fecundidad de la formalización racionalista de la ética cristiana en términos individualistas, por otro. En conexión con los intereses de clase de la burguesía, el pensamiento ilustrado trató de fundamentar la confianza en una conexión necesaria entre el crecimiento de la ciencia (y la racionalidad aneja a ella), y la libertad humana universal.

Con el desarrollo de la sociedad capitalista, quedó al descubierto el verdadero significado del legado de la Ilustración, cifrado básicamente en el triunfo de la *Zweckrationalität*, de la racionalidad instrumental-deliberada, sobre todos los ámbitos de la vida social y cultural. El crecimiento de la *Zweckrationalität*, declara Weber, no conduce, sin embargo, a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una "jaula de hierro" de racionalidad burocrática de la que no es posible escapar.

La tesis de Weber encuentra sus antecedentes en la teoría de la *reificación* hegeliana y del joven Marx, (que posteriormente reformuló el discípulo de Weber, G. Lukács), y en los análisis en torno a la categoría de *alienación* que Marx desarrolla en los *Manuscritos de París*. En todos estos casos, subyace a la categorización una dependencia respecto a la conceptualización idealista de la historia (la historia como escenario fáctico del despliegue de un designio de carácter ideal-racional), que emana de la influencia en común de Hegel. En concreto, Max Weber conecta con dicho motivo idealista expresamente en la medida en que conceptualiza la *modernización* de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización.¹³ La lógica única a la que responde, en esencia, esta forma de racionalización no es sino la de la lógica del dominio; el dominio de la naturaleza se

¹²BERNSTEIN, R.J. : Introducción a *Habermas y la modernidad*; Ed. Cátedra, Madrid, 1988, págs. 21 y 22.

¹³Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; pág. 197.

extiende, de modo imparable e irreversible, a la sociedad y al interior de cada ser humano. En Max Weber hallamos algunas veladas sugerencias sobre la posibilidad de articular otras formas históricas de racionalización, eludiendo la confirmación de que la actual conformación esté sujeta a necesidad inexorable. Sin embargo, la tesis más representativa de la teoría sobre la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, incide en la idea de una suerte de inevitabilidad histórica. En este análisis, la hegemonía presente de la *Zweckrationalität* se halla ya prefigurada en la *lógica de la identidad*, presente en nuestra cultura desde los orígenes de la racionalidad occidental:

En los pasajes más radicales de la *Dialéctica de la Ilustración*, la lógica formal, la ley de no-contradicción, y la naturaleza general e "identificadora" del pensamiento conceptual aparecen como las raíces últimas de un proceso de racionalización, que, de acuerdo con su lógica interna, termina reduciendo la razón a la razón formal e instrumental, estableciendo un sistema completamente racionalizado de dominio, y eliminando al sujeto autónomo.¹⁴

Amparándose en la intuición de un entrelazamiento intemporal de *mito e ilustración*, Adorno y Horkheimer presentan los recursos de sus descalificaciones de la cultura de la Modernidad en el marco de una actitud crítica respecto a los principios que dan sentido al conjunto histórico de toda la razón/ilustración occidental. La ilustración racional representa la constitución de la identidad de los seres humanos en la correlación del dominio de la naturaleza externa y la represión de la interna. La *identidad* surge bajo el peso de la ocultación ante la conciencia de la propia subjetividad interna, que se torna anónima en forma de "ello". En la época de la Modernidad, el hundimiento de la razón substancial culmina el proceso represivo que históricamente se oculta tras toda ilustración: los momentos aislados de la razón, privados de su conexión recíproca, entran en regresión y se convierten en un mero aparato instrumental de autoconservación. De ese modo, como si de una venganza de los reprimidos poderes míticos naturales se tratara, se anula una distinción categorial a la que la Modernidad confiaba una definitiva superación del mito: "En la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder."¹⁵

Para articular teóricamente esta convicción nuclear, Horkheimer¹⁶ va a distinguir entre *razón subjetiva* (que relaciona, en servicio exclusivo del sujeto, medios y fines) y *razón objetiva*, que se funda en las relaciones reales que en el mundo se dan entre sus objetos o sus componentes. A través del predominio absoluto de la racionalidad subjetiva sobre la objetiva, se habría llegado a la completa formalización de la razón, bajo cuya égida ninguna realidad

¹⁴WELLMER, A. *Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración*; en: *Habermas y la modernidad*, (o.c.); págs. 83 y ss.

¹⁵El discurso filosófico de la modernidad: pág. 142.

¹⁶Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires, 1969.

puede, paradójicamente, ser considerada en sí misma racional. Este proceso vendría posibilitado a raíz del auge del sistema burgués-capitalista y de la subsiguiente transferencia del sistema de división social del trabajo a la vida del intelecto, (así como la influencia de las formas de la libre empresa, la libertad de comercio, el régimen privado de la propiedad...). Al abandonar su autonomía, la razón se convierte en un instrumento, como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto. Cuando Horkheimer habla de "pérdida de la autonomía", cabe entender esta expresión en dos sentidos: en sentido negativo, se refiere a la autonomía respecto a la lógica e ideología dominantes de un sistema socio(político)-económico; en sentido positivo, *autonomía* significa la capacidad de ponerse en función de la creación de nuevos sistemas y nuevas relaciones, impelida por un interés transformador y autoconsciente. Esta razón formal o subjetiva se manifiesta completamente subordinada a la "lógica" y a los objetivos materiales del sistema social imperante, "relativizando" de ese modo todos sus objetos en función de su conveniencia o adecuación a los procesos funcionales involucrados en la forma y desarrollo de ese sistema. Pero la lógica utilitarista sería después de todo, "irracional", en última instancia; pues ha sustituido los intereses "naturales" e "históricos" de la colectividad por el "interés" subordinado, heterónimo, producido por la propia dinámica del proceso socioeconómico que se ha reificado por completo según una disposición independiente, (imponiéndose así al sujeto humano y aplazando permanentemente la consumación de la posibilidad de su emancipación). El motivo programático del pensamiento que Horkheimer y Adorno exponen en la Dialéctica de la Ilustración (como elaboración final y testamento, a la vez, de la Teoría Crítica clásica), reside, por tanto, en la controversia paradójica de una crítica ideológica de carácter ilustrador que se vuelve sobre sí misma, y desconfía de su propia capacidad veritativa. La duda se extiende entonces también a la propia razón, en la medida en que los criterios de ésta habían sido definidos por la crítica en función de los ideales burgueses ilustrados, de los que se revela su carácter puramente "ideológico".

Puesto que Horkheimer y Adorno declaran al pensamiento conceptual (a través de su progresiva remodelación histórica desde la lógica del dominio y la autoconservación) como el fundamento de la deformación instrumental de la racionalidad moderna, no tienen base para confiar en ningún reducto de racionalidad liberadora, que pudiera reconstruirse a partir de tendencias vivas de alguna esfera cultural; "sólo si el pensamiento conceptual se volviera contra sí mismo y contra sus propias tendencias reificantes podría existir alguna esperanza de que la memoria de la reconciliación se conservase en el pensamiento filosófico".¹⁷

Otro punto de vista diferente encontramos en el análisis del sentido de la racionalidad moderna que lleva a cabo Habermas. En contra de una lógica totalizada de la decadencia, Habermas pone su interés, según Joel Whitebook¹⁸, en un aspecto importante donde se puede

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos en la Teoría Crítica;*

pretender que sí ha habido progreso histórico. Este aspecto es el desarrollo moral. Desde la conciencia el mismo, (y a través de una hermenéutica del desarrollo de la Modernidad basado en la teoría de sistemas), Habermas intenta reconstruir la posibilidad de una cultura y sociedad no opresivas. No tiene ninguna veracidad histórica, desde luego, que el progreso en la conciencia de la universalidad moral sea una condición favorable para el socialismo. Sin embargo, las prevenciones contra el antimodernismo utopista que expone Habermas pueden ser sugerentes una vez que nos centramos, (en una perspectiva materialista histórico/dialéctica) no ya en modelos estructurales de sociedades alternativas a la capitalista, sino en las determinaciones de una *razón revolucionaria* que se habría de concretar en la historia. Estas determinaciones hacen referencia a un desenvolvimiento ideológico histórico del interés concreto por la *autodeterminación*, como una consecuencia del desarrollo de los motivos socio-culturales presentes en la Modernidad capitalista. Dicha corriente no puede interpretarse como una tendencia activa o positiva del sistema, pero, desde la realidad de su determinación histórica, constituye una potencialidad negativa (oculta de cara al status dominante), de carácter transformador, que surge desde las relaciones de producción de la sociedad contemporánea occidental, en el seno mismo de los *intereses históricos* objetivos del conjunto de las masas populares.

Desencantamiento como legitimación

El artículo de Habermas: Ciencia y técnica como ideología¹⁹ contiene como hilo conductor una confrontación con la tesis desarrollada por Herbert Marcuse: "La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas- se trueca en una traba para la liberación, se convierte en instrumentalización del hombre." Y en este contexto se introduce la noción de *racionalización* aportada por Max Weber:

Max Weber introduce el concepto de racionalidad para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática.²⁰

La progresiva "racionalización" de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico.²¹

en: Habermas y la modernidad; o.c.

¹⁹HABERMAS, J. Ciencia y técnica como ideología. Ed. Tecnos, Madrid, 1984.

²⁰Ibidem. pág. 53.

²¹Ibidem. pág. 54.

Particularmente, Weber llama *racionalización* a toda ampliación del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos y la correlativa ampliación de la capacidad de predicción sobre los mismos. La *ciencia moderna* torna *reflexivos* estos procesos de aprendizaje, institucionalizándolos como parte del ejercicio social de su actividad.²²

En algún sentido, Weber se muestra como un importante heredero de la tradición de la Ilustración, en lo que hace a la línea de interpretación para la cual la historia transcurre como un progreso permanente hacia la Razón. Pueden distinguirse tres aspectos diferentes en el concepto de *racionalidad* de Weber: racionalidad deliberada o instrumental, formal y discursiva. En su sentido más limitado, la racionalidad significa para Weber *Zweckrationalität*; el tipo de racionalidad que se muestra en la elección de los medios más eficientes para realizar unos objetivos predeterminados.

En un sentido extenso, el concepto de racionalidad significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acciones, etc. Ello significa un aumento en coherencia, orden sistemático, cálculo, control y planificación sistemática, a través, por ejemplo, de la formalización y universalización de la ley en la moderna sociedad burguesa, a través de la extensión de las formas burocráticas de organización... En un sentido más tradicional, el concepto asume connotaciones de una racionalidad "práctica", porque significa también la coherencia impuesta sobre la diversidad caótica de los impulsos, valoraciones y posibles elecciones del individuo, así como la coherencia impuesta sobre un material simbólico y las actitudes discursivas correspondientes.

En lo que respecta a los modos de acción e interacción, la "racionalización" significa una transición de las formas de acción social "comunales" a las "asociativas". Mientras que la acción social comunal está orientada hacia las normas tradicionales y las características personales, la acción social asociativa está orientada hacia las normas impersonales, promulgadas y generales, y está dominada por consideraciones instrumentales o estratégicas, bien sea en el contexto de organizaciones burocráticas o en el contexto de relaciones de mercado.

Finalmente, la "racionalidad" está conceptualmente relacionada con la autenticidad de una actitud libre de ilusiones y autoengaños; ello significa, por tanto, el "desencanto" que aporta la desacralización del mundo natural y social: la racionalidad científica y el nuevo carácter de objetividad ligado a ella.

Weber describe la racionalización de las concepciones del mundo como un proceso de descomposición y diferenciación. Por un lado, los conceptos substanciales básicos con los que se construyeron los órdenes mundiales de la "historia de la salvación" y de la cosmología se han disuelto; con su disolución, los aspectos ónticos, morales y expresivos no se funden ya en un único y

²²Cf. HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I; pág. 216.

mismo concepto. Sin la posibilidad de recurrir a Dios y al orden cósmico como un origen, las formas teológicas y metafísicas de fundamentación pierden su credibilidad. Por otro lado, junto a una "fe" subjetivizada, surgieron formas profanas de "conocimiento" que son relativamente independientes unas de otras. La filosofía, obligada a adoptar la postura de mediadora, se hace dependiente de ellas. Basándose en la división de las tres *Críticas* de Kant, las cuestiones de verdad se diferencian de las cuestiones de justicia, y éstas a su vez de las cuestiones de gusto²³.

Dicho de modo más sintético, el sentido fundamental del *desencantamiento* que se desprende de la imagen de *racionalización* que Weber sostiene se basa en la distinción entre *lo normativamente válido y lo empíricamente dado*. El interés de Weber en este respecto gira en torno a descubrir un criterio metodológico por el que poder incluir la Sociología en el ámbito de las ciencias de la cultura, evitando el tratamiento metafísicamente naturalista de Comte.²⁴ En esta perspectiva concreta, la intención de Weber persigue fundamentar el carácter positivamente científico de la Sociología, sorteando una artificial equiparación con las ciencias de la naturaleza que comportaría el riesgo de asumir presupuestos metafísicos para legitimar tal homogeneización. En este afán de distinción, Weber parte de los hechos sociales en cuanto objetos de la acción deliberada del ser humano, que se van acumulando en la historia. El análisis de tales hechos permite establecer la presencia de un *ideal-tipo de valor*, cuya virtualidad epistemológica reside en una unidad de sentido con capacidad heurística en cuanto que fundamenta diversas *relaciones de valor*. El objeto de estudio sociológico se constituye como resultado de la explicitación de las intenciones, sentido y significado de las decisiones humanas, a través de una construcción descriptiva que garantiza la objetividad como premisa irrenunciable de cualquier conocimiento de carácter científico. La racionalidad con la que se pretende interconectar entre sí las *relaciones de valor* en el seno de la metodología sociológica muestra en cualquier caso su diferencia irrenunciable respecto al tipo de racionalidad práctico-axiológica, (denominada en ocasiones por el autor *Wertrationalität*).

En este punto se revela (paradójicamente) la dependencia de la categorización que lleva a cabo Weber sobre los principios culturales de la Ilustración de una referencia central al motivo de un idealismo histórico de connotaciones específicamente morales, (bajo el amparo de la influencia de Hegel). Junto a la reflexivización de orden científico que aquí se descubre para el ámbito de la cultura (que trata de expresar la contingencia y el origen no-natural de las formaciones y productos histórico-culturales), la doctrina de Weber sume de nuevo la posibilidad del conocimiento concreto de esta esfera en la indeterminación de lo

²³HABERMAS, J. en: R.J. Bernstein (ed.): Habermas y la modernidad; Ed. Cátedra, Madrid, 1988. Pág. 316.

²⁴Para lo que sigue, cf. J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Madrid, 2000. Págs. 302 y ss.

abstractamente incondicionado, al no conceder la virtualidad de la racionalización científica al ámbito de las realizaciones históricas tales como los *valores*. Pero las consecuencias de esta filiación al idealismo histórico propiciado por la actitud moralizante del paradigma ilustrado, tienen una substancial relevancia crítica en la valoración del desenvolvimiento históricamente concreto de la sociedad moderna ilustrada.

En Ciencia y técnica como ideología [*Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*], Habermas se detiene especialmente en lo que considera la idea clave de Marcuse en relación al análisis de Weber: lo que éste llamaba "racionalización", no es sino una determinada forma de dominio político, oculto de una manera históricamente novedosa. La argumentación de Marcuse se basaría en que la *zweckrationalität* está relacionada exclusivamente con situaciones de empleo posible de la *técnica*, legitimando un tipo de acción que supone esencialmente *dominio*, (ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad). En su crítica a Max Weber, Marcuse llegaba a concluir: "El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. ... La técnica es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica".

Habermas hace suyas estas tesis sólo en el punto que toca al problema de la *legitimación* del sistema: esta legitimación ha pasado a convertir en su fundamento el incremento de las fuerzas productivas que comporta el progreso científico-técnico. A este respecto se produce una paradoja que Habermas interpreta como base de una progresiva *crisis de legitimación* del capitalismo tardío: por una parte, la creciente productividad y dominación de la naturaleza abonan la promesa de una vida cada vez más confortable para todos; al mismo tiempo, y como aspecto complementario, las relaciones de producción existentes se presentan como la forma de organización técnicamente necesaria de una sociedad racionalizada. Pero, por otra parte, el enaltecimiento del crecimiento económico, y de la producción de riqueza hace aparecer cada vez más innecesarias e irracionales las renuncias y las cargas impuestas a los individuos.

A este respecto, la idea en la que coinciden Marcuse y Habermas se refiere al desenmascaramiento de la *zweckrationalität* como un sistema que, en lugar de reducirse, (como pretende), a las reglas de la lógica y de la acción controlada por el éxito, contiene un determinado sentido social, generado históricamente (y por eso también superable de forma histórica):

La "racionalización" de Max Weber no es solamente un proceso a largo plazo de mutación de las estructuras sociales, sino a la vez "racionalización" en el sentido de Freud: el verdadero motivo, el mantenimiento del dominio objetivamente caduco, queda oculto por la invocación de imperativos técnicos. Esta apelación sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una

racionalidad del dominio.²⁵

El descubrimiento de Marcuse de la racionalidad de la ciencia como formación histórica procede tanto del estudio de Husserl sobre la *crisis de las ciencias europeas* como de la radical crítica que Heidegger lleva a cabo de la metafísica occidental. En otro contexto, también Bloch ha desarrollado la idea de que la racionalidad de la ciencia, desfigurada en términos capitalistas, descubre el oculto sentido ideológico de la aparentemente neutral técnica. Habermas advierte de que, si son verdaderos tales augurios, no cabría pensar en una emancipación consecuente sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas:

Lo que quiero demostrar es que la ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad. La naturaleza, comprendida y domeñada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y de destrucción, que mantiene la vida de los individuos, y la mejora, y los somete a la vez a los amos del aparato. Así, la jerarquía racional se fusiona con la social. Y en esta situación, un cambio en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional, sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y constataría hechos esencialmente distintos.²⁶

Pero Habermas discrepa de la aceptación plena de este punto de vista; su concepción del *materialismo histórico* le lleva a afirmar que si en general la técnica pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría que tratarse de un "proyecto" de la especie humana en su conjunto y no de un diseño históricamente superable. En su opinión, esta consideración es ampliable no sólo al hecho de la técnica en sí, sino también a los caracteres de la racionalidad que toman la dinámica de la eficacia técnica como modelo; la *racionalidad instrumental* sería, como hecho histórico, una realización atribuible a la especie en su conjunto. Desde esta perspectiva, evidentemente, la noción del "carácter histórico" de dicho fenómenos varía substancialmente respecto a su consideración bajo las leyes materialistas de la ciencia de la historia del *marxismo*. Por esta causa, Habermas propondrá una *reconstrucción* (revisión) del materialismo histórico en torno a la idea de la *evolución de la especie* en su conjunto como factor clave para reformular las intenciones generales de la Teoría Crítica²⁷:

Sólo cuando los hombres se comunicaran sin coacciones y cada uno

²⁵HABERMAS, J. Ciencia y técnica como ideología. Pág. 58.

²⁶MARCUSE, H. El hombre unidimensional. Ed. Joaquín Mortiz; México 1968, págs. 185 y s.

²⁷Véase *infra*.

podiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto.

Pero si no es admisible la idea de una nueva técnica, tampoco puede pensarse consecuentemente la idea de una nueva ciencia, ya que en nuestro contexto, a la ciencia, la ciencia moderna, se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica.²⁸

Podemos aducir, con Habermas, la inconsistencia de la naturaleza de la ciencia moderna para constituirse, como tal, en instancia ideológica máxima de nuestra sociedad. La fuerza operativa y objetivadora de la forma científica de las teorías reside en un diseño formal constituido por y para la pragmaticidad empírica, no asimilable a un modelo de formación ideológica, omniabarcadora y genérica. No obstante, el predominio de la racionalidad objetiva en la cultura occidental coadyuva a la tendencia hacia la matematización y tecnificación de la realidad, que adquiere especial relevancia desde las coacciones y motivos particulares de la ideología capitalista. En esta situación se posibilita especialmente la apelación a la efectividad de la ciencia y de la técnica como recurso de la ideología dominante del capitalismo avanzado. Para Habermas, la dificultad en el análisis de Marcuse estriba en determinar "de forma categorialmente precisa" qué significa que la forma racional de la ciencia y de la técnica constituya una *totalidad histórica* de un "mundo de la vida". En su lugar, (y en el lugar también del tipo de categorización empleado por Weber), Habermas introduce un criterio basado en una lógica sistémica de lo sociocultural: la racionalización moderna ha avanzado, desde la objetualización (desmitologización) de la naturaleza, a la objetualización (deshumanización) de la propia sociedad; con la diferencia de que, en este segundo caso, el resultado no remite a un desarrollo del conocimiento objetivo (como ocurre en el caso de la Naturaleza convertida en objeto de las ciencias), sino a la realidad vital de la opresión de los sujetos, bajo los imperativos tecnicistas de una sociedad convertida en un conjunto de ambientes sistémicos²⁹. Habermas se reapropia así de la sociología de Weber: sus categorías pueden interpretar la evolución de la Modernidad como tendencia a la ampliación, dentro de la sociedad y la cultura, de los "subsistemas de acción racional con respecto a fines". Estatus y contrato, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, grupos informales y grupos formales, relaciones primarias y relaciones secundarias, cultura y civilización, dominación tradicional y dominación burocrática, asociaciones sacras y asociaciones seculares, sociedad militar y sociedad industrial, estamento y clase, etc; todos estos pares de conceptos intentan aprehender el cambio de estructura del marco institucional de una sociedad tradicional en su tránsito a una moderna:

²⁸Ciencia y técnica como ideología pág. 63.

²⁹Cf. HABERMAS, J. La reconstrucción del materialismo histórico; págs. 105-6.

La superioridad de la forma de producción capitalista estriba en las dos cosas siguientes: en la instauración de un mecanismo económico que garantiza a largo plazo la ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y en la creación de una legitimación económica bajo la que el sistema de dominación puede adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad que comporta el progreso de esos subsistemas. Es ese proceso de adaptación lo que Max Weber entiende como "racionalización".³⁰

No obstante, en la obra de Max Weber se cifra el conflicto entre un análisis *ideológico* de la racionalidad moderna, (que presupone la posibilidad de considerar a ésta como fenómeno determinado susceptible de fundamentación *histórica*), y la suposición genérica de que el estadio moderno de la racionalidad no es sino una variante particular de una corriente global de racionalidad que se piensa como realidad absoluta e incondicionada:

El problema más viejo de la teodicea es precisamente la cuestión de cómo es posible que un poder, que se presenta al mismo tiempo como todopoderoso y bueno, haya podido crear este mundo irracional del sufrimiento inmerecido, de la injusticia no castigada y de la estupidez incorregible. Ese poder o no es lo uno o no es lo otro, o la vida está regida por unos principios de recompensa y retribución totalmente diferentes, unos que podemos interpretar metafísicamente y otros que se sustraen para siempre a nuestra interpretación. Este problema de la experiencia de la irracionalidad del mundo era precisamente la fuerza impulsora del desarrollo de todas las religiones³¹.

Por tanto, la paradoja que se encierra en la actitud weberiana muestra cómo su análisis en clave exclusivamente ideológica del fenómeno de la racionalidad moderna, (tal como se halla en La ética protestante y el espíritu del capitalismo), sólo procura encubrir la posibilidad de un análisis de la racionalidad de Occidente como tendencia determinada sometida a condiciones particulares; en la medida en que su consideración, pese a desvelar un aspecto de tal condicionamiento (reflejado en la vinculación religioso-ética de la *razón* moderna), niega al mismo tiempo la posibilidad de una total interpretación coherente del fenómeno de la racionalidad, desde un punto de vista materialista y de rango científico.

En opinión de Jacobo Muñoz³², el marco institucional formado por la economía capitalista y el Estado moderno constituye un orden de subsistemas de acción racional, en los que toma cuerpo y se desarrolla históricamente el *racionalismo* occidental: racionalidad de medios para unos fines dados, de los medios más "idóneos, económicos y

³⁰Ciencia y técnica como *ideología*. Pág. 77.

³¹WEBER, M. La política como profesión (Politik als Beruf), en: La ciencia como profesión. La política como profesión. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1992, pág. 156.

³²MUÑOZ VEIGA, J.: *Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica")*. En: Anales del Seminario de Metafísica; XXII. Univ. Complutense de Madrid. 1987-88. Págs. 24 y 25.

rentables" para los fines que impone el subsistema en juego en cada caso. A través de su análisis de sus correlatos institucionales (economía capitalista, burocracia y ciencia empírica profesionalizada), Weber demuestra que la "racionalización" de la sociedad no lleva ninguna perspectiva utópica, sino que conduce más bien a un encarcelamiento en aumento del hombre moderno en sistemas deshumanizados de un nuevo tipo -una "reificación" en aumento, como lo denominaría más tarde Lukács, discípulo de Weber. Aun así, para Weber "racionalidad" y "racionalización" no son sólo categorías analíticas o descriptivas por medio de las cuales analiza las estructuras y la génesis de las sociedades modernas, sino que tienen una connotación normativa irreductible que las vincula a una idea de la razón más enfática y comprensiva -una idea de la razón tal y como estaba aún viva en la filosofía de la Ilustración. La noción clave a este respecto se refiere a la idea de "desencantamiento" del mundo. No sólo es este desencantamiento, histórica y conceptualmente, una precondition necesaria para los procesos de racionalización del tipo que para Weber son específicos de la historia europea moderna, más bien significa también un logro cognitivo de un tipo substantivo, a través del cual los límites de lo que podría denominarse "racional" se definen de un nuevo modo. Weber utiliza el término "desencantamiento del mundo" como el núcleo normativo de su propia postura epistemológica y moral. Se trata es de una cuestión de autenticidad moral y honestidad intelectual, más allá de la búsqueda de significado objetivo a unos valores últimos en el dominio de los hechos empíricos; el mundo, objetivamente hablando, está desprovisto de significado y de valores.

Sin embargo, desde la renuncia a toda postura revolucionaria con respecto al orden social, (que se desprende por otra parte de las categorías que Weber emplea), el sentido de la mencionada *autenticidad moral* se torna ambiguo: la virtud (o areté) individual, distintiva y prestigiosa, puede en definitiva interpretarse como la aceptación de la ideología del privatismo que implica la hegemonía capitalista. La ética individualista y clasista que envuelve a éste resulta reasumida como lo único que confiere sentido a la vida, compensando quizá el precio de la falta de libertad, de la opresión cosubstancial que conlleva el desenvolvimiento histórico de la noción de racionalización-desencantamiento del mundo.

En cualquier caso, la actitud anteriormente mencionada en Max Weber constituye la fuerza básica de la reflexión que gira en torno al concepto de *dialéctica* de la Ilustración. Así, encontramos en la Crítica de la Razón instrumental de Horkheimer:

En el corazón de la teoría de la *razón objetiva* estaba no sólo la puesta en relación concorde de conducta y objetivo, sino los conceptos -todo lo mitológicos que hoy puedan resultarnos-, relativos a la idea del máximo bien, al problema del destino humano, y vocados al modo cómo puedan ser realizados los objetivos más altos.³³

De este modo, encontramos que tanto Weber como Horkheimer refieren el proceso de

³³HORKHEIMER, M.: Crítica de la razón instrumental; pág. 17.

modernización racional de la sociedad a la disolución paulatina de imágenes metafísico-religiosas del mundo a través de la función moral, desembocando en la formación de esferas valorativas y culturales autónomas, esto es, (en expresión de Jacobo Muñoz), "obedecientes a legaliformidades propias". De esta situación extrae Horkheimer la consecuencia de la ausencia, en el predominio de la *razón instrumental*, de contenidos racionales eminentes generados por el tipo de discurso moral o práctico. La Teoría Crítica habrá, en este sentido, de proveerse de fuerza reparatoria. En la medida en que Horkheimer, (así como Weber), desenvuelven su sensibilidad crítica a partir de la problematización de la identidad de los sujetos socializados y del concepto de solidaridad social, dicha fuerza restauradora habrá de basarse en la aplicación sistemática de un concepto y una actitud de *no identidad* sobre los órdenes de la realidad social. La relevación más concluyente de este esfuerzo crítico está en la idea de que los procesos sociales de individualización -constitución de una *identidad con sentido*-, no encuentran ya apoyo en el ámbito moderno de la reproducción cultural, (relegado a lo irracional o sometido a criterios pragmáticos de mantenimiento de la estructura social). La Teoría Crítica tardía opone a esta situación la conciencia de que la *totalidad* que supone la realidad social es de carácter falso, (idea que aparece expresada en todo su vigor en el lema de la Dialéctica Negativa³⁴ de Adorno: *El todo es lo no verdadero*).

La caracterización basada en la categoría de totalidad refleja una consideración de lo social limitada al concepto de estructura estable; es decir, a la clase de conceptos que otorgan valor definitorio a un conjunto inextricable de formación social e ideología correspondiente. Para Adorno y Horkheimer, la percepción más completa de la extensión absoluta de la *racionalidad instrumental* se centraba en la supuesta fusión, en un mismo bloque, de fuerzas productivas cada vez más potenciadas y relaciones de producción especialmente alienantes u opresoras. Pero este aserto niega el carácter simultáneo tanto de *estructura* como de *proceso*, de la realidad social, y en esa medida oculta la negatividad o contradicción presente en todas las manifestaciones del desarrollo de la sociedad. La legaliformidad científica que determina el proceso histórico, (en base a la noción de conflicto de intereses históricos de grupos sociales), queda asimismo velada en el sentido, exclusivamente filosófico, de esta remodelación de la Teoría Crítica clásica, e indica la prevalencia en su seno de la consideración de la *identidad* del conjunto social, a partir de la naturaleza racional-instrumental que afecta a la hipotética totalidad. El objetivo fundamental de esta crítica consiste en mostrar el carácter insatisfactorio de la identidad social general, a partir de un esquema de tinte positivista (o tal vez de *petición de principio* o "autorreferencialidad", expresión que emplea Habermas en El discurso filosófico de la modernidad [*Der Philosophische Diskurs der Mderne*]), en el que la delimitación de una posible entidad *espiritual* total explica las tendencias prácticas unidireccionales que surgen como consecuencia, y que se refieren a la percepción de la

³⁴ [*Negative dialektik*]

opresión generalizada de la sociedad moderna.

También frente a esta propuesta de interpretación, (que elude el planteamiento científico de las condiciones concretas que dan razón de la transformación histórica de la sociedad), puede invocarse la propia intuición crítica que se expresa en el lema: *El todo es lo no-verdadero*. Sus implicaciones pueden significar tanto el rechazo hacia la falta de identidad real de las formaciones dadas, como el desacuerdo con las premisas que sostienen al pensamiento de la identidad como vehículo para la crítica efectiva.

En su apelación a la valoración de la identidad social como un todo, se equiparan los planteamientos de Max Weber y de Horkheimer. El punto clave de unión entre ambos parece residir en la renuencia a mostrar la realidad material de la *explotación* como principio decisivo que determina el desenvolvimiento del sistema capitalista en todas sus fases. En su lugar, una constatación meramente parcial del *malestar cultural* anejo a esta sociedad, sitúa sus análisis en el marco de una teoría de tintes metafísicos sobre el devenir y la naturaleza de la racionalidad en la época moderna. Los conceptos de *pérdida de sentido, jaula de hierro, alienación/cosificación, pérdida de la libertad o la dignidad*, (en los que coinciden ambos autores), muestran el sentido focalizado de su descalificación de la realidad social capitalista, centrada solamente en la perspectiva de la integridad individual, (sin abrir perspectivas sobre la "legaliformidad explotadora" que revelan las condiciones materiales de vida de las masas). Ambos autores parecen haber sido ganados por la ideología de la Ilustración en su punto nodular de la confianza en la autonomía del progreso técnico-científico, como fuerza mecánica capaz de disolver las contradicciones que afectan a la naturaleza del sistema productivo, (aunque éstas sean cosubstanciales a las relaciones sociales de producción). El enclave especulativo sobre la identidad del universo social, acaba conduciendo en el caso de Weber a un uso legitimatorio de la noción de *racionalidad según fines*, al presentar este concepto como el resultado de una evolución *necesaria* del curso general de la razón occidental. Desde este planteamiento no obtenemos conciencia de la posibilidad de un *uso ideológico* de la racionalidad; un uso que aluda a la existencia de intereses contrapuestos, (de contradicciones objetivas) en la vida social, entendida bajo los rasgos materialistas de un "proceso sin sujeto ni fines".

Esa conciencia, por su parte, sí aparece en el empleo de la Escuela de Frankfurt de la noción de *racionalidad instrumental* como contraria (como orientación alternativa, aunque de imposible soslayación), a la *racionalidad objetiva*, (dotada de forma y contenido positivos orientados por fines ideológicos máximos). La expresión materialista de esta crítica habría, en todo caso, de partir del carácter de las realizaciones de la conciencia como *productos históricos*, subordinando el concepto de *racionalidad instrumental* al concepto fundamental de *ideología* [un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotados de una existencia y de un

papel históricos en el seno de una sociedad dada]³⁵. Se trata, por tanto, de mostrar su relación *específica* con las condiciones materiales de la legaliformidad de su transformación histórica. Sólo en esta línea la crítica cultural puede adquirir potencialidades revolucionarias prácticas.

³⁵ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx. O.c. pág. 191.

I. 3. LA PROPUESTA DE TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS

La obra de Habermas, Conocimiento e interés, supone un hito de especial relevancia en la renovación de la Teoría social Crítica, orientando sus postulados a través de la epistemología y la crítica al Positivismo. En el marco general de la *dialéctica* de la Ilustración, la idea de que la *razón* es inmanente a un *interés* que la orienta y condiciona aparece especialmente asociada a los contenidos filosóficos de Marx y Nietzsche. Sin embargo, en el sesgo transcendental que la noción recibe en la elaboración de Habermas, es el tratamiento kantiano de la cuestión el que resulta más relevante. En este ámbito, los intereses rectores del conocimiento conciernen especialmente a la *facultad de juzgar reflexionante* que Kant expone y justifica en la Crítica del Juicio.

En la presentación que lleva a cabo Habermas de su teoría, la categoría de *autorreflexión* ocupa una posición central en cuanto procedimiento (y actitud vital) que sitúa a la conciencia en la posibilidad de emancipación frente al condicionamiento objetivizador que sobre ella quiere imponer el mundo externo. Mas con este enfoque la teoría manifiesta su dependencia de lo que el propio autor denominaría como "filosofía del sujeto" y "filosofía de la conciencia". En este ámbito la producción de Habermas revela su significativa continuidad con la obra tardía de Husserl, quien habría intentado rehabilitar el prestigio normativo de la *teoría pura* señalando el trasfondo precientífico (Lebenswelt) que produce las valideces de ser de las que se nutre, inadvertidamente, toda ciencia.

Sin embargo, el marco en que se inscribe la teoría habermasiana del *interés* habría de resultar excesivamente limitado para los propósitos relacionados con la construcción de una teoría global sobre la racionalidad moderna. Esta intención surge en la medida en que Habermas no acepta el patrón autodestructivo (o dialéctico) del espíritu ilustrado, que se desprende del análisis del proceso de modernización social desarrollado por Weber. Las aporías que presentaba el potencial crítico derivado del planteamiento de la *dialéctica* de la Ilustración conducen a Habermas a postular la idea de un ámbito de unidad formal de la razón, capaz de dar cuenta de cierta teleología histórica de la Ilustración hacia la consecución del universalismo moral, desde la capacidad generadora de universalidad de la reflexión. Dicha esfera unitaria estibaría en el despliegue de una lógica pragmática de la argumentación, que justifique las conexiones internas entre las distintas formas de actos de habla. Mostrar la posibilidad de la misma, y las virtualidades de su aplicación a un proyecto de Teoría crítica de la sociedad, es el objetivo que se plantea la *Teoría de la acción comunicativa*. En el medio de este planteamiento, la contradicción inherente a la naturaleza de las relaciones sociales deja paso al pronóstico de una conciliación posible entre las lógicas divergentes de los sistemas sociales, y la acción comunicativa del *mundo de la vida*. La posición por dicha confluencia es quizá el rasgo más señalado que separa el planteamiento de Habermas del de sus antecesores en la Escuela de Frankfurt. A diferencia de la extrema sensiblería dialéctica que recorre la obra de éstos, Habermas procura abonar la convicción de que la potenciación de un medio en sí mismo *neutral* (la acción comunicativa), puede registrar efectos patentes en un proceso de autotransformación emancipatoria de la sociedad (en un espíritu bien cercano en este sentido al idealismo puro hegeliano).

La razón es inmanente al interés

Desde su nacimiento, la *Teoría Crítica*, que, heredera de la dialéctica marxista, desarrolló la Escuela de Frankfurt, concibió como su tarea fundamental la lucha contra el Positivismo, como forma ideológica más elevada y profunda del capitalismo avanzado; como la actitud teórica e ideológica cuyo único fin, en el marco de la sociedad actual, es servir de instancia legitimadora al modo de producción y a la ordenación social vigente. El cometido esencial de la Teoría Crítica debía consistir en desenmascarar tal función legitimadora, liberando aquellas fuerzas cuyo interés objetivo reside en la transformación de las estructuras sociales vigentes, en la construcción de un mundo donde el sujeto conozca la posibilidad real de autodeterminación libre y consciente.

En el desarrollo histórico de la Teoría social Crítica, la obra Conocimiento e interés (Erkenntnis und Interesse, 1968) de Habermas marcó un hito peculiar. En ella se trata la crítica al positivismo en el plano esencialmente epistemológico, que, si bien por un lado consagra una radical separación con los principios materialistas y dialécticos (desde la consciencia del ocaso de la ola revolucionaria centroeuropea estrellada contra el muro del fascismo y del sometimiento de Europa a las dos superpotencias, amén de la consciencia del fracaso histórico del socialismo en URSS), es por otro lado un discurso que introduce y fundamenta un elemento que reviste una importancia decisiva a la hora de la reconstrucción de la propia Teoría Crítica: el tema de los *intereses del conocimiento*. Es el reposicionamiento del discurso crítico en la convicción desarrollada de que la razón es inmanente a un *interés* que la orienta y condiciona.

En líneas generales, Habermas entiende la noción de *interés* como expresión de las formas básicas en las que se desarrolla el conocimiento, desde una perspectiva apriorística y transcendental del mismo. El objeto del estudio es la forma que adopta la lógica de la investigación bajo algunos de los modelos formales que los intereses describen en un plano ideal, definido ya de una vez por siempre en los albores de la historia de la especie humana, (con anterioridad al desarrollo histórico concreto de las sociedades en el tiempo). Esta pauta de consideración tiende a disolver la potencialidad crítica de la ilustración sobre los intereses del conocimiento, al someterlos a la forma de una mera alternativa teórica a la ordenación epistemológica, (monopolizada por la autocomprensión cientifista del positivismo). Pero aun así dicha lectura es competente para apuntar la elaboración del tema de la dependencia de la razón con respecto a un interés previo, desde un punto de vista histórico/material. Una interpretación que contemple como categoría fundamental la de un interés críticamente revolucionario, que determine a la teoría del conocimiento a definirse como teoría social crítica, y que, en aras de su realización práctica, promueva su vinculación con los principios de la interpretación materialista y dialéctica de la realidad, (propiciando la constitución autónoma del conocimiento como posibilidad práctica de emancipación). Esta contraposición de perspectivas viene sugerida a partir de la obra expresamente dialéctica de otros autores de la Escuela de Frankfurt, sobre todo, Horkheimer (Teoría tradicional y Teoría crítica [Traditionelle und kritische Theorie], Crítica de la Razón Instrumental [Eclipse of Reason]) y Adorno (Dialéctica de la Ilustración [Dialektik der Aufklärung] -con Horkheimer-, Dialéctica negativa [Negative Dialektik]).

En un texto de 1965 titulado *Conocimiento e interés*¹, Jürgen Habermas retoma la corriente crítica de la Escuela de Frankfurt en el marco de la *dialéctica* de la Ilustración para

¹Incluido en: HABERMAS, J. Ciencia y técnica como "ideología". Madrid. 1984.

contraponer al concepto tradicional de *teoría* -que la desligaba por definición de cualquier contexto material de intereses vitales-, un concepto crítico que hiciera transparente la presencia del *interés* en la fundamentación materialista del conocimiento. Habermas toma como modelo de interpretación tradicional de la *teoría*, en la época contemporánea, el libro de la Krisis der europäischen Wissenschaften. El punto de partida de Husserl en esta obra descansaría, según Habermas, en la idea platónica de teoría pura que, en su dignidad de verdad suprema posee plena prerrogativa para orientar la praxis.

El autor reconstruye con Husserl el movimiento cultural por el que el positivismo de las ciencias de la naturaleza, (centrado monológicamente en la descripción de una realidad estructurada bajo la suposición ontológica fundamental de un mundo independiente del cognoscente), se ha extendido a las ciencias *histórico-hermenéuticas* y a las *ciencias sociales*. De este modo, aunque la constelación general de las ciencias ha acabado ajustándose al sentido metódico de la actitud teórica tradicional, ha socavado al mismo tiempo la pretensión ontológica de que la *verdad* contemplada, (como imagen cierta de la realidad), dejara inevitablemente su imperiosa impronta en la conducción práctica de nuestra vida, bajo la forma de *valor* esencial.

"Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa."² Husserl habría intentado rehabilitar la conexión vital normativa de la teoría pura *redescubriendo* el trasfondo precientífico (*Lebenswelt*), que produce las *valideces de ser* de las que se nutre, inadvertidamente, toda *ciencia*. Sin embargo, la dependencia de este motivo con los principios generales de la Fenomenología, (centrados en la fundamentación de la apodicticidad, sobre la base de una *reducción trascendental* de todos los elementos espúreos a la pura actitud cognoscitiva), llevan a Husserl a interpretar el fisicalismo de la ciencia moderna como resultado de no haberse podido liberar del peso de los intereses del mundo primario de la vida. De ese modo el conocimiento científico se habría visto privado de una actitud rigurosamente contemplativa, en conexión con la fundamentación trascendental que la *Lebenswelt* habría de ejercer sobre su propio sentido. La conclusión de Husserl presenta a la ciencia universal fenomenológica, (puramente contemplativa y desligada de todo interés), como la instancia teórica de rango tradicional que está en condiciones de orientar en una nueva dimensión la vida espiritual de la civilización europea.

Habermas refuta resueltamente esta pretensión. La *fenomenología*, aunque incorpore la conciencia del *mundo vital primario*, en su naturaleza de *teoría pura* carece de posibilidad de eficacia práctica. Husserl no advierte que tanto el positivismo como la ontología que nutre un concepto de teoría como contemplación desinteresada de *lo que es*, constituyen las dos caras de una misma moneda. La situación acaecida a lo largo de la historia habría sido precisamente, según Habermas, la inversa de la que Husserl valora. La *teoría tradicional* lograba desempeñar en el pasado una función normativa tan sólo en la medida en que desarrollaba un *interés* (no manifiesto) en legitimar una determinada orientación de la vida social y cultural, (a través de una supuesta conexión de la misma con el orden cosmológico).

A partir de esta convicción, Habermas articula una crítica ideológica que afecta por igual al concepto *tradicional* de teoría, al positivismo objetivista de la ciencia y la cultura modernas, y a la alternativa (asimismo positivista) de la ciencia universal fenomenológica de Husserl. Se trata de poner de manifiesto las condiciones que nos permitan reinterpretar con eficacia crítica, en un sentido históricamente productivo, la conexión radical del conocimiento con el *mundo de la vida*, a través de la noción de *interés vital del conocimiento*.

²HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*; en: Ciencia y técnica como ideología; pág. 163.

Este planteamiento supone una ruptura abierta con el punto de vista desde el que Husserl había concebido la noción de *Lebenswelt*, que suponía una rehabilitación (aun en términos de intersubjetividad *transcendental*) de la "intransferible" esfera de la subjetividad.³

¿Bajo qué perspectiva crítico-teórica cabe en cambio plantear la unidad del conocimiento con el flujo de *interés* que se configura en el devenir del *mundo de la vida*? En el artículo *Conocimiento e interés* Habermas nos ofrece un enfoque asimismo inspirado en la filosofía transcendental:

Siguiendo a Husserl, llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas [...] como algo que existe en sí; y a la vez se sustrae al marco transcendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía al conocimiento.⁴

Habermas recurre a una contraposición elemental entre la ilusión objetivista y la filosofía transcendental, reclamando con ello el recurso sistemático a ésta última. Sin embargo, tal dicotomía extrema no parece absolutamente justificada. El objetivismo que critica Husserl, en efecto, no consiste tan sólo en la referencia "ingenua" de la teoría a los estados de realidad correspondientes. En este caso la profundidad de la disquisición ideológica se halla más presente en la argumentación de la *Crisis* husserliana que en la presentación de Habermas: el objetivismo parece más bien forzar *una visión* particularmente limitada de los estados de realidad a los que apunta la teoría; no se reduce, por tanto, a postular una mera "correspondencia". Husserl muestra esta condición en su discurso sobre el idealismo lógico-formal, (matematización y tecnificación), que a partir del modelo de ciencia natural de Galileo se ha extendido a toda la concepción vigente del conocimiento científico. El positivismo objetivista referiría unilateralmente la teoría a una imagen de la estructuración de la realidad, en la que sólo son relevantes los aspectos susceptibles de matematización y disposición tecnológica. Desde este punto de vista, la alternativa a dicha cosificación puede residir en un concepto más abierto (dialéctico o procesual), de los caracteres de la realidad objetiva, y no tendría por qué circunscribirse sin más al ámbito del pensamiento transcendental.

En el planteamiento de Habermas, los *intereses rectores del conocimiento* se vinculan exclusivamente a las reglas lógico-metódicas que dan forma a cada tipo fundamental de ciencia; es decir, operan privativamente en el nivel de la *lógica de la justificación*, (pese a intentar señalar la conexión ineludible del conocimiento con el *mundo de la vida*). La orientación *técnica* de las ciencias *empírico-analíticas*; la disposición *práctica* de las ciencias *histórico-hermenéuticas* y la tendencia *emancipatoria* de las ciencias orientadas hacia la

³J.Mª GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica*. Madrid, 2000. Pág. 43.

⁴*Ciencia y técnica como "ideología"*; pág. 168.

crítica, se hallan por igual sistemáticamente referidas a un sujeto genérico entendido como *especie*, en la consideración ideal de una lógica evolutiva suprahistórica del género humano. A este respecto, la perspectiva crítica de Habermas mantiene, con respecto a la visión ideológicamente dominante del conocimiento en nuestra época, la tensión concienciadora de la *dialéctica de la Ilustración*, pero deja a ésta sometida a un marco conceptual que no avanza significativamente desde las presuposiciones *transcendentales* de la filosofía del sujeto en su estadio original de configuración (en el inicio, con Kant, de la Ilustración filosófica).

La dependencia de la teoría habermasiana con la justificación de la vigencia de los ideales de la Ilustración, (con las categorías más versátiles y arraigadas de su elaboración filosófica), se señala especialmente en los elementos relacionados con el concepto de *racionalización*. A este respecto resultan significativas las siguientes tesis: a) La consideración eminentemente formal de la *razón* como manifestación de un concepto absoluto no metafísico, sino especialmente gnoseológico; incondicionado y ahistórico. b) El concepto de *sujeto* de la acción racional (conocimiento y praxis), asimismo incondicionado y ahistórico, que conforma el diseño adialéctico de *sociedad* como sumatorio acumulativo de sujetos absolutos. En esta formación idealizada los principios de orden y configuración resultarían o bien puramente externos, espúreos a la esencia racionalizada de lo social; o bien, por contra, anejos al desarrollo de una lógica evolutiva vinculada al despliegue del principio inmanente de racionalidad, (erigido espontáneamente desde la interacción de los individuos absolutamente racionales). El carácter histórico de toda producción cultural -la misma ratio inclusive-, contradice, sin embargo la viabilidad teórica (científica) de la caracterización *transcendental* de la razón, desvelando con ello la particular vinculación *metafísica* de la misma.

Autorreflexión como emancipación

La línea de apropiación crítica que Habermas desarrolla con respecto a la *dialéctica* de la Ilustración, tiene uno de sus ejes fundamentales en la cuestión de la utilización ideológica del "hecho" científico y técnico en orden a la justificación del sistema social propio del capitalismo avanzado contemporáneo. Este uso presenta como puntos de referencia: a) El principio de que sólo lo que tiene "objetividad técnica" y "forma científica" tiene valor de conocimiento -sin tomar en cuenta la posición ideológica ante la realidad-. b) La utilización de argumentos y empleo de una supuesta racionalidad "técnica", (objetiva y avalorativa), para justificar el modelo social existente, basado en el capitalismo. c) La

legitimación ideológica del orden social vigente a partir del éxito de desarrollo científico y técnico.

Desde estas premisas se configuraría toda una ideología -una visión interpretativa del mundo- reduccionista y limitadora; un espíritu basado en tomar como objeto de consideración únicamente los fenómenos como expresión acabada de lo real, de modo disperso y aislado, con apenas referencias a la acción específicamente social y obviando la consideración de la práctica social en su conjunto. Este análisis, pretendidamente "técnico", es necesariamente *formal* porque la reflexión sobre los hechos de la realidad humana introduciría consideraciones ideológicas que se escapan a lo que cualquier lenguaje científico puede expresar.

La idea de la impronta del desarrollo científico y técnico en el capitalismo avanzado, como principal fuerza productiva, se presenta asociada a la observación de que en este sistema el aparato estatal, y con él, el ideológico general, cobran sustantividad propia al margen de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La complementariedad entre el desarrollo productivo y el científico-técnico adquieren el rango de núcleo esencial del sistema, (hasta el punto de hacer obsoleta, en la sociedad presente, cualquier otro tipo de legitimación). Como consecuencia, Habermas cree observar ante este hecho la posibilidad de que las instituciones sociales corrijan, (hasta convertirla en irrelevante) la tendencia básica de toda formación capitalista, que Marx y el socialismo científico denunciaron bajo el nombre de *explotación*, en cuanto que ya no se hace precisa una legitimación particular de la misma. En su lugar, el sistema en su conjunto se autolegitima en la apelación permanente a la competitividad, al rendimiento individual y a las capacidades inscritas en una supuesta "naturaleza" individual, (así como en el abotargamiento de la población con la propuesta continua de ocio evasivo y de consumismo como imagen de autoidentidad). Con esta indicación, en todo caso, no se agota la valoración global que cabe hacer de la teoría del *interés del conocimiento* habermasiana, como base del replanteamiento que el autor hace de la crítica a la racionalidad del capitalismo desarrollado, (y que constituye el contenido fundamental del paradigma de la *dialéctica* de la Ilustración):

Para reformular lo que Max Weber llama "racionalización", voy a partir de la distinción entre trabajo e interacción, que considero fundamental.

Por "trabajo" o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional (acción estratégica), o una combinación de ambas. Mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas.

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes.

El aprendizaje de las reglas de la acción racional con respecto a fines

nos provee de la disciplina que representan las habilidades, la internalización de normas de comportamiento nos dota de la disciplina que representan las estructuras de la personalidad. Las habilidades nos capacitan para resolver problemas y las motivaciones nos permiten practicar la conformidad con las normas.⁵

Los términos en que Habermas bosqueja su análisis del concepto de *racionalización*, reproducen, como su punto de partida, el clásico esquema "francfurtiano" sobre la razón substantiva/razón instrumental. En general, Habermas reformula de un modo especialmente formalista dicho esquema, en una línea que toma como eje, (quizá inadvertidamente), la universalización del modelo instrumental. En efecto, el autor se limitará a conceder un estatuto de modelos (instrumentales) de racionalidad posible, a las transformaciones de la conciencia socializada provocadas por determinaciones históricas del proceso social, así como a los principios y necesidades fundamentales, de carácter histórico, que se reflejan en esas formas de conciencia:

Llamo **intereses** a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y de la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Estas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general.⁶

El elemento básico que da forma a esta teoría es la unión de una perspectiva trascendental con una naturalista:

Las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano.⁷

Los *intereses del conocimiento* ejercen para Habermas una mediación entre la *historia* natural de la especie humana y la *lógica* de su proceso de formación, reconstruidas por Habermas sirviéndose de un esquema tridimensional (lo estratégico-instrumental, lo comunicativo y lo emancipatorio). Aun surgiendo de los ámbitos de reproducción vital de la especie, los *intereses* revisten para Habermas un sentido trascendental, en la medida en que *hacen posible*, originariamente, todo conocimiento:

La actitud del control técnico, de la comprensión práctico-vivencial y de la emancipación respecto de la coerción que emana de la naturaleza, determina los específicos puntos de vista de la historia desde los cuales podemos por primera vez concebir la realidad como tal.⁸

⁵HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "ideología"* en: *Ídem*; págs. 68 y 69.

⁶HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*; Taurus, Madrid, 1982, pág. 199.

⁷*Conocimiento e interés* en: *Ciencia y técnica como "ideología"*. Pág. 174.

⁸*Conocimiento e interés* en: *Ciencia y técnica como "ideología"*, o.c.; pág. 173.

Evidentemente, desde esta noción se está apelando a una noción ahistórica de género humano, como sujeto idealizado. En la perspectiva dialéctica sobre la Ilustración, el concepto de *interés* asociado a la posibilidad misma del conocimiento, aparece enclavado especialmente en los contenidos filosóficos de las obras de Marx y Nietzsche. La fundamentación materialista-histórica de los fenómenos culturales, que adquiere categoría científica en el marxismo y que nos los presenta como *productos sociales* determinados por intereses de naturaleza histórica, no concuerda con la pretensión de Habermas de esbozar una teoría universal de la racionalidad, orientada al "rescate" filosófico del núcleo legitimatorio de la Ilustración. En cambio, el planteamiento metafísico de Nietzsche señala los rasgos generales del concepto de *interés* en una dirección que cabe considerar próxima a la de Habermas, destacando la conexión entre el conocimiento y la práctica vital entendida en su globalidad. Tanto el conocimiento como la vida necesitan, para Nietzsche, "ilusiones, vale decir, falsedades consideradas como verdades". Y el empleo de conceptos generales está requerido por la "naturaleza-de-superficie de nuestro intelecto": "Nuestro poder lógico-poético de determinar las perspectivas en todas las cosas: un acontecer interno que acompaña al externo."⁹ En la perspectiva *cuasitrascendental* que adopta Habermas, (en correspondencia con las indicaciones aportadas por Nietzsche), resultan equiparados el concepto de *interés* y el de *necesidad* del grupo en cuanto especie, restando así el núcleo de *legaliformidad histórica* del concepto de *interés*, que adopta, por tanto, una legitimidad prehistórica, estática y uniforme. Una noción exclusivamente antropológico-filosófica, carente de relieves propiamente históricos, (al margen de la naturaleza procesual y dialéctica que corresponde a la vida social). Habermas selecciona en apoyo de su perspectiva un pasaje de Marx en el que la consideración social de lo humano deja paso a una consideración exclusivamente naturalista:

El yo absoluto de la producción social está fundado por su parte en una historia de la naturaleza, que genera como producto suyo al animal que fabrica instrumentos. Por eso Marx puede concebir la historia de la especie humana como "una parte real de la historia natural, del proceso en que la naturaleza se hace hombre" [OME, vol. V; págs. 385-386].¹⁰

La solución que intenta aportar Habermas para hacer compatibles la interpretación materialista de la historia de la sociedad, y la preservación del sentido de *autoidentidad* de la misma, (aportado por la Ilustración como trasunto de *racionalidad* y *libertad*), pasa por la vinculación de la historia de la especie con la constitución misma del conocimiento, en un sentido análogo al esquematismo kantiano epistemológico. Un sentido eminentemente formal

⁹NIETZSCHE, inéditos, (1881-1886).

¹⁰HABERMAS, J.: Conocimiento e interés. Madrid, 1982. Pág. 50-51.

y abstracto, que el propio Habermas califica de *cuasitrascendental*. Sin embargo, cuando retrotraemos la propia noción de 'intereses del conocimiento' al ámbito de la filosofía kantiana, descubrimos que su naturaleza se hace corresponder sólo con un cierto tipo especial de elementos trascendentales: los que conciernen a la *facultad de juzgar reflexionante* que Kant expone y justifica en la Crítica del Juicio:

Puesto que la facultad de juzgar no es una facultad independiente del conocimiento, sino que es simplemente mediadora entre las otras dos facultades (entendimiento y razón), es razonable pensar que ningún principio a priori que posea sea completamente distinto de los principios del entendimiento ni de los principios de la razón. Pues bien, en la medida en que la facultad de juzgar se va a dirigir al ámbito de lo particular (al menos eso queremos demostrar), el único principio que puede regirla deberá estar relacionado con la posibilidad de que la esfera de lo particular esté en sí misma sujeta a alguna regularidad.¹¹

El principio que rige la *facultad de juzgar* operaría en un sentido análogo al de la noción de *intereses rectores del conocimiento* en la teoría de Habermas: establecer un vínculo entre la contingencia y particularidad de la experiencia, y la consistencia y necesidad lógica de los sistemas de conocimiento teórico o práctico. Pero en el mismo sistema kantiano, el carácter *trascendental* de los principios que dan lugar a la facultad del juicio reflexionante adopta un rasgo diferente al de los encuadrados en el Entendimiento y la Razón (que son los que se aproximan al modelo concebido por Habermas). En efecto, los principios del Entendimiento y de la Razón tienen la propiedad de "constituir" sus propios objetos de conocimiento: el Entendimiento constituye el ámbito de la naturaleza en general y la Razón pura práctica el ámbito de la libertad. Por el contrario, los principios de la facultad del Juicio, (en la medida en que ésta sólo cumple un papel de enlace o tránsito), no tienen capacidad de construir una esfera propia de objetos del conocimiento, con lo que su función trascendental ha de revestir un sentido diferente al de su estatuto definitorio primario.

Junto con Kant, Hegel es la gran fuente filosófica que proporciona el impulso teórico para fundamentar el tema de la dependencia del *conocimiento* con el *interés*. Habermas estudia en Conocimiento e interés (*Erkenntnis und Interesse*, 1968), la Fenomenología del Espíritu como exposición del contenido de la conciencia en cuanto fruto de un proceso de fundamentación, a través de la interrelación y de la autorreflexión. Este último término proporciona la categoría central en la presentación de Habermas de su teoría: la *autorreflexión* sitúa a la conciencia en la posibilidad de la emancipación frente al condicionamiento de la objetivización que sobre ella quiere imponer el mundo externo. En su autorreflexión la conciencia se descubre siguiendo el *interés* por la emancipación, en un proceso que se verifica en el contexto histórico que la Fenomenología sugiere. No obstante,

¹¹LÓPEZ MOLINA, A.M.: Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. Madrid, 1983. Pág. 26.

la culminación absolutizadora que Hegel da a su pensamiento (en virtud de los principios de la filosofía de la identidad) subtrae a su obra de la labor de consolidación reflexivo-histórica de una Teoría del Conocimiento ajena a la reducción positivista. En esta paradoja se centra, con plena penetración, el análisis de Habermas: la intransigente autorreflexión a la que Hegel somete la "crítica del conocimiento" habría provocado el agostamiento de ésta de tal modo que el Positivismo (en cuanto identificación completa entre el conocimiento válido y la ciencia analítico-empírica) pudo adueñarse del ámbito reflexivo-crítico que antes ocupaba la Teoría del Conocimiento. Para llegar a tal situación, ha sido imprescindible que la filosofía, en cuanto teoría del conocimiento, haya dejado de "comprender" a la ciencia empírico-analítica como una de las posibles formas de conocimiento, (aunque no como la única). En realidad, lo que ha ocurrido es que la filosofía ha abandonado por completo su posición con respecto de la ciencia; ha dejado absolutamente de considerar a ésta desde sus propias perspectivas. Según Habermas, Hegel habría contribuido de forma decisiva a este proceso, desde el momento en que se comprometió a "elevar" a la filosofía más allá de las tareas cognoscitivas de nuestro mundo real empírico en función de las inconmensurables exigencias de un "saber absoluto". En comparación con este saber, la teoría del conocimiento carecía de entidad alguna que pudiera considerarse con sentido propio, y acabó disolviéndose en cuanto punto de vista filosófico.

La reconstrucción del pensamiento hegeliano llevada a cabo por Habermas parte de la crítica de Hegel a la filosofía kantiana y se enfrenta luego al grueso de sus mismos planteamientos, determinados por dos principios básicos -y contrapuestos-: la exposición de la dialéctica del proceso cognoscitivo, bajo el concepto de interacción sujeto-objeto (que orienta el desarrollo de la reflexión fenomenológica), y la afirmación de que el fin último al que tiende esa reflexión es el establecimiento del Saber absoluto, (que subsume las formas del pensamiento dialéctico bajo los principios de la filosofía de la identidad).

En Conocimiento e interés Habermas no nos había mostrado cómo podríamos justificar, al mismo tiempo, la pretensión de que existen unas condiciones universales y necesarias de la acción comunicativa y de la racionalidad, y mantener que éstas pueden descubrirse y garantizarse de un modo científico. Por otra parte, el enfoque de esa obra estaba orientado por preocupaciones metodológicas dependientes de lo que Habermas denominaría como "filosofía del sujeto" y "filosofía de la conciencia", que tienen sus raíces modernas en el giro cartesiano hacia la *subjetividad*. Esta orientación -incluso tal y como pueda hallarse modificada en Conocimiento e interés-, no aclara los principios desde los que estructurar el carácter intersubjetivo, dialógico, de la acción comunicativa (cuestión fundamental a la que aboca todo el análisis de Habermas): "La expresión de "intersubjetividad" lleva la carga de la filosofía del sujeto, en tanto en cuanto sugiere que el problema principal es comprender cómo pueden interrelacionarse los sujetos autosuficientes más que dirigir la atención hacia cómo se constituyen y se forman en y a través de sus interacciones sociales". La substantivación que

esta perspectiva supone con respecto al ámbito de la moral, (que parece independizarse con respecto al proceso social de reproducción de la vida y sus circunstancias concretas), implica que éste quede reducido, al estilo kantiano, a condición meramente formal de nuestra praxis. Bajo este esquema, los valores morales se presentan desde un ideal de validez universal *per se*, que representa la única alternativa a su consideración como fruto de la práctica social concreta y como reflejo ideológico de las condiciones específicas sociales (y sociales-naturales) en que se desarrolla la vida de los individuos. Desde las categorías que Habermas conjuga en su obra, tanto la racionalidad instrumental -dominante en el decurso histórico de la civilización occidental-, como la esfera de la racionalidad práctica o de interacción, se presentan en idéntico marco conceptual evolucionista y adialéctico. La ausencia de una fundamentación histórica provoca que sólo podamos detectar las diferencias entre un tipo y otro de racionalidad social desde una perspectiva puramente *formal*, en consonancia con la carga de abstracción con que Habermas diseña ambas nociones: tanto la racionalidad instrumental -dominante en el decurso histórico de la civilización occidental-, como la esfera de la racionalidad práctica o de interacción, se presentan en idéntica tendencia instrumental de carácter evolucionista y adialéctico¹², realidades enmarcadas en una misma forma de progreso positivo y lineal. La falta de contenidos concretos provoca, por otra parte, que sólo a nivel *formal* podamos detectar las diferencias entre un tipo y otro de racionalidad social, resultando similares en el sistema general de su desarrollo.

Este modo de pensamiento entra en clara contradicción con los principios del *materialismo histórico*¹³, desde los cuales ha debido en gran parte inspirarse Habermas para concebir la teoría de la vinculación necesaria entre el conocimiento y el interés: Marx es quien establece la conciencia sobre el hecho de que los "productos del espíritu" están determinados en última instancia por la actividad productiva de las clases sociales, en la interpretación materialista de la historia. Hay que tener presente que en esta consideración resuena el propósito ideológico de "superar" la *filosofía* como tal, para que la *teoría* participe directamente en el proceso práctico revolucionario. Por ello Habermas se ve forzado, en su elaboración de la cuestión de los *intereses rectores del conocimiento*, a justificarse en lo que

¹²En el caso de la esfera práctica o de interacción, a través de oscuras teorías que equiparan descripciones del desarrollo temporal de la conciencia individual (Piaget), con la evolución en tal sentido de la sociedad como ente abstracto, sin conflictos de intereses o *lucha de clases*.

¹³"Allí donde para los filósofos de la conciencia es difícil alcanzar una existencia extramental desde dentro del círculo cerrado de la subjetividad, para Habermas es difícil contactar con la realidad extralingüística desde dentro del igualmente círculo cerrado de la intersubjetividad. El giro lingüístico transcendental no le permite otorgar el estatus de total independencia a la existencia extralingüística que su materialismo requiere." [JOEL WHITEBOOK: *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*; en: *Habermas y la modernidad*; Ed. Cátedra, Madrid, 1988; pág. 245]

respecta a su patente discrepancia con el punto de vista del materialismo histórico. La evidencia de la incompatibilidad de perspectivas da origen a un enorme despliegue de esfuerzos, por parte del autor, encaminados a un complejo intento de *reconstrucción* del propio materialismo histórico a través de análisis propiciados por desarrollos contemporáneos de las "ciencias sociales".

El halo místico del proceso social

Desde el punto de vista del materialismo histórico, (a partir del principio unitario de que la práctica social determina la conciencia), los diferentes ámbitos designados por los intereses formales del conocimiento apuntados por Habermas están integrados en la totalidad concreta de la sociedad en desarrollo. Esta totalidad y su movimiento, así como las contradicciones internas que los determinan, no resultan explicados desde la noción formal de *interés*. En efecto, el interés por la interacción descrito por Habermas parece mezclarse en la vida social concreta con el interés técnico-productivo en las formas de dominio social, como se comprueba de modo especialmente fehaciente en el seno de la cultura burguesa, en la medida en que las ideas básicas reguladoras de la interacción, -la moral universal, la homogeneidad de los individuos-, constituyen (a través del culto a la *identidad*), medios ideológicos de perpetuación del *dominio* clasista. Ambos intereses, por otra parte, resultan fusionados con el "interés emancipatorio" en los movimientos sociales concretos por la revolución o la liberación. Es este movimiento social unitario, el que queda oculto tras la disección formalista de la perspectiva utilizada por Habermas:

La forma del proceso social, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando este proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional.¹⁴

Las orientaciones generales del conocimiento sólo podrían ser expresadas sin abandonar la consideración de la unidad concreta del hecho social, bajo las categorías de *intereses históricos* (como tendencias objetivas y particulares, de satisfacción necesaria, de la vida de cada grupo social, propias de cada momento histórico), que se configuran y adquieren sentido a partir de la doble estructura de *necesidades* del proceso de desarrollo y mantenimiento de la vida (colectivas e individuales a un tiempo), y *principios* ideológicos sociales (orientaciones básicas de la representación general del mundo que una colectividad desarrolla

¹⁴MARX, ENGELS, *Werke*; Berlín, 23. Pág. 94.

en función de la relación que adopta con la Naturaleza y en función de sus relaciones sociales)¹⁵.

La dependencia de Habermas de la versión más señaladamente idealista de la *dialéctica* de la Ilustración le fuerza a constituir como objeto central de su crítica el hecho formal mismo de la unidimensionalidad de la razón, y no el sentido opresivo y explotador de la realidad social, que se manifiesta en la estructura reflejada por aquel carácter externo. En este sentido, el análisis de Habermas no puede romper con la dependencia al motivo básico de que la naturaleza técnica de la razón occidental resulta, (de la misma manera que la filosofía de la reflexión y la idea de la universalidad ética), un carácter esencial de la Ilustración, (cuya relación filosófica se consagra en el pensamiento kantiano). El asentimiento que la teoría de los intereses del conocimiento de Habermas expresa a estos dos últimos elementos (fuerza de la autorreflexión y posibilidad de un ámbito racional de universalidad ética) no puede sino condicionarse al hecho histórico de que ambos son conquistas del pensamiento ilustrado, inseparables del desarrollo máximo de la racionalidad de tipo científico-técnico que también trae aparejado dicho pensamiento. Desde este planteamiento, la valoración fundamental de los dos elementos mencionados implica su consideración como "hallazgos" o "conquistas" técnicas (o posibilitadas de alguna manera por el desarrollo general de la cultura y la racionalidad), que lleva a cabo este movimiento (y no otro) en el devenir histórico. Desde ese punto de vista, la dimensión ético-comunicativa que se enuncia teóricamente en la cultura de la Modernidad es contemplada también en franca dependencia con el modelo instrumental de racionalidad, lo que implica la necesidad inconfesada de presuponer una interrelación básica histórica de los diferentes ámbitos formales de la Razón, (que la propia teoría de los intereses del conocimiento se esforzaría por otro lado en distinguir y separar). El precio que paga esta consideración en la teoría habermasiana consiste en universalizar, transcendentalizar, formalizar y vaciar de contenido el concepto de los diferentes *intereses* que orientarían las distintas tendencias racionales, y en enunciar el problema fundamental de la cultura capitalista contemporánea exclusivamente desde la formalidad del carácter unidimensional técnico de la misma. Es la solución teórica que Habermas aporta para salvar, en definitiva, la propia consistencia de la teoría idealizante de la dialéctica de la Ilustración de las exigencias críticas planteadas por una perspectiva materialista histórica.

¹⁵"Y, así como la transición de la naturaleza pre-humana a la humana fue excluida *a priori* del dominio de la legítima investigación teórica por el dualismo transcendental, también debe excluirse aquí igualmente la transición del *soma* a la *psique*; ambas transiciones caen entre las categorías. Y en ambos casos Habermas introduce la noción del razonamiento privativo intentando solucionar el déficit." [JOEL WHITEBOOK: *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*; en: Habermas y la modernidad; Ed. Cátedra, Madrid, 1988; pág. 246]

Una incesante conmoción de todas las condiciones sociales

En líneas generales, podemos describir dos criterios distintos en las consideraciones de Habermas sobre el fenómeno de la *racionalización* moderna: uno, empírico, que se atiene a los elementos determinantes que caracterizan a la racionalización histórica en su función atributiva de *procedimiento*: el sesgo ilustrador del "desencantamiento", la reflexivización de los principios de legitimación cultural. Otro, eminentemente ideológico, determinado por la teleología histórica esgrimida por la Ilustración sobre la progresión positiva que la civilización realiza en el tiempo hacia el ideario burgués; teleología que trataría de hallar su confirmación en la implantación paulatina del *universalismo* racional descrito teóricamente en la consideración de las fases *preconvencional*, *convencional* y *postconvencional* de la conciencia en general, como fruto de una evolución suprahistórica de decentramiento, que se desdobra en los vectores onto y filogenético.

El primero de estos criterios es el que rige la elaboración teórica de Max Weber; pero en su teoría, el patrón idealista de explicación del desenvolvimiento histórico tiende a desvirtuar, con consideraciones de índole teleológica y moral, el análisis objetivador de la *racionalización* como proceso de naturaleza históricamente materialista (empíricamente certificable). En su análisis de Weber en Ciencia y técnica como ideología, Habermas adelantaba los términos de la problemática que le harán centrarse en el estudio de la acción comunicativa como forma de racionalidad propia del "mundo de la vida". En este sentido se hace eco de la expresión "sociedad tradicional", como aquella en la que la vida regida por las instituciones conoce una estabilidad especial en la medida en que éstas se hallan legitimadas por interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto -agrupando al cosmos con la sociedad-. Habermas recuerda que tanto Marx como Schumpeter destacan como rasgo más característico de la sociedad moderna basada en el capitalismo, la inestabilidad e insubstancialidad de las instituciones y del marco estable que proporciona sentido a la vida. Así lo plantea Marx en el Manifiesto Comunista: "La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales ... Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores". Habermas hace una singular interpretación de esta idea al presentar el modo de producción capitalista como "un mecanismo"...

que garantiza una extensión permanente de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, con ello, socava la "superioridad" tradicional del

marco institucional frente a las fuerzas productivas.¹⁶

Cabe observar a este respecto cómo el concepto de "relaciones de producción", determinante en la argumentación del texto de Marx, ha dejado su lugar en la presentación de Habermas a la relación entre sistemas de acción. La noción de *relaciones de producción* introduce la división y la contradicción en todos los ámbitos de la sociedad; el conflicto histórico de intereses. En su argumentación Habermas da por supuesta la presencia de un fondo de vida social genérico y unitario, depositario del *orden*, sobre el que actúa la deformación del desplazamiento del "lugar natural" de ciertos subsistemas de la acción. Este fondo pasará a ser denominado "mundo de la vida", y es el escenario de la substantivación de un orden moral universalista, anejo a la racionalidad comunicativa. En orden a dar razón de esta elaboración conceptual, Habermas hace observar con agudeza caracteres relevantes del capitalismo tardío, en el orden legitimatorio, en conexión con la utilización ideológica de la ciencia y de la técnica:

Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías.¹⁷

Es precisamente en torno a la cuestión de la *legitimación* respecto a la que cobra especial interés para el autor el concepto del "mundo de la vida" o del mundo integrado socialmente a través de las instituciones, porque en él observa Habermas contradicciones que le hacen accesible de ser el bastión de esperanza para corregir las deformaciones que en la sociedad moderna ha introducido el capitalismo avanzado, (sin necesidad de romper con los fundamentos en que se sustenta el devenir histórico de tal sociedad).

Por el contrario, los cambios producidos en el marco institucional ... siguen el modelo de una adaptación pasiva. No son el resultado de una acción planificada, racional con respecto a fines y controlada por el éxito, sino producto de una evolución espontánea.¹⁸

En el concepto -aún no delimitado- del *mundo de la vida* (o de la integración social), Habermas va a creer descubrir el rastro de una modernidad ilustrada que aun alberga el

¹⁶Ciencia y técnica como "ideología"; o.c. Pág. 74.

¹⁷Ciencia y técnica como "ideología"; o.c. Pág. 79.

¹⁸Ciencia y técnica como "ideología"; pág. 102.

sentido substancial de un progreso positivo que se desprendería de sus valores intocados. Para mantener esta suposición, Habermas opta por "retocar" su consideración del materialismo histórico deshaciendo la competencia del análisis social basado en las relaciones de producción, sustituido por una consideración estructural en un marco meramente evolutivo de cambio, (manteniendo la noción del sujeto social y los supuestos del pensamiento de la identidad). Afirma A. Wellmer en su artículo *Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración*¹⁹:

Contra Marx, Habermas puede demostrar que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse simplemente como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que, por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el surgimiento del capitalismo, deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo que debe distinguirse categorialmente de los procesos de aprendizaje que existen en la dimensión de la ciencia y la tecnología.

El supuesto estructural-social del "mundo de la vida" restaura la vigencia de la universalidad moral ilustrada a través de su conexión con el interés del conocimiento asociado al lenguaje o a la interacción, del cual, el "sujeto" transformado (Habermas es consciente de que ningún análisis en clave metodológica de la sociedad resiste el sostenimiento de la noción tradicional de sujeto), es el ámbito de la vida social. La identidad subjetiva es sustituida entonces por una estructura, por lo demás, dotada de caracteres análogos. En efecto, basta recordar cómo la noción *lebenswelt* procede de la reflexión de Husserl sobre el sujeto transcendental²⁰. Las nociones ideológicas que caracterizan la categoría de Sujeto:

este "ser" o "esencia" planteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) *responsable* (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto)²¹

pueden hacerse plenamente extensivas a la construcción del concepto de la sociedad integrada o "mundo de la vida". El interés por la comunicación/interacción, definitorio de la *razón de ser* de este ámbito, mantiene el legado moral ilustrado en cuanto se refiere, en

¹⁹Incluido en Habermas y la modernidad; o.c. (pág. 89).

²⁰"El mundo de la vida, que la fenomenología convierte en campo propio de análisis, no es el mundo de la actitud natural, con el que el hombre se encuentra directamente relacionado a través de experiencias sensibles, sino el mundo de la actitud reflexiva, por la que aquel mundo es percibido como fenómeno transcendental." [J.Mª GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica; Madrid, 2000. Pág. 128.]

²¹ALTHUSSER, L. Para una crítica de la práctica teórica. 1980. Pág. 55.

palabras de Habermas, *al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio*²².

La propia diferenciación entre *sistema* y *mundo vital* que Habermas propone en Teoría de la acción comunicativa para la comprensión de la racionalidad capitalista, ofrece una imagen basada en la figura del *desajuste* (o desarreglo, o descoordinación) como clave del malestar social que se vive en el interior de la sociedad capitalista. Desajuste o conflicto entre estructuras abstractas que recogen -sólo formalmente- los caracteres de los sistemas racionales que regirían la vida de los individuos. La abstracción de dichos sistemas se corresponde en la argumentación con la descripción de la vida social a partir de caracteres sistemáticos que se atribuyen a una noción genérica de *individuo*, (protagonista, en solitario, toda la trama de la existencia social). Desde estas nociones, desaparece de la reflexión la consideración concreta de los fenómenos objetivos de la explotación y la opresión que caracterizan específicamente al modo de producción capitalista²³ y que, desde su naturaleza material, corresponden al conflicto de clases en el que se desarrolla y reproduce todo el proceso de la vida. Tales fenómenos sólo son categorizables desde una perspectiva colectiva, intergrupala, de los hechos sociales en una visión materialista de la historia.

Unidad pragmática de la razón

En la Teoría de la acción comunicativa Habermas afirma que el elemento básico que subyace a las diversas caracterizaciones que Weber ofrece de la *racionalización* es la afinidad de diversos modos de actividad social basados en el principio de la universalidad. Asimismo, Habermas interpreta en Weber que la *racionalización* moderna supone también un proceso de diferenciación, conducente al surgimiento de tres esferas distintas de valoración de la acción humana: los ámbitos cognitivo, moral y expresivo de la racionalización cultural. Para justificar esta división (que recuerda los paradigmas básicos que Kant fundamentó filosóficamente para estructurar los principios de la cultura de la Ilustración), Habermas difiere del punto de vista de Weber en considerar que el surgimiento de la moralidad

²²HABERMAS, Ciencia y técnica como "ideología"; pág. 99.

²³En su artículo A. Giddens -o.c., pág. 189- objeta a Habermas: "*Si, como dice usted, la separación entre sistema y mundo vital es metodológica, ¿cómo puede operar también como una distinción substancial dentro de las sociedades modernizadas?*"

universal y las concepciones legales universales, (que implicarían una concepción específicamente moderna de la democracia y de los derechos humanos), representan un tipo de proceso de racionalización distinto categorialmente de la racionalización con sentido formal y burocrático. Afirma a este respecto A. Wellmer²⁴:

Contra Horkheimer y Adorno, Habermas demuestra que la idea de una organización racional de la sociedad basada en un libre acuerdo entre sus miembros está ya -aunque distorsionada- incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, los principios de legitimidad y las autointerpretaciones de las sociedades industriales modernas; sólo por esta razón un análisis crítico de las sociedades modernas puede compartir un fundamento normativo común con su objeto de análisis y puede asumir la forma de una crítica inmanente.

Habermas no acepta el patrón autodestructivo (o dialéctico) del espíritu ilustrado que se desprende del análisis del proceso de *modernización* racional desarrollado por Weber. La lógica de la modernización ha de disolver necesariamente la unidad substancial de la razón, (asegurada anteriormente sobre motivos dogmáticos), diferenciando distintas esferas de valor. Sin embargo, Habermas rechaza la conclusión de Weber sobre la *incompatibilidad* e irracionalidad de los valores fundamentales, como manifestación ultimada de la obsolescencia del ideal *moral* de vida racional de la Ilustración. Por contra, habría una dimensión que se resistiría obstinadamente a renunciar al patrimonio perenne de la racionalidad en su desarrollo: "Pues justo en el plano formal que representa la comprobación o desempeño argumentativo de pretensiones de validez queda asegurada la unidad de la racionalidad en la diversidad de esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno."²⁵ El modo de legitimar teóricamente la posibilidad efectiva de este ámbito de unidad *formal* de la razón estribaría, para Habermas, en el despliegue de una lógica pragmática de la argumentación, que dé cuenta de las conexiones internas entre las distintas formas de *actos de habla*. Mostrar la posibilidad de dicha lógica es el objetivo central que se plantea la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas:

Sólo esa teoría del discurso podría señalar explícitamente en qué consiste la unidad de la argumentación, y articular qué es lo que podemos querer decir con la expresión "racionalidad procedimental" tras haber quedado disueltos por la crítica todos los conceptos substanciales de razón.²⁶

En resumen: desde el carácter absoluto que para él presentan las formas básicas de la

²⁴ [o.c., págs. 89 ss.]

²⁵ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* I. Madrid, 1992. Págs. 323-4.

²⁶ *Ibidem*.

racionalidad, Habermas se aparta de la concepción de Weber y de Horkheimer/Adorno, para expresar que los problemas anejos al desarrollo del capitalismo tardío no ofrecen ocasión para pensar en algo así como una dialéctica interna, negativa, de los procesos modernos de racionalización. En la Teoría de la acción comunicativa Habermas revisa el concepto de *reificación* que Lukács y la Escuela de Frankfurt asociaron al de acción racional-deliberada o al de *razón instrumental*. En su lugar, Habermas presenta dicha problemática como la tendencia del capitalismo desarrollado a que las "condiciones funcionales de reproducción del sistema" usurpen y alteren la fundamentación racional de la acción comunicativa en el mundo vital. Como señala en su artículo Joel Whitebook²⁷, la intuición más destacada de Habermas que le hizo buscar vías más allá de la Teoría Crítica de la primera generación es que el dominio de la 'naturaleza exterior' y el dominio de la 'naturaleza interior' siguen "lógicas" diferentes.²⁸

En la parte central de su análisis, Habermas toma como punto de partida la idea de que una acción o un enunciado son racionales si pueden ser criticados o defendidos por los observadores, teniendo a su vez, en la misma medida, capacidad de ser justificados o fundamentados por sus autores. Como no podemos limitar los fundamentos de los actos o expresiones racionales al conocimiento del mundo-objeto (como hace el Empirismo), debemos complementar la "racionalidad-instrumental-cognitiva" con una concepción de la "racionalidad comunicativa". Pero dicha homologación no acaba de mostrar, fehacientemente, su justificación. Sólo la forma de la racionalidad de la acción técnica constituye un modelo propio de racionalidad en su calidad de "instrumento" significativo integrado en una estructura general de sentido. Dicha estructura, por supuesto, no puede ser otra que la del hecho social en sí mismo, es decir, la estructura genérica de la sociabilidad²⁹,

²⁷*Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*, incluido en: Habermas y la modernidad; Ed. Cátedra, Madrid, 1988.

²⁸"La cuestión que surge entonces es la siguiente: ¿cuál es la fuerza de las conclusiones que pueden derivarse del aspecto lingüístico del proceso de socialización? ... De lo lingüístico de la sociedad y lo lingüístico del proceso de socialización no se sigue, sin embargo, que exista una armonía preestablecida entre la sociedad y la naturaleza interior. Dicho de otro modo, del hecho de que la naturaleza interior pueda someterse a una mediación lingüística no se sigue que sea lingüística *an sich*. La posibilidad de un lenguaje completamente público no se deduce a partir de la imposibilidad de un lenguaje totalmente privado." [*Ibidem*, pág. 243-44]

²⁹"La racionalidad presupone la comunicación, porque algo es racional sólo si reúne las condiciones necesarias para forjar una comprensión al menos con otra persona." [A. GIDDENS: *¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas*. En: Habermas y la modernidad; Ed. Cátedra, Madrid, 1988; pág. 159.]

que se define, precisamente, desde el modelo de la racionalidad de la interacción propuesto por Habermas: reglas orientadoras de la acción: normas sociales; nivel de definición: lenguaje ordinario intersubjetivamente compartido; tipo de definición: expectativas recíprocas de comportamiento; mecanismo de adquisición: internalización de roles; función del tipo de acción: mantenimiento de instituciones; *racionalización*: emancipación, individuación; extensión de la comunicación libre de dominio: [frente a la *racionalización* de la acción racional instrumental y estratégica: aumento de las fuerzas productivas; extensión del poder de disposición técnica]³⁰. Sin embargo esta estructura no es ya reducible a la categoría de *modelo* de racionalidad, en tanto que no puede constituir ya ningún *instrumento* (*racionalidad*, en sentido lato, equivale a una estructura general permanente de sentido y significado en el uso del lenguaje simbólico, orientada a hacer posible las dimensiones generales de una interacción social sistemática y estable), sino la condición de posibilidad de cualquier racionalidad como instrumento, (incluyendo a la propia racionalidad técnica o productiva):

De la noción de racionalidad comunicativa puede decirse, por contraste, que expresa la concepción de racionalidad que un hablante debe admitir, aquella que comprende la relación interna existente entre los requisitos de validez intersubjetiva y el compromiso respecto a dar y recibir argumentos.³¹

Se trata, por tanto, de algo equiparable a una condición "universal y necesaria" de toda forma de racionalidad, como sistema significativo de representación de la realidad, -plenamente codificado y completo-; es decir, un sistema básico de empleo del lenguaje; una condición máximamente general y necesaria, que constituye a la especie humana como sociedad:

Esto significa que la racionalidad comunicativa significa también una actitud (racional) específica que los individuos adoptan hacia otros y hacia sí mismos así como una relación específica de reconocimiento mutuo entre diferentes individuos.³²

Desde la perspectiva de una fundamentación histórica de base materialista, los rasgos enunciados nos remiten sólo a las condiciones antropológicas básicas que dan forma o sentido a cualquier tipo de racionalidad en general. Sin embargo, Habermas contempla esta condición global de posibilidad bajo el mismo rango instrumental de la acción técnica. El autor incurre en la determinación exclusivamente objetivista o instrumental de la acción

³⁰Cf. Ciencia y técnica como "ideología"; pág. 70.

³¹A. WELLMER en: Habermas y la modernidad, pág. 90.

³²A. GIDDENS, o.c.; pág. 91.

social, al someter al rango de instrumento racional el principio general básico de la sociabilidad, que se presenta en su teoría como mera forma alternativa de racionalidad. Paradójicamente, el análisis que lleva a Habermas a reivindicar el desarrollo independiente del "mundo de la vida" se apoya en una consideración global del hecho social basada en el modelo de la razón productiva.

Desde este punto de vista podemos precisar la función básica de toda racionalidad como un soporte y fuente procesual de significación e inteligibilidad, y, por tanto, de unidad, para una ideología social o para un sector de la misma. Esto implica tomar como punto de partida en su consideración su interrelación con el resto de la cultura determinada, reconociendo la peculiaridad de la fundamentación histórica de sus formas de vida. De este modo no es plausible adoptar como universal y único un modelo determinado de *racionalidad* (vd. Lévi-Strauss) sin caer en una suerte de etnocentrismo o "europeocentrismo". Sin embargo, éste acaba constiyendo uno de los presupuestos clave de la reflexión de Habermas, con particular relevancia en la *Teoría de la acción comunicativa*³³. Por otra parte, la fundamentación histórica de la racionalidad no supone meramente una referencia a hechos (como ocurre en el empirismo), sino toda una visión científica de la historia que necesita integrar, bajo totalidad concreta, un conjunto orgánico de fenómenos, tendencias, procesos, estructuras y legaliformidades.

Restitución del pensamiento ilustrado

El elemento clave en que se centra nuestra crítica al criticismo habermasiano gira en torno a la necesidad que el autor expone de separar o distinguir, en la dimensión crítico-social de la Ilustración, el ámbito que tiene por objeto la dinámica social y las relaciones de producción, y el ámbito del potencial social de los valores implícitos en la práctica de la intersubjetividad no deformada. Esta actitud diferenciadora concita en su contra distintas argumentaciones:

-El idealismo que supone tratar la esfera de la intersubjetividad como ámbito con substantividad propia, con independencia de los restantes factores materiales (históricos), que dan razón del desarrollo de todo hecho social, constituye una actitud incoherente con la

³³"Conocemos el punto de vista de Habermas: existen efectivamente formas de procedimiento universalmente válidas de la racionalidad." [A. GIDDENS: *o.c.*, pág. 167.]

propia perspectiva metodológica desde la que adquiere sentido dicha esfera: la conciencia de la especificidad del universo de los hechos sociales, (en dependencia directa de su consideración objetual). Esta sólo es posible admitiendo la existencia de leyes de desarrollo propias para este universo, que delimitan tanto una tipología específica que permite reconocer sus fenómenos como constitutivos de una esfera peculiar de la realidad observable, como la forma básica del ámbito que los encuadra y que hace posible su desarrollo en el tiempo.

-El concepto básico que el planteamiento de Habermas elude es aquel que marca la necesidad de que una visión objetual y autodinámica, de cualquier sector determinado de la realidad social, tome como base la *legaliformidad* que constituye a los hechos sociales como *objetos* de conocimiento científico u objetivo. Este es el espacio de desarrollo del *materialismo histórico*. La conciencia de legaliformidad epistemológica exige el reconocimiento de la completud en el sistema de los fenómenos que se constituyen como objeto de conocimiento³⁴. Esta completud, como condición formal inherente, es requisito de posibilidad del sistema científico que proporciona entidad propia a los fenómenos para su reconocimiento cognoscitivo.

-Aunque resulte posible argumentar diversos puntos de vista teóricos que no precisen para su desarrollo reconocer legaliformidad objetiva en sus planteamientos, sólo las formaciones teóricas centradas en algún tipo de legaliformidad (que estabiliza en forma de leyes la unidad de los procesos, interrelacionando los fenómenos entre sí, haciendo significativos tanto su particularidad como la necesidad de su dinámica de desarrollo), sólo tales formaciones podrán, en todo caso, *incidir* sobre la facticidad de tales fenómenos, llevando a término el compromiso generado por el interés emancipatorio de unidad entre la teoría crítica y la praxis.

Cuando disponemos de la capacidad efectiva de instrumentar un conocimiento objetivo de este tipo, estamos en posesión de un punto de vista científico, esto es, de una legaliformidad productora de conceptos de base empírica. En el terreno de los hechos específicamente sociales, esta legaliformidad corresponde exclusivamente a la perspectiva del materialismo histórico, desde la que carece en definitiva de sentido plantear una separación metodológica entre las leyes de la dinámica social en su conjunto y lo referente al curso de la intersubjetividad (en sí mismo considerado). Por el contrario, la propia perspectiva del materialismo histórico establece la posibilidad metodológica de una *hermenéutica crítica*, en cuanto explicación de los acontecimientos históricos o sociales por

³⁴Condición que no coincide con la idea, habitual del materialismo histórico/dialéctico, de "totalidad concreta", (criterio más metafísico que epistemológico), formada por el conjunto de todos los fenómenos constatables.

la que éstos muestran formas autónomas de interrelación y de capacidad de transformación, más allá de su plasmación objetivista en un sistema fijo.

Que la motivación crítica de Habermas, (como la del conjunto del pensamiento de la *Escuela de Frankfurt*), se aparte en aspectos fundamentales de las categorías centrales del marxismo, como interpretación con rango científico del devenir histórico, obedece al hecho de que los valores básicos que en ese pensamiento se intentan preservar coinciden con el ideario histórico de la burguesía progresista, o ideología de la Modernidad ilustrada. Esta dependencia exige, con la renuncia a fundamentar de forma materialista e histórica las categorías de la crítica, una formalización de las mismas por las que, de nuevo, resulta desconectado el mundo de la vida y el del conocimiento. Pero este distanciamiento supone la renuncia a la posibilidad de que el conocimiento se encauce hacia la realización histórica de la liberación, la dignificación y la felicidad. Por contra, la intención básica que parece desprenderse del planteamiento habermasiano sobre la *racionalidad* es la de salvar de la crítica aquello que se considera valores fundamentales e irrenunciables de la Ilustración: los conceptos genéricos y abstractos de igualdad, respeto a la individualidad, y equivalencia ética; valores que el autor experimenta como únicos parapetos posibles frente a lo que él ha podido experimentar como un doble embate de barbarie encarnada por pensamientos que se autoconsideraban antagónicos a las doctrinas ilustradas: el irracionalismo del nazismo y la ideología antiburguesa del stalinismo. Valores, además, desde los que intentar recuperar, reintegrar o reconstruir las propias alternativas de pensamiento constituidas frente a las líneas básicas de la Ilustración: las filosofías de Marx y Nietzsche.

Potencial crítico de la dialéctica de la Ilustración

La noción de racionalidad comunicativa ha sido calificada³⁵ como concepción y autoconcepción reflexiva de comunicación simbólica que exige que todos los posibles criterios de validez de la misma sean susceptibles de examen crítico. En esta caracterización, la imagen de una razón autorreflexiva, de criticismo inmanente y sistemático, nos remite, ante todo, al ideal cultural de vida justificado por los grandes pensadores ilustrados, de cuya misma actitud adopta sus categorías el modelo de acción comunicativa habermasiano ["La noción de racionalidad comunicativa refleja la condición cognitiva y moral de los humanos

³⁵Cf.: A. WELLMER: o.c., pág. 91

en un mundo 'desencantado'"].³⁶ Sólo desde un pensamiento que centra la consideración de los hechos sociales no a partir de la acción colectiva de los grupos o clases sociales, sino de la de los individuos, se puede argumentar a favor de una conciliación entre las tendencias de signo contradictorio que desgarran la sociedad capitalista o cualquier sociedad de clases. La apuesta teórica por dicha conciliación es quizá el rasgo más característico que separa el pensamiento de Habermas respecto al de sus antecesores Weber y la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt:

Lo que se deriva de todo esto es que la racionalización sistemática (la racionalización económica y burocrática) y la diferenciación sistemática, por un lado, y la racionalización comunicativa, por otro, son posibilidades complementarias de racionalización en el mundo moderno que se condicionan y se requieren entre sí.³⁷

La perspectiva de los intereses colectivos históricos que diferencian y oponen entre sí a los grupos, en el curso del modo de producción, confiere base material al análisis que quepa hacer de los sistemas de acción que se articulan en una determinada formación social, (y resta toda plausibilidad al planteamiento de una complementariedad conciliatoria entre los mismos). A partir de la consideración abstracta de los sistemas de acción sociales y la hipostatización genérica de los individuos en la sociedad, se puede llegar únicamente a una mera descripción de fenómenos particulares, (semejantes entre sí), sin poder establecer teóricamente en qué consiste su nexo de unión; las claves de su vinculación mutua. Este registro, en cambio, correspondería a las *leyes* (o legaliformidades) que determinan la aparición y desarrollo de los hechos sociales.

La justificación filosófica que quepa hacer de la naturaleza de la razón alternativa al dominio de la razón instrumental o técnica dependerá en sus principios del tipo de fundamentación que se proponga para la visión teórica de la sociedad en su conjunto. La elaboración materialista de la visión social posibilita el desarrollo teórico de una legaliformidad social, a partir de la realidad primordial de la *lucha de clases*. Desde esta posición, cabría configurar especialmente la posibilidad de una razón alternativa de carácter revolucionario o democrático, de múltiples raíces y contenidos, a partir de la especificidad de una práctica social de carácter popular y asambleario. Por contra, la contextualización idealista de la sociedad corresponde a una imagen individualizadora y esquemática, que contradice el carácter de estructura-proceso³⁸, (basado en la interdependencia que los fenómenos

³⁶Ibídem, pág. 92.

³⁷Ibídem., pág.93.

³⁸El término corresponde a Althusser. Cf. M. HARNECKER, Los conceptos elementales del materialismo histórico; Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985; pág. 92-3.

mantienen a partir de la propia estructura que los interrelaciona), que compone la noción de legaliformidad. En su lugar se da paso a una forma de interpretación basada especialmente en el carácter de la racionalidad de disposición técnica, centrada en una forma de acción exclusivamente objetivizante, molecular y parcializadora. La imagen de razón alternativa que desde aquí se diseña resulta perfectamente integrable (más allá de las inobjetables disonancias), en la corriente del mecanismo social: la noción de que tan sólo con la potenciación de un medio en sí mismo *inerte* o *neutral* (la acción comunicativa), pueden registrarse efectos activos y directos que desembocarían en el proceso de *autotransformación* de la sociedad (en el más puro sentido del idealismo hegeliano).

A partir de lo expuesto cabe considerar como principios ideológicos desde los que parte el análisis de Habermas, en primer lugar, el que se refiere a la visión evolutiva de la historia, en un sentido que confiere a ésta sujeto y fines, y que niega la configuración dialéctica y contradictoria de la misma. En su sentido global se proyecta un tipo de racionalización instrumental referido a la adecuación del desarrollo histórico a la consecución de unos objetivos determinados. A esta constante de racionalización histórica, con fines que requieren capacitación de orden técnico para su consecución, incorpora Habermas la presencia análoga de otra corriente paralela de racionalización llamada práctica o de interacción. Ambas dimensiones coinciden con el ideario histórico de la burguesía progresista, o ideología de la Modernidad ilustrada sobre el trasfondo de un concepto general de razón emancipatoria y dinámica (a la que Hegel denominó *Vernunft*). En su estadio actual, la cultura dominante registra esta orientación bajo la forma de finalidades irrenunciables tales como la multiplicación de la capacidad técnica y productiva y el desenvolvimiento de las libertades formales ciudadanas.

La base principal de la exigencia crítica de Habermas, se centra en la contraposición polémica de los dos tipos de racionalidad mencionados. En la perspectiva, sin embargo, de la *dialéctica* de la Ilustración, el potencial crítico surge de la constatación de la renuncia o traición que se produce en el desarrollo de la cultura contemporánea occidental a los valores que habían impulsado y otorgado sentido a todo el decurso histórico de la Modernidad. En especial, la quiebra positivista del vínculo entre conocimiento y praxis vital en que, al menos aparentemente, había tratado de fundamentar su prestigio la gran filosofía clásica.

Por filosofía entendemos la forma más radical de autorreflexión posible en una época determinada. ... La filosofía representa hasta la fecha el insustituible guardián de una aspiración a la unidad y la generalización que, por razones obvias, o se resuelve científicamente o no se resuelve. ...

La misión más sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma del objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación. ... En esta

autorreflexión se engendra la unidad de la razón teórica y de la práctica. Representa el único medio en cuyo seno puede hoy forjarse la identidad de la sociedad y de sus miembros, a no ser que recaigamos en la fase de las identidades particularistas.³⁹

³⁹HABERMAS, J. *Marxismo y filosofía* en: La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Págs. 52 y 53.

I.4. RECONSTRUCCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓ- RICO

La intención fundamental que mueve a Habermas en su diseño de *reconstrucción del materialismo histórico* estriba en hacer compatibles sus principios teóricos con la propuesta de pensar la transformación histórica de las relaciones sociales de producción en función del desarrollo de las estructuras de racionalidad relacionadas con la acción comunicativa (que se expresan en la dimensión de la inteligencia moral y la regulación consensual de los conflictos de acción). Por tanto, todo el proyecto posee como referencia la legitimación de la idea ilustrada de la evolución histórica como decurso de progreso racionalizador. En este sentido, Habermas presenta como excluyentes entre sí la dialéctica de fuerzas productiva y relaciones de producción, y un conocimiento moral propio de la esfera de la interacción, necesario para la resolución de problemas sistémicamente evolutivos. Las implicaciones últimas de la trasposición de perspectivas que Habermas realiza suponen un desplazamiento del análisis de la sociedad histórica a un contexto abstracto de sentido evolutivo, que inscribe la restauración de una cierta noción de sujeto histórico.

En cualquier caso, la categorización definitoria del materialismo histórico/dialéctico se centra en la práctica social por la producción y reproducción de las condiciones de vida de la colectividad, que en cuanto proceso objetivo, susceptible de legaliformidad científica, no puede invocar figuras de identidad subsistente. Esta dimensión de vinculación material con la praxis es la que se hurta de modo irrevocable al proyecto "reconstructivo" de Habermas; una dimensión, que, por otra parte, no implica concesión particular a alguna versión del objetivismo historicista. Las condiciones que pueden conferir legaliformidad al proceso histórico revelarían diferentes tipos de vigencia temporal. Las más genéricas, contarían con una relevancia que superaría los marcos de determinación establecidos por los diferentes modos de producción, dominados por las leyes de la lucha de clases.

En su conjunto, las condiciones de la vida social sujetas a legaliformidad, a partir de la noción de modo de producción históricamente determinado, coadyuvan a la formación de un *interés* objetivo por reconocer el carácter social de las fuerzas productivas y la demanda de un acoplamiento orgánico entre el sistema de producción, apropiación y cambio, con la propiedad colectiva de los medios de producción. Se trata de la concreción históricamente efectiva de un interés emancipatorio que, de otro modo, resulta confinado en los márgenes de una elaboración exclusivamente teórica.

La sociedad simbólica

Desde el punto de vista de un interés teórico prospectivo sobre la vida social, en búsqueda de más enriquecedoras estructuras de racionalidad, la hermenéutica crítica de Habermas ofrece materiales sugerentes sobre la contradictoria conformación de la sociedad capitalista avanzada; sugerencias, por otra parte, que sólo alcanzarán posibilidades de realización material en la medida en que puedan ser sometidas a legaliformidad.

Si sondeamos la autojustificación del mismo Habermas respecto a la renuncia a estructurar el tema de los intereses que rigen el conocimiento desde la perspectiva del materialismo histórico, (tal como la encontramos, por ejemplo, en el artículo "*Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*" (1975), [publicado en *Theory and Society*, 2, Amsterdam]), hallaremos en primer lugar un tipo de construcción histórica en el que la ausencia de sentido dialéctico sustenta una perspectiva centrada en el desarrollo continuo de una racionalidad unidimensional.

El materialismo histórico descansa, pues, sobre la presunción de que las fuerzas de producción y las relaciones de producción no varían con independencia mutua, sino que más bien forman estructuras que, a) se corresponden internamente, y b) producen un número finito de estadios de desarrollo homólogos en su estructura, hasta el punto de que c) la sucesión de los modos de producción revela un desarrollo lógico. [...] Ahora bien, el materialismo histórico tiene necesidad de presuponer un macro-sujeto al cual asignar el proceso evolutivo. Los portadores de la evolución son la sociedad y sus miembros. La evolución puede ser leída en aquellas estructuras que, siguiendo una pauta racional, son reemplazadas por estructuras cada vez más comprensivas. ... La zona más disputada es la teleológica, que el materialismo histórico contempla como inherente a la historia. Por evolución, entendemos los procesos acumulativos que consienten que se perciba una dirección.¹

La versión que Habermas pergeña respecto a los conceptos fundamentales del materialismo histórico se condensa en la representación de éste como sistema que expone un desarrollo de tipo *evolutivo* de la historia de las sociedades. Por consiguiente, toda esa imagen tiene como premisa la legitimación de la idea ilustrada de la evolución histórica como proceso de progreso racionalizador:

Todo empujón evolutivo es susceptible de caracterización mediante instituciones en las que se encarnan estructuras de racionalidad del nivel de desarrollo inmeditamente superior.²

El autor procura establecer un criterio racional inherente a la sucesión de los modos

¹ Sobre Nietzsche y otros ensayos. Ed. Tecnos, Madrid, 1982. Págs. 93 y 95.

² HABERMAS, J. La reconstrucción del materialismo histórico; Ed. Taurus, Madrid, 1983, pág. 37.

de producción y sus estructuras correlativas, proponiendo asimismo una orientación teleológica a todo este desarrollo, junto con un *sujeto genérico* del mismo, (sin que en principio aparezca explicitada la noción de *lucha de clases*, o de contraposición de intereses, en el núcleo de la exposición argumentativa). Desde esta posición, la visión del autor sobre el materialismo histórico queda comprometida en torno a los siguientes elementos de referencia:

1) Todo el movimiento de la historia que conceptualiza el materialismo histórico estaría regido por la proyección de una racionalización de carácter instrumental, hacia la consecución de unos fines que le otorgarían sentido: desarrollo de las fuerzas productivas y madurez de las formas de integración social.

2) La afirmación de este progreso cierto y determinado impide la interpretación de la historia como resultado de la dirección que establecen los procesos constantes de antagonismo entre las clases, a partir de la contradicción de los intereses generados por la práctica vital social. En su lugar, surge una visión acumulativa y adialéctica, basada en el progreso simple y permanente, de los cambios históricos. El reflejo de tal intención sobre el análisis propio del materialismo histórico conduce a interpretar a éste desde un punto de vista radicalmente economicista, adaptándolo así a la orientación positivista habitual en la consideración de los hechos históricos.

3) En consecuencia, se niega toda capacidad al materialismo histórico de fundamentar en la *práctica* concreta el desarrollo de complejos ideológicos o culturales, así como la posibilidad de conceptualizar desde una perspectiva dialéctica la autonomía del nivel ideológico, en la configuración de los hechos históricos. Habermas presenta como excluyentes la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y un "conocimiento moral" propio de la esfera de la interacción, necesario para la resolución de problemas sistémicos (nuevos niveles de integración social). En líneas generales, Habermas cifra del siguiente modo la base de sus posiciones:

La base de la teoría es la suposición de que los procesos ontogenéticos de aprendizaje se adelantan a los avances sociales evolutivos, de forma que, en cuanto la capacidad de dirección estructuralmente limitada de los sistemas sociales se ve superada por problemas inevitables, ésta puede recurrir, en ciertas circunstancias, a capacidades de aprendizaje individuales excedentes (o a las colectivas que sean accesibles por medio de una imagen común del mundo), a fin de aprovecharse de ellas para conseguir la institucionalización de nuevos niveles de aprendizaje.³

Esta presentación teórica nos retrotrae a una etapa no científica, (precientífica), de la teoría social, (una etapa anterior a Durkheim, por ejemplo), caracterizada por la no conciencia de la especificidad de la lógica propia de desarrollo de los hechos sociales. En su lugar, (perpetuando la tradición ilustrada de Rousseau), se procede a la valoración (moral) de

³HABERMAS, J. La reconstrucción del materialismo histórico. Pág. 123.

la sociedad en referencia al estado de una conciencia individual genérica. Este recurso convierte a la sociedad entera en un *ente simbólico*, (en la medida en que *toda valoración cumple una función simbolizante*). En este caso, un ente simbólico -lo social-, cifra la representación de la confluencia o agregación de todas las identidades individuales (asimismo simbólicas).

La práctica social

Habermas entiende su esfuerzo por ofrecer una alternativa de *reconstrucción* del materialismo histórico como una iniciativa centrada en concebir dentro de ese paradigma una aportación que él considera absolutamente clave para el entendimiento del proceso de transformación de las sociedades: la relevancia de los cambios substantivos en la ideología para la mutación de las relaciones de producción, en función de la importancia de las estructuras de racionalidad relacionadas con la acción comunicativa (que se expresan en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico y de la regulación consensual de los conflictos de acción). Todo este ámbito ideológico se halla configurado a partir de los ordenamientos normativos de la *moral* y el *derecho*, que describen una 'lógica de desarrollo inmanente a las transmisiones culturales y a los cambios institucionales'.

La consideración de esta propuesta central de la teoría habermasiana nos sugiere las siguientes objeciones: A) Desde la perspectiva general del materialismo histórico, todos los fenómenos sociales se someten a una legaliformidad; se dejan entender sólo unidos a leyes y principios que los involucran en un proceso, y, por tanto, los interrelacionan. El principio básico se refiere a la producción y reproducción de la vida material, del cual, el elemento determinante en última instancia es la lucha social por la producción. Desde esta perspectiva, cabe deslindar, no obstante, la consideración genérica de las estructuras de racionalidad en tanto son expresiones directas de la legaliformidad en sí misma. Las estructuras de racionalidad contienen la expresión del desarrollo de los principios legaliformizadores generales que dan forma a los procesos históricos concretos de producción y reproducción de la vida (siendo ellos, a su vez, también productos históricos). B) El punto de vista de Habermas rompe el principio de legaliformidad al presentar dos ámbitos separados de acción social posible: el trabajo y la interacción. Dos espacios que se autoconstituirían de forma idealista, otorgando substantividad propia y separada al mundo de la cultura o de la ideología, por un lado, y al mundo del proceso real de producción, por otro. Las dos dimensiones se desenvolverían sin referencia a un vínculo común que las encardine en un proceso material de constitución. De este modo quedan delimitados como formaciones a las que se les supone

estructuras de racionalidad propias, siguiendo el esquema de los ideales de la Ilustración: producción-organización: acción instrumental-estratégica; acción comunicativa: moralidad. Este sería el esbozo teórico resultante de superponer al esquema más básico del materialismo histórico -infraestructura/superestructura-, la división general que caracteriza a la filosofía kantiana: conocimiento científico\moral-derecho\arte, (según el plan de exposición: K.r.V., K.p.V. y K.U.). El mismo diseño adoptado del marxismo se reproduce en la descripción del ámbito de la acción comunicativa o interacción, (en el que la organización de la racionalidad comunicativa sirve de base a unas estructuras normativas expresadas en el derecho y la moral), y cuyo conjunto actúa como infraestructura, a su vez, de la globalidad de la cultura, puesto que la racionalidad comunicativa sirve de marco de posibilidad del proceso de socialización. Éste registra en la práctica la analogía entre las estructuras normativas del individuo y de la especie, y en su marco se lleva a cabo el desenvolvimiento de la identidad particular respecto de las imágenes del mundo y del proceso de formación de la identidad colectiva. Esta propuesta de síntesis responde, en cualquier caso, a una interpretación peculiar, en clave evolucionista, de las aportaciones del *materialismo histórico* como si fueran el resultado del progreso cultural inmanente a la Ilustración, (desestimando en buena medida las raíces ideológicas que dan carácter al marxismo y a la naturaleza de su 'revolución teórica'). En último término, la transposición de perspectivas que subyace a la reelaboración de Habermas desplaza el enfoque de su análisis desde la sociedad y la historia a un contexto abstracto dominado por los términos: *especie y evolución*.

La dependencia de las premisas ideológicas subyacentes al planteamiento de Habermas de los postulados morales de la Ilustración, y de éstos a su vez, con la valoración subsecuente del *pensamiento de la identidad*, se refleja con claridad en estas líneas sobre el materialismo histórico:

El desarrollo de las fuerzas productivas depende de la aplicación de un conocimiento técnicamente valorable; las instituciones básicas de una sociedad incorporan un conocimiento práctico-moral. Los progresos en ambas direcciones se miden a partir de las dos aspiraciones universales de validez con las que también medimos los progresos del conocimiento empírico y del juicio práctico-moral; esto es: la verdad de las proposiciones y la justicia de las normas.⁴

Podemos observar como las dos "aspiraciones universales" citadas en último lugar se constituyen indefectiblemente en torno al pensamiento de la *identidad*, (al que corresponde directamente la noción de "verdad", e indirectamente la de "justicia", en cuanto determinación de lo que corresponde a cada cual según su entidad). Estas categorías vinculadas postergan, sin embargo, el concepto de *libertad*, al reducirlo a una noción meramente abstracta: la que concierne a un ámbito de posibilidad genérica formalizable a

⁴HABERMAS, J. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Págs. 143-4.

partir de la realización de los otros dos conceptos; relativa, por tanto, a la afirmación supuesta de la identidad. Una *libertad* meramente formal, sin agentes ni objetos históricamente determinables, es decir, históricamente existentes. Esta traslación, que constituye una base argumentativa intensamente operante en el discurso de Habermas, tiene como resultado más directo la desactivación de la fuerza crítica hermenéutica desarrollada a partir de dichos supuestos. Un ejemplo particularmente claro se halla en la revisión del autor de la crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche.⁵

La defensa nitzscheana de la consumación del nihilismo, expresión de una ruptura sin alternativa respecto a la legitimación absoluta y metafísica de las categorías centrales de la Modernidad, es rechazada por Habermas al postular la reducción de todas las *estimaciones de valor* al impulso poético fundamental descrito como forjación de metáforas. Nietzsche pone al mismo tiempo en conexión este acto de permanente interpretación con el acontecer del proceso de la vida orgánica: "En verdad, la interpretación es un medio para llegar a dominar algo. El proceso orgánico presupone un constante interpretar."⁶

Sin embargo, las consideraciones de Habermas a este respecto parten de presupuestos análogos, en una propuesta de pensamiento simplemente alternativa, por la que hay que establecer diferencias entre la producción de esquemas explicativos del mundo al servicio del dominio de la naturaleza, y la producción de apariencia ilusoria al servicio de la "adaptación". En función de ello, el proceso de realización histórico que nuestra especie recorre bajo las solicitaciones de la exteriormente racionalizada naturaleza tendría una estructura que nosotros no hemos podido inventar (pues estamos constituidos por ella), abriendo la posibilidad de la *reflexión* como esfuerzo crítico de reconstrucción capaz de disolver las "objetivaciones opacas a la intuición".

Tanto el nihilismo enigmático de un planteamiento, como la abstracción ambigua de la alternativa crítica mencionada, son planteamientos que dependen, constitutivamente, de la consideración central de la categoría *sujeto*. *Sujeto* que en Nietzsche procede "perspectivísticamente", a través de la producción de interpretación, y en Habermas se presenta "biológico-transcendentalmente", bajo la forma de *especie humana*. Habermas tiende a substantivizar categorías de significado espiritual (simbólico), dotándolas de autonomía por encima del proceso histórico: el concepto de *reflexión* se halla enraizado con el principio burgués de legitimación del poder subjetivo de conocimiento e iniciativa presente en las figuras del "sujeto transcendental" o el "sujeto absoluto").

El materialismo histórico rompe en esencia con esta categoría en tanto que no porta significado alguno que permita explicar cómo se constituyen las determinaciones de la

⁵*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* en: Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, 1982.

⁶NIETZSCHE: De la obra póstuma de los años 80. Citado en: J. HABERMAS, Sobre Nietzsche y otros ensayos. O.c. Pág. 58.

historia, (salvo que se llegara a otorgar al *sujeto*, por encima del insuficiente papel de productor, el papel de *creador*, insertándolo en una secuencia propia de pensamiento mítico). Desde el punto de vista de la comprensión científica de la historia como legaliformidad, sólo el concepto de la *práctica social* podría argüirse como origen del conocimiento. La práctica social por la producción y reproducción de las condiciones de vida de la colectividad, se muestra en sí como un objeto susceptible de legaliformidad en tanto que no invoca identidad, sino el proceso de interrelación de fenómenos históricos. Dicha práctica se halla recorrida por las condiciones concretas de la lucha por la producción y la reproducción vital del colectivo, que muestran diferentes tipos de vigencia histórica. Las más genéricas de ellas cuentan con una relevancia que supera los marcos de determinación específicos impuestos por los diferentes modos de producción históricos, dominados por la ley de la lucha de clases (la ley de la apropiación privada de los medios de producción, del producto y del beneficio social correspondientes).

Proceso sin sujeto

Resulta especialmente relevante el tipo de tesis marxiana con el que Habermas confronta su planteamiento diferenciador de sistemas, en la sociedad capitalista contemporánea:

De ahí que fuera falsa la expectativa de que la apariencia objetiva que representa el capital sencillamente se rasgaría con la derogación del capitalismo privado y que de forma automática podría devolverse su espontaneidad a un mundo de la vida hasta entonces preso bajo el dictado de la ley del valor.⁷

La idea a que el autor alude en este párrafo proviene de la etapa "humanista" y juvenil del pensamiento de Marx, (la de los *Manuscritos*). Es característica de la misma que el modelo explicativo del conjunto de la realidad social tome como base la consideración abstracta de la esencia humana, en su encarnación individual. Es un motivo que Marx prosigue directamente a partir de la filosofía de Hegel y en general, del paradigma de la Ilustración, (desde el que se articula una interpretación del mundo social a través del proyecto de clase orientado al beneficio privado, sancionado por el contrato entre personas privadas libres e iguales). Marx denunció esta interpretación señaladamente ideológica del conjunto de la realidad social, en la declaración de principios sobre la visión materialista de la historia que se expone en las Tesis sobre Feuerbach: "*La esencia humana, es, en realidad, el conjunto*

⁷HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, Tecnos, 1991; pág. 129.

de las relaciones sociales".

La legaliformidad científica impone en la consideración explicativa de los procesos la primacía de las *relaciones* entre los elementos sobre los propios elementos, (definibles exclusivamente por aquéllas). Pero el análisis de Habermas parece anteponer el supuesto valor del legado ideológico ilustrado en torno a la fundamentación individualista en la visión de la sociedad, a la posibilidad de su interpretación científica:

Desde principios del siglo XIX la actitud hacia lo históricamente transmitido se quiebra y torna reflexiva. ... Aumenta la conciencia de autonomía político-moral: de que somos nosotros mismos los que hemos de decidir ... las normas que han de regular nuestra convivencia. ... Aquello que, en medio de expectativas de rol cambiantes y complejas, nos permite ser y seguir siendo nosotros mismos es la capacidad abstracta de proyectar una vida enteramente individuada.⁸

Y en consonancia, Habermas atribuye a Marx una visión puramente estructural de la modernización social:

Yo pienso que Marx describió correctamente la modernización social, conviene a saber, por un lado, como diferenciación entre un sistema económico regido a través de mercados y los órdenes de poder político, y, por otro, como establecimiento de un aparato estatal económicamente improductivo que, como Estado fiscal, depende del producto social generado apolíticamente y, a la vez, permanece funcionalmente referido a ese sistema económico.⁹

Esta presentación permite conciliar, sin aparente ruptura, los dos niveles de discurso que se pretende armonizar entre sí: la legitimación del valor absoluto de la visión individual de la realidad social, y la consideración del hecho social como objeto de estudio independiente. A este fin concurre la descripción de Habermas de la formación social como *estructuras* que, (en la medida que ocultan la dinámica esencial de la historia en cuanto *proceso* movido por la lucha de clases), no ofrece perspectivas sobre la legaliformidad que constituiría el devenir histórico bajo la categoría de *proceso sin sujeto*. En su lugar, las *estructuras* aparecen como concepto de naturaleza social, relativo tan sólo a la acción de los individuos que han de disponer y manejar la facticidad que emana de aquéllas, salvando así el destino de la categoría idealista de *sujeto de la historia*. La legaliformidad que muestra la historia como proceso de reproducción y revolución de formaciones sociales, es preterida aquí por un reformismo crítico que legitima la capacidad técnica del sistema social, fundado en los valores ilustrados, de *autotransformarse* positivamente:

Pero lo peculiar del espíritu europeo, del racionalismo occidental, como decía Max Weber, consiste en que sin pausa genera sus propias alternativas.

⁸JÜRGEN HABERMAS, La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, Tecnos, 1991; pág. 126.

⁹JÜRGEN HABERMAS, La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, Tecnos, 1991; pág. 127-8.

Sólo mediante la autocrítica y la autosuperación permanece idéntico a sí mismo.¹⁰

Déficit de fundamentación revolucionaria

De este modo plantea Habermas sus *reservas críticas* respecto al marxismo original en La necesidad de revisión de la izquierda:

Hagamos memoria sólo de algunos aspectos bajo los que quedó claro hasta qué punto Marx y sus seguidores inmediatos, pese a su crítica al socialismo utópico, quedaron ligados al contexto de nacimiento y al exiguo formato del primer industrialismo.

a) El análisis quedó ligado a fenómenos que se nos abren dentro del horizonte de lo que podemos llamar "sociedad del trabajo". Con la elección de este paradigma queda en primer plano un concepto de praxis en el que el trabajo industrial y el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas obtienen *a priori* un inequívoco papel emancipatorio.¹¹

En los años treinta, la dirección del Estado soviético formula dos tesis básicas que a partir de entonces orientarían casi toda su acción: una se refiere a la desaparición de las clases sociales en la URSS a partir de la "socialización" de los principales medios de producción; la otra se refiere a la primacía del desarrollo de las fuerzas productivas como motor de la historia. Ambas tesis tienen algo en común: en primer lugar, difieren terminantemente del análisis de las transformaciones de la sociedad en términos de lucha de clases; en palabras de Althusser, "la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción), que divide a las clases en clases", expresión que se desmarca asimismo de un mero reconocimiento funcionalista de la estratificación de la sociedad. Al tiempo, reflejan tendencias definitorias de la cultura burguesa capitalista: por un lado, el espíritu de la razón instrumental, técnica o economicista, que plantea como un simple problema técnico la transformación efectiva de la sociedad: la socialización de los medios de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas... Por otro lado, el culto al concepto ideológico de *identidad*, (la esencia o substancialidad que definirían en sí mismos al Estado, al Partido o a su dirección); expresión de la figura del valor de la *individualidad*, traspasada a la representación de las entidades colectivas. En definitiva, una consideración puramente instrumental o economicista del proceso de desarrollo histórico sólo puede darse sobre la

¹⁰La necesidad de revisión de la izquierda. O.c. Pág. 236.

¹¹JÜRGEN HABERMAS, La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, Tecnos, 1991. Pág.267.

base de establecer una identidad abstracta sobre el conjunto del tejido social y sobre cada una de las entidades que lo componen. El supuesto de que se puede asignar, a partir de una serie de realizaciones fundamentales, una naturaleza o esencia definida de comunismo a la dirección del Estado, determina a considerar esa imaginaria *identidad* como un carácter estable que impide ser conscientes de la lucha de clases que se desarrolla tanto en el conjunto de la sociedad como en el interior del propio Partido, provocando como conclusión la idea de que el desarrollo del sistema obedece a una lógica puramente acumulativa. Desde la época de Stalin al frente de la dirección del PCUS, por ejemplo, se difundiría el axioma de que el principal problema que habían de solucionar las clases populares era el del acrecentamiento de la producción al mayor ritmo posible, tratando de "asegurar" la transformación adecuada de las relaciones de producción en la construcción de "las bases materiales del socialismo". Desde esta premisa, la transformación revolucionaria de la sociedad y el Estado quedaba reducida a un problema eminentemente técnico, en el que el protagonismo de las masas, (el ejercicio de su capacidad de autodeterminación), tenía que aparecer como un asunto innecesario y desestimable, (cuando no abiertamente subversivo o disfuncional).

Frente a la perspectiva de la *identidad*, como categoría idealista para la que las condiciones de vida de las masas son una pura abstracción, (sobre la que levantar la abstracción análoga del desarrollo económico acumulativo como fin en sí mismo), el punto de vista *revolucionario* se enfrenta directamente a la perspectiva de la contradicción, de la opresión y la explotación en todas sus formas que afectan al conjunto de las masas populares.

b) El análisis permaneció además atendido a una comprensión holista de la sociedad: lo que en el origen es una "totalidad ética" (en el sentido de Hegel) queda desgarrado y mutilado por la división de clases, y en la modernidad por el poder cosificador del proceso económico capitalista. La utopía de la sociedad del trabajo, deletreada en categorías de Hegel, inspira la comprensión de fondo de una crítica de la economía política, ejercida con el espíritu y medios de la ciencia. ... De este modo, la teoría se hace ciega para la específica lógica sistémica de una economía de mercado diferenciada, cuyas funciones de regulación y autorregulación no pueden ser sustituidas por planificación administrativa sin poner en peligro el nivel de diferenciación alcanzado en las sociedades modernas.

c) El análisis permaneció también atendido a una comprensión concretista de los conflictos y agentes sociales, al contar con clases sociales o sujetos históricos en gran formato como portadores del proceso de producción y reproducción de la sociedad. Pero a tal planteamiento se sustraen las sociedades complejas, en las que no cabe señalar conexiones lineales entre las estructuras sociales, subculturales y regionales de superficie, por un lado, y las estructuras profundas, abstractas, de una economía sistémicamente diferenciada (entrelazada en términos de complementariedad con una administración estatal capaz de intervenir en ella por vía indirecta), por otro.¹²

¹²HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda. O.c. Págs. 268-9.

Las figuras ideológicas que se encargan de ocultar los caracteres más determinantes del tipo de construcción legaliformizante que constituye el conocimiento científico, son las de *totalidad* y las de *sujeto*. Ambas son esgrimidas en el comentario de Habermas en su referencia al marxismo, con el resultado directo de que se niega toda legitimidad para que dicho pensamiento reciba la consideración de *científico*. Sin embargo, el tipo de unidad que cabe señalar al carácter legaliformizante del materialismo histórico es la que rige dentro del conjunto de fenómenos en cuanto interrelacionados por ciertas leyes de movimiento que dan forma a *procesos* determinados de la realidad observable. La unidad que se establece se halla, pues, en función exclusiva de la propia legaliformidad que puede formularse, de tal modo que el análisis nunca permanece referido a ningún tipo de *totalidad* supuesta por encima, (sino a la relación definida que procura dar cuenta del enlace entre sí de los fenómenos). De ese modo, el análisis legaliformizante interpreta la realidad bajo la figura de procesos *sin sujeto ni fines*: "El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general". [MARX: Contribución a la crítica de la economía política]. "Los agentes-sujetos sólo son activos en la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas".¹³ "En cuanto a mí, muestro todo lo contrario: cómo la lucha de clases en Francia ha creado las circunstancias y las relaciones que han permitido a un personaje -un sujeto mediocre y grotesco-, cumplir el papel de héroe."¹⁴

Con respecto a la idea de que no es posible aplicar el pensamiento marxista al análisis del capitalismo moderno, sólo cabe plantear la cuestión teórico-práctica sobre si sigue basándose el modo de producción, en esta fase avanzada, en el hecho objetivo de la *explotación*; y por tanto, si existe alguna base objetiva para reconocer la existencia de intereses contrapuestos de clase, (y por ende, lucha de clases; y por tanto, clases sociales en conflicto). El examen de las relaciones sociales de producción -explotación-, marca el carácter de las leyes -modo de producción capitalista-, que rigen los movimientos de los fenómenos -historia: proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales-.

Aun existiendo en la actualidad multitud de capas y sectores sociales que venden su trabajo al capitalista y por ello perciben un salario, el proletariado no deja de ser la única clase a la que el capitalismo extrae plusvalía. La teoría marxista sobre la lucha de clases reviste pleno carácter revolucionario sólo cuando señala que el proletariado es la única clase que, por sus condiciones de explotación, es capaz de dirigir -unir y poner en movimiento- a todas las clases, capas y categorías sociales explotadas y oprimidas contra la burguesía dominante que detenta el poder del Estado.

¹³LOUIS ALTHUSSER, *Observación sobre una categoría: "proceso sin sujeto ni fines"* en: Para una crítica de la práctica teórica.

¹⁴K. MARX, *Prólogo a la edición de 1869 de El 18 Brumario*.

La división internacional del trabajo que impone la expansión de capitales agudiza la contradicción entre el carácter social, internacional, de la producción, y la apropiación privada del beneficio. La época del imperialismo, el desarrollo superior del capitalismo, supone agudizar en todos los sentidos la explotación capitalista. Un pequeño grupo de burguesías imperialistas en aguda disputa por los mercados han de someter al 80% de la población mundial a las más duras condiciones de explotación para mantenerse airoas en la competencia por el reparto del mundo; sus materias primas, su mano de obra y sus mercados.

No resulta menos contradictorio constatar la divergencia contante entre el volumen de la producción y las posibilidades de consumo de la mayoría de la población. La situación de pobreza en la que viven grandes masas no permite que el consumo individual aumente con rapidez. El capitalismo tiende a producir cada vez más bienes, pero para resultar competitivo debe pagar bajos salarios, con lo que sólo es factible una demanda limitada de productos. Ésta es una contradicción que no tiene salida dentro del marco del sistema capitalista, y tiende a provocar crisis periódicas de sobreproducción. Para evitar que los precios de todas las mercancías se vengan al suelo, no queda otro camino que una espiral desesperada de destrucción de fuerzas productivas.

La situación del *modo de producción* en su conjunto coadyuva a un interés objetivo por reconocer efectivamente el carácter social de las fuerzas productivas y la demanda de un acoplamiento apropiadamente orgánico entre el sistema de producción, de apropiación y de cambio, con el carácter social de los medios de producción. "Para esto, no hay más que un camino: que la sociedad, abiertamente y sin rodeos, tome posesión de esas fuerzas productivas, que ya no admiten otra dirección que la suya." [F. Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico"]. Aun cuando Marx decía al respecto en el célebre pasaje del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

Una formación social no sucumbe nunca antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales es suficientemente capaz, y nunca aparecen en su lugar nuevas relaciones de producción superiores antes de que sus condiciones materiales de existencia se hayan incubado en el seno de la vieja sociedad misma. Por eso la humanidad no se plantea nunca sino tareas que puede resolver, pues, bien considerado, se hallará siempre que la tarea misma no surge sino cuando las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, al menos, en proceso de devenir.¹⁵

d) ... De la *Crítica del Programa de Gotha* se sigue, sin duda, que Marx entiende la sociedad comunista como la única realización posible de la democracia. ... Pero nada tiene que decir sobre la institucionalización de la libertad; su fantasía institucional no va más allá de la dictadura del proletariado prevista para el "período de transición". ...

e) ... Por otro lado, un conocimiento fijado de esta guisa a la totalidad se

¹⁵KORSCH, K. *Karl Marx*. Trad. de M. Sacristán. Ed. Ariel. Barcelona. 1975. Págs. 173-4.

atribuye la capacidad de hacer enunciados de tipo clínico acerca del carácter alienado o no fallido de formas de vida en conjunto. Ello explica la propensión a entender el socialismo como una forma históricamente privilegiada de eticidad concreta, aun cuando lo que, en el mejor de los casos, una teoría a lo sumo puede dar, son condiciones necesarias para formas de vida emancipadas, acerca de cuya configuración concreta serían los implicados mismos los que tendrían que empezar a entenderse.¹⁶

La ausencia en el pensamiento de una dimensión centrada en la libertad, es la principal carencia de una teoría revolucionaria que aún no conocería históricamente el grado de desenvolvimiento preciso, como para completar internamente una suerte de *revolución* propia, de rasgos propedéuticos. Una transformación de sus principios que diera paso a una forma de *racionalidad revolucionaria*, distinta y alternativa a la racionalidad dominante en el conjunto de la cultura o de la civilización. Se trata de una carencia propia de la globalidad de la ideología revolucionaria basada en el marxismo, en cuanto atañe a un problema de *valoración* sobre el conjunto de la vida social, (por lo que no se deja reducir a un defecto conceptual del modelo de ciencia que representaría el materialismo histórico como tal).

Este déficit de fundamentación revolucionaria se halla, en última instancia, conectado al núcleo principal de la ideología generada desde el capitalismo avanzado: el empleo exclusivo de un tipo de racionalidad de tendencia instrumentalizadora y signo calculístico, por el que se limita de modo absoluto la aplicación de la razón a lo productivamente funcional. Desde esta posición, es tan sólo el juicio sobre la eficacia mecánica de los medios que han de emplearse para cumplir los fines asignados al conjunto de la sociedad, - relacionados básicamente con objetivos productivos-, el que decide sobre la aceptación o rechazo de los mismos. El mecanicismo que de esta concepción resulta, subvierte la relación de unidad dialéctica entre fines y medios en el desarrollo de la vida social, dejando fuera de toda consideración los procesos reales de liberación, decisión y autodeterminación de las masas. La unidireccionalidad del proceso técnico, su exclusividad como único criterio de lo válido o inválido, hace irrelevante todo proceso de decisión y dirección propia por parte de las clases populares. El intento de transformar radicalmente las relaciones sociales en el marco del socialismo sólo puede adquirir auténtico carácter revolucionario en la medida en que: 1) se base en posibilitar sistemáticamente que el pueblo tome en sus manos su propio destino; 2) consiga derivar el proceso concreto de las relaciones sociales hacia la hegemonía de la unidad y libertad máximas del conjunto del pueblo.

En síntesis, una condición necesaria de una consecuente *racionalidad revolucionaria* supone el espíritu de confianza incondicional en las masas populares. Y es la ausencia de esta lo que hoy constituye el principal obstáculo para el avance de la Revolución en el pensamiento de los que están objetivamente interesados en ella. La unidad profunda con el

¹⁶HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda. O.c. Págs. 269-270.

pueblo y con sus *intereses históricos* exigiría que la actividad de los destacamentos organizados de la Revolución haya de concentrarse y limitarse, *exclusivamente*, en la fundación democráticamente activa del estado social de la *libertad*.

I. 5. *SISTEMAY MUNDO DE LA VIDA*

Al hallarse el pensamiento transcendental fenomenológico (Husserl) desprovisto de las articulaciones diferenciadoras que el pensamiento transcendental clásico (kantiano) poseía para sistematizar su categorización de la realidad, carecía de recursos específicos para conceptualizar la *intersubjetividad*. Esta circunstancia constituye el contexto de "descubrimiento" de la noción de *Lebenswelt*, a partir de la que Habermas emprende la recategorización del sentido de la Teoría Crítica.

En primer lugar, el concepto *mundo de la vida* es el trasfondo en que se sustenta una disquisición analítica esencial para el esquema sociológico de Habermas: la distinción entre razón sistémica y racionalidad de la acción, que deja sin lugar la viabilidad objetiva del concepto de *razón instrumental* (clave en el desarrollo anterior de la Teoría Crítica). Respecto a la cuestión de la preponderancia absoluta de la racionalidad de tipotécnico (o instrumental) en todo el universo cultural de la Modernidad, Habermas aduce la perspectiva, de raigambre hegeliana, en la que los sistemas objetivos en que se despliegan ciertas producciones históricas (consideradas al margen de las relaciones sociales de producción), detentan substantivamente sus propias formas de racionalidad. A través de este postulado Habermas puede considerar como una cuestión de orden secundario (relativa tan sólo a la lógica interna de la racionalidad sistémica) el proceso, denunciado por Weber y la antigua Teoría Crítica, de instrumentalización y cosificación de la conciencia social. Al mismo tiempo puede reabsorber (*more hegeliano*) esta disfuncionalidad creciente como una consecuencia indivisible de la propia lógica de la modernización, interpretándola además como ocasión propicia para que la racionalidad esencial de la Modernidad (ligada a la acción comunicativa) pueda históricamente desplegar sus propias facultades de resistencia a la objetivización. El desarrollo de la Modernidad ilustrada queda así provisto de un poderoso *factum interno* a través de sus propias *turbulencias*.

Las resonancias optimizadoras y teleológicas de este pronóstico, en torno al que discurre la teoría de Habermas, no proceden ya de la tradición filosófica enmarcada en la *dialéctica* de la Ilustración (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche...), sino del acervo del *pragmatismo* norteamericano. En esta línea de pensamiento, el análisis de la historia desde un modelo en que el materialismo se troca en objetivismo, incluye el diseño de cierta dirección evolutiva de perfeccionamiento funcional. El contenido específico de esta teleología evolutiva viene expresado en términos *morales* en la resolución de Peirce de dotar de significación ética el compromiso epistemológico de rango universal por el *consenso*.

Desde este planteamiento, el sentido de la *dialéctica* de la Ilustración, que otrora significó el fomento de una crítica ideológica radicalizada, queda ahora relegado a la categoría de testimonio controvertido sobre cómo la cultura de la Modernidad se mide, en términos metafísicos, con un impulso enigmático, pero ineludible, de *contrailustración*. De ese modo se refuerza indirectamente la necesidad de mantener la vigencia y el estatus original del proyecto ilustrado.

El aprendizaje moral de la especie

El motivo clave de la exposición de la Teoría de la acción comunicativa se centra en el hecho de que los significados de la racionalización de las acciones sociales de carácter instrumental-deliberado y de las acciones sociales comunicativas, respectivamente, son categóricamente distintos. En este contexto Habermas recupera la noción de *Lebenswelt* acuñada por la Fenomenología:

Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aporéticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación [...]

El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disenso [...]¹

[...] la tradición cultural [...] asume papeles distintos según que actúe como acervo cultural de saber del que los participantes en la interacción extraen sus interpretaciones, o se convierta a su vez en objeto de elaboración intelectual. En el primer caso la tradición cultural compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida que los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido. Este *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa.²

Al igual que en el texto de la Crisis husserliana, el concepto de *Lebenswelt* cumple en la Teoría de la Acción Comunicativa el papel de trasfondo, más o menos substancializado, de la racionalidad pensada como hecho global. A diferencia del pensamiento de Husserl, Habermas utiliza una noción de racionalidad entendida como *acción social*, y no meramente como facultad esencial que identifica a un sujeto o a una civilización espiritual. Por eso, la estructuración genérica de *sentido* de lo que se puede conocer y pensar, (a la que remite el concepto de *Lebenswelt* tanto en Husserl como en Habermas), se argumenta en el primero desde una perspectiva estrictamente trascendental; mientras que en la Teoría de la Racionalidad Comunicativa nos hallamos con un desarrollo particularmente orientado en torno a la categoría de *interacción*.

En el estudio específico de la racionalización social, la noción de *mundo de la vida* representa una suerte de vinculación directa entre la estructuración social de la cultura y la conceptualización de un *horizonte vital* situado en un irrebasable plano de diferencia respecto al decurso general de la racionalización objetivadora. A partir del significado del *mundo de la vida* Habermas puede argumentar a favor de una fuerza normativa aún fértil y renovadora

¹Teoría de la acción comunicativa; I. Madrid, 1992. Pág. 104.

²Ibidem.; pág. 119.

de la cultura de la Ilustración. Más aún, Habermas interpreta el proceso hegemónico de la racionalidad de signo objetivador que la Modernidad consume sobre el conjunto de la cultura, como un proceso de *decentración de la imagen del mundo* por la que pierde fuerza el acervo común tradicional en favor de una dinámica de construcción cultural a través de operaciones interpretativas basadas en el acuerdo entre los participantes.³ Sin embargo, la contradicción entre la apertura de horizontes del "mundo vital" y el dominio de la racionalidad sistémica (como manifestación de una tendencia inseparable del hecho civilizatorio occidental), se resuelve mecánicamente, una y otra vez, a favor del impulso técnico-estratégico-productivo desde el que la razón se manifiesta como principal instrumento del poder sobre la Naturaleza exterior e interior. La racionalidad instrumental y su lógica "desencantadora" llevan a extremo el *decentramiento* descrito por Habermas, (cuyos atributos más radicales y específicos, en diversos órdenes, habían sido tematizados por Weber, Husserl y Heidegger). Con anterioridad, la filosofía de Nietzsche había formulado en términos disolventes para toda la cultura ilustrada, la reacción al proceso de modernización en su dimensión espiritual, con el sentido de recuperación de la perspectiva del horizonte vital que ello comportaba.

La habilitación contemporánea de las posibilidades teóricas del concepto "mundo de la vida" se inspira, como es bien sabido, en la obra de Husserl: *La crisis de las ciencias europeas* [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie]. Al hallarse desprovista de las articulaciones diferenciadoras que la filosofía transcendental clásica (Kant) introducía en su categorización de la realidad, la conciencia transcendental fenomenológica carecía de recursos específicos para conceptualizar la *intersubjetividad*. El pensamiento fenomenológico hubo de discurrir en un marco teórico recorrido por la tensión no disuelta entre la idea del valor absoluto de la conciencia (en su fundamentación simultánea de un conocimiento apodíctico y de una realidad paralela de atributos necesarios) y el diseño de una estructura transcendental en la constitución formal de nuestra experiencia objetivadora (como exigencia insoslayable de la cultura de la Modernidad). En la medida en que la reflexión sobre la intersubjetividad se revela como un ingrediente imprescindible en las valoraciones históricas sobre el conocimiento socialmente establecido, la tensión mencionada se convierte en fuente de obstáculos considerables para un impulso de refundamentación histórico-cultural de Occidente, (como el que Husserl asigna a la Fenomenología en las meditaciones que confluyen en la *Krisis*). En este contexto hubo de introducirse en la dinámica de las sucesivas *epojés* de la Fenomenología una *reducción transcendental* más: la de un elemento genérico que proporcionara su sentido *particular* a todas las intencionalidades autoidénticas de la conciencia: el *mundo de la vida*. Una estructura que, siendo apriorica, pueda entenderse

³Cf. Teoría de la acción comunicativa I; págs. 103-110.

también como inacabada, abierta, en perpetuo fluir. Y sin que por ello deje de ser, en su esencia, profundamente racional, a través de una disposición teleológica de sus condiciones inmanentes. Tales son los caracteres que Husserl asigna al *Lebenswelt*, según la formulación que de él hace en la Crisis; y que pueden resumirse del siguiente modo:

1. Se trata de un *horizonte* de evidencias que subyace a todo pensamiento científico y a todo planteamiento filosófico.⁴

2. Consiste en el *horizonte* completo de todas las *valideces* o sentidos del ser posibles e indubitables en cada caso que se aplican.⁵

3. Posee una estructura racional y científizable que provee el más importante concepto de *razón y ciencia* al que nuestro espíritu pueda aspirar.⁶ Su consistencia varía, no obstante, continuamente.⁷

4. Proporciona a cada sujeto la conciencia de su comunidad con el resto de la Humanidad concreto con que se halla específicamente ligado; así como la conciencia de compartir una realidad intersubjetivamente válida.⁸

Sin embargo, un examen atento del marco filosófico en el que Husserl introduce el concepto nos hace reparar en algunos condicionantes singulares: 1) La crítica al estado de las ciencias y de la racionalidad contemporánea que Husserl propone en la Crisis se articula a partir de motivos y categorías que, en su sentido general, conectan con principios de la filosofía anterior a la Modernidad ilustrada. La base ideológica de la crítica a la cosificación de la razón contemporánea que Husserl desarrolla no proviene de la dinámica crítica generada por la *dialéctica* de la Ilustración, (autorreflexión de la cultura moderna a partir de los principios de la Ilustración), sino por motivos anclados en la reacción de las fuentes del pensamiento tradicional -ontoteológico- a la secularización profunda desplegada por la corriente ilustrada. 2) Pese a la novedad que introduce en la secuencia clásica del método fenomenológico, la noción de *Lebenswelt* husserliana está concebida en íntima conexión con el patrón categorial de una subjetividad absoluta de rasgos substancialistas, propia del Racionalismo clásico o de las versiones más afianzadas de lo que podemos denominar "filosofía del sujeto". El resultado podría calificarse como una restauración esencialista de las categorías filosóficas ilustradas, que apela, sin embargo, al espíritu premoderno de lógica de la identidad, en cuanto antecedente histórico de los fundamentos ideológicos de la

⁴La Crisis ...; Barcelona, 1991. Pág. 115.

⁵Ibidem.

⁶"La reflexión sobre el *mundo de la vida* persiste en su búsqueda de saber riguroso, en su intención de constituir la *doxa in statu scientiae*." [J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Madrid, 2000. Pág. 130.]

⁷Ibidem. págs. 131 y 138.

⁸Ibidem. págs. 174 y 182.

Ilustración. En este sentido cabe decir que la función del *Lebenswelt* se sustrae a la problemática específica de la *dialéctica de la Ilustración*.⁹ Por tanto, el empleo crítico que quepa hacer de dicha noción tiene que contar, en definitiva, con la ambivalencia presente en el hecho de que la apertura de horizontes que en ella se prefigura resulta inmune a una fundamentación histórica (social e ideológica), de las bases materiales del conocimiento y la racionalidad.

Tratando de evitar probablemente, este tipo de limitaciones, Habermas aborda la noción del "mundo vital" en un contexto de rehabilitación eminentemente *sociológica* de la filosofía de la identidad, con el objeto de mostrar plausible la recuperación de la fuerza normativa de la Ilustración: "El mundo de la vida a estos efectos, funciona como correlato material de una racionalidad formal, la de la acción comunicativa, que presta estructura universal a la razón y a la vez posee unos contenidos universalmente válidos".¹⁰ En la esfera del *mundo vital* podría hallarse, en opinión de Habermas, el lugar propio donde se verifique la hipótesis de un "aprendizaje moral" acumulativo de la especie, concebido en términos evolutivos. Habermas hace cuestión de principio (también en un sentido claramente determinado por el espíritu de la Ilustración), asumir rotundamente tales consideraciones como construcción de una salvaguarda ideológica frente al peligro de "irracionalidad" antihumana que generan las dictaduras inspiradas en reconvenciones disolventes con el legado ilustrado.

⁹La otra gran alternativa de restauración del sentido de la cultura occidental (en crítica a la orientación restringidamente técnica de la razón en la Modernidad), desbordando igualmente el marco conceptual de la *dialéctica de la Ilustración*, proviene de Heidegger, discípulo de Husserl. En él, la crítica de la razón ilustrada se enmarca en un proceso, históricamente definido, de valoración incondicional del devenir del Ser. Recuperando el estilo de Nietzsche, Heidegger arguye que el ser-sujeto por parte de la humanidad no ha sido ni será la única posibilidad de la esencia de futuro del hombre histórico. La fundamentación de este aserto recurre a una vertiginosa retrospectiva histórica que analiza la función de la metafísica en su sentido ideológico de fundamentar la unidad de la compulsión racionalista de nuestra cultura. Desde este pensamiento, puede interpretarse el pathos de la autoafirmación como rasgo fundamental de una subjetividad que domina (y deforma) la Modernidad. [Cf. HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad; -#6. *Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica*-. Madrid, 1989.

¹⁰J.Mª. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Madrid, 2000. Pág. 333.

El factum interno de la Modernidad

La noción de *mundo de la vida* en Habermas sirve de enlace para relacionar entre sí la cuestión *diacrónica* de cómo se configura comunicativamente la acción y el conocimiento social encaminados al *entendimiento* colectivo, y la cuestión *sincrónica* de cómo se institucionaliza históricamente la racionalidad social. Apoyándose en Weber, el autor entiende la racionalidad de la *modernización* como descentralización de las concepciones del mundo y diferenciación de los planos del discurso (cognoscitivo, práctico y estético). Este proceso implica, de modo inevitable, la separación de los centros de dirección y decisión social basados en el uso sistemático de la racionalidad instrumental-deliberada (poder y economía), de la corriente genérica de interacción basada en la racionalidad comunicativa. Habermas conecta esta exposición con la intencionalidad crítica de la *dialéctica* de la *Ilustración* haciendo intervenir problemáticamente el concepto de *Lebenswelt*: el proceso de racionalización moderno, al instaurar esa dinámica diferenciadora y excluyente en la misma realización colectiva del conocimiento, amenaza con que el *mundo de la vida*, (cuya substancia tradicional se hallaría sistemáticamente cuestionada), "se empobrezca más y más".

La "patología" de la modernización se halla, entonces, en la propagación cada vez más acentuada (aneja al desarrollo del sistema capitalista), de las condiciones que deshacen los apoyos que los propios medios económico y político habrían de encontrar en la articulación comunicativa del mundo vital. De este modo se describe un proceso calificado de "colonización interna" del mundo de la vida, cuyas consecuencias afectan a la fluidez y transparencia del ámbito comunicativo de reproducción de la sociedad; es decir, a la posibilidad de una profundización democrática de la vida social, más allá de un tipo de institucionalización de los juegos políticos y económicos que los hurta sistemáticamente a la determinación de sus formas y contenidos por parte de la voluntad popular.

En lo que afecta a las orientaciones básicas de la *dialéctica* de la *Ilustración*, esta nueva perspectiva transforma la noción de *reificación*, puesto que ya no tiene por qué ser asociada exclusivamente a la cuestión abstracta de la preponderancia de la *racionalidad instrumental*, (en la formulación que de Max Weber, pasando por Lukács, llega hasta la Escuela de Frankfurt). En su lugar, puede considerarse como "reificación" los caracteres de aquel proceso (característico de la Modernidad avanzada), en el que las "condiciones funcionales de reproducción del sistema" socavan la fundamentación racional de la acción comunicativa del *mundo de la vida*.¹¹

¹¹Cf. GIDDENS, A. *¿Razón sin revolución? La "Theorie des kommunikativen Handelns" de Habermas*. En: Habermas y la modernidad. Madrid, 1988. Pág. 169.

La crítica general que hace Habermas a los pensadores *postmodernos* se basa precisamente en este motivo. Aceptar la corriente de los juegos de lenguaje como el elemento substancial que constituye el proceso de transformación del orden social y cultural, sin tomar conciencia de la peculiar dialéctica racionalizadora que expone el *mundo de la vida* a las exigencias excluyentes de la acción instrumental, equivale a la pasiva aceptación de un mito puramente ocultador de las manifestaciones del malestar de la época.¹² Por contra, a través del sustento teórico al concepto *mundo de la vida*, Habermas procura asegurar una suerte de viabilidad, (en términos de *teoría de la sociedad*), a la rehabilitación *moral* del legado ideológico ilustrado: el conglomerado de valores que toma cuerpo en el desarrollo de una razón centrada en el hecho básico de la interacción comunicativa.

Sin embargo, el patrón dialéctico, *autodestructivo*, de la cultura de la modernidad ilustrada se hace patente obstinadamente, en tanto que la crítica ideológica disuade de la posibilidad de pensar en dicho contexto una *ética* formal plenamente secularizada, desligada con total consecuencia de los contenidos religiosos. Éste es el contencioso más llamativo que Habermas entabla con Max Weber, cuya teoría, por otra parte, establece la referencia fundamental para la aportación del primero en la *Teoría de la acción comunicativa*:

Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal. La racionalidad práctico-moral de la ética de la intención no puede institucionalizarse [...] A la larga queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral [...] ¿Cómo explica Weber este *patrón autodestructivo* de racionalización social? La ética protestante ya se había despojado del componente de la fraternidad; por tanto, lo único que ya podía ponerla en contradicción con las condiciones de la vida moderna era su inserción en el contexto de una religión de redención.¹³

Habermas opone a estas constataciones el apunte de la posibilidad de una conciencia moral (regida por principios), desligada de los contenidos religiosos; si bien reconoce con Weber que estos fueron necesarios para el *nacimiento* de esta etapa de la conciencia moral. Con esta cuestión, en todo caso, nos introducimos directamente en el debate sobre si es posible la superación del estado actual de la modernidad por medio de la apelación a sus propias instancias constituyentes/legitimadoras, (la *ética* por principios, en primer lugar), para reformular, (como intenta hacer Habermas), sus potenciales culturales.

Las líneas definitorias del tipo de análisis que este autor propone se hallan en las teorías funcionalistas (Parsons) sobre las condiciones de la reproducción simbólica de la

¹²Cf. RAULET, G. *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*; en: PICÓ [comp]. *Modernidad y postmodernidad*; Madrid, 1992. Pág. 341.

¹³HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; págs. 299-300.

sociedad, en términos de la integración funcional de la conducta de los miembros participantes en relación con los diversos imperativos específicos del sistema:

[...] mecanismos sistemáticos reprimen formas de integración social incluso en aquellas zonas en las que la coordinación de la acción basada en el consenso no puede ser sustituida: es decir, donde está en juego la reproducción simbólica del mundo de vida. La mediatización del mundo de vida toma entonces la forma de una colonización.¹⁴

Esta nueva perspectiva supone, antes que nada, un problemático desplazamiento de la relevancia crítica de la *dialéctica* de la Ilustración. El conflicto ideológico que atenaza al sentido de la Modernidad, a partir de la lógica de intereses independizada de un capitalismo en continua expansión, recibe aquí una lectura sociológica que concilia en un esquema omnicomprendivo las más determinantes contradicciones históricas. La fuerza negativa del antagonismo social y cultural interno en el desarrollo de la Modernidad queda de este modo substancialmente desactivada en el marco de la teoría. En su lugar, sin embargo, la *crítica ideológica* sobre la función histórica de la moral en una concepción transformadora/revolucionaria de la cultura, argumentada en torno a los intereses constituidores de sentido no trascendentales, ni *historicistas*, sino *históricos* (y por lo tanto, antipositivistas y *atemporales*), nos sitúa en la perspectiva de una ruptura consecuente con los fundamentos de la Ilustración.

Pero el enfoque desde el que se proyectan los fundamentos de dicha crítica no resulta contemplado en la reformulación habermasiana de la *dialéctica* de la Ilustración. La valoración global de Habermas respecto a la *crítica de la razón instrumental* de la anterior Escuela de Frankfurt se resume en estas líneas del segundo tomo de la Teoría de la acción comunicativa:

El concepto de acción instrumental sugiere que la racionalidad de los sujetos agentes y cognoscentes se amplía sistemáticamente constituyendo una "racionalidad con arreglo a fines" de orden superior. De este modo, la racionalidad de los sistemas autorregulados, que se impone con sus imperativos por encima de la conciencia de los miembros que los integran, aparece en forma de una racionalidad con arreglo a fines totalizada. Esta confusión de racionalidad sistémica y racionalidad de la acción impide a Horkheimer y Adorno, como ya impidió a Weber, distinguir suficientemente entre la racionalización de las orientaciones de acción en el marco de un mundo de la vida diferenciado estructuralmente, de un lado, y la ampliación de la capacidad de control de los subsistemas sociales diferenciados, de otro. [...]

Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida [...] Y es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la autocomprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna -y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica.¹⁵

¹⁴Teoría de la acción comunicativa; t. II; pág. 293.

¹⁵Teoría de la acción comunicativa; II. Págs. 473-4.

Para Habermas, el concepto de *razón instrumental* como forma dominante de la racionalidad en la Modernidad capitalista, no es aceptable en la medida en que confiere a todo el desarrollo social de la Modernidad una unidad histórica que se manifiesta en la interrelación entre la estructura socioeconómica y la ideológica de las sociedades modernas y contemporáneas. Esta unidad procesual, cuyo fruto acaba siendo el predominio absoluto de la razón instrumental, cuestiona definitivamente la verosimilitud del contenido normativo de la Ilustración. Habermas muestra una reacción en la que alude al propio poder esclarecedor e iluminador del espíritu ilustrado para acceder a una disquisición analítica por la que se desbarata la objetividad de la noción de *razón instrumental*: la distinción entre *razón sistémica* y *racionalidad de la acción*, (en la que se revela una distinción clave para la "epistemología sociológica"). Habermas sugiere que la "racionalidad con arreglo a fines - *zweckrationalität*- totalizada", es una configuración propia de los sistemas objetivizados de la sociedad que inapropiadamente Adorno y Horkheimer hacen extensiva al conjunto de las relaciones sociales.

Sin embargo, en el diagnóstico de Adorno y Horkheimer prima la disposición de autoilustración sobre los propios fundamentos de la crítica, característica del movimiento ilustrado, y que se revela en la teoría marxista sobre las leyes que rigen el proceso histórico, al conferirle una visión unitaria de la organización de su automovimiento: el modo de producción de la vida material, determinado por la totalidad de las relaciones sociales de producción, constituye la base práctica a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. Habermas opone a esta consideración la perspectiva hegeliana de que los sistemas objetivos en que se despliegan ciertas producciones históricas (consideradas al margen de las relaciones sociales de producción), detentan substantivamente sus propias formas de racionalidad. Sólo así puede adquirir sentido propio la distinción (fundamental para Habermas) entre la racionalidad de los sistemas sociales en sí mismos considerados (la economía capitalista y la moderna administración estatal), y la racionalidad de la acción, entre agentes sociales:

Horkheimer y Adorno se interesan precisamente por la irónica conexión que la racionalización social parece establecer entre la transformación de los ámbitos tradicionales de la vida en subsistemas de acción racional con arreglo a fines, por un lado, y el "atrofiamiento de la individualidad", por el otro.

Esta destrucción de una identidad que el individuo sólo puede obtener de una orientación por "categorías espirituales" o principios, Horkheimer no sólo la pone en relación directa con la burocratización, sino que la refiere también al desprendimiento de los sistemas de acción racional con arreglo a fines respecto de la "cultura", es decir, respecto de un horizonte de mundo de la vida, vivido como racional.¹⁶

¹⁶Teoría de la acción comunicativa I; pág. 451.

Pese a partir de una prevención frente a la dicotomización de la teoría entre un ámbito referido a la noción de *acción* y otro referido a la noción de *sistemas*, Habermas "transforma" la radicalidad crítica del diagnóstico de Horkheimer y Adorno sobre la sociedad moderna en otra versión (más ecléctica y compleja), de la teoría de los sistemas. En todo caso nos hallamos frente a un tipo de elaboración que, traspasando la "audaz pasividad" que Adorno reclamaba como actitud cognoscitiva y existencial frente a la experiencia, obvia el carácter procesual de la realidad para ofrecer una perspectiva en la que los contenidos empíricos se transforman en modos de comprobar y rectificar los ajustes y desajustes entre las zonas conceptuales de la teoría.

Frente a tal tipo de lucubración, la recuperación del punto de vista del materialismo histórico/dialéctico supone, ante todo, la rehabilitación de la mencionada actitud de "audaz pasividad" en la percepción de la corriente de la realidad histórica como estructura/proceso. En esta actitud, la experiencia teórica se concentra en la constatación de la legaliformidad histórica como medio de proyectar la inteligibilidad de los procesos a la luz de leyes verificables. La impronta de la "pasividad" se manifiesta aquí en la radical limitación del esfuerzo teórico a la conceptualización de la tendencia real de lo objetivo al desenvolvimiento procesual; sin tratar de conformarlo teóricamente en lo que concierne a su contenido, fin o sentido global.

Con su reelaboración de la Teoría Crítica, Habermas se aventura a desdeñar esa autoilustración materialista de la Modernidad sobre sus determinaciones históricas de desenvolvimiento, (que acaban cuestionando el contenido afirmativo de su misma dimensión ideológica), para sustituirla por los rasgos de una autocomprensión idealista en la que la dialéctica interna de la Ilustración queda relativizada como un problema específicamente sectorial de un ámbito de la sociedad: los sistemas autorregulados. Éstos adoptan una lógica de desarrollo propia y distinguible, como una suerte de vida separada de un sector de la organización social, frente al trasfondo del proceso social en su conjunto. Lo indeterminado de este presupuesto para una mentalidad que procura no obstante mantenerse en el ámbito de referencia de la visión materialista y científica de la historia en lo que respecta a la interpretación del conocimiento, nos conduce a la suposición de que la justificación de la realidad del *mundo de la vida*, en el marco de la teoría de la acción comunicativa, (como ámbito social e histórico de entidad propia), sirve en realidad al propósito de presentarnos en contraste el desarrollo autónomo (bajo su propia legaliformidad) de los *sistemas sociales autorregulados*, y su racionalidad propia incorporada, como una hipótesis verosímil.

Con esta distinción estilizada, Habermas puede relegar a un plano secundario (que no afecta a la esencia de los fundamentos racionales de la Modernidad), la realidad del proceso histórico de objetivización-instrumentalización de la conciencia social; a la par que reabsorbe hegelianamente dicha disfunción como una consecuencia lógica del proceso de modernización en sí, reintepretándola además como ocasión propicia para que la racionalidad

esencial (comunicativa) de la Modernidad pueda desplegar sus propias facultades de resistencia a la objetivización. En definitiva, el desarrollo de la Modernidad ilustrada queda así provisto de un poderoso *factum* interno a través de sus propias turbulencias o *paradojas*.

Con la referencia a Hegel podemos ser conscientes de otro sentido de la noción de Ilustración, que Habermas quiere anteponer a la dialéctica de la disolución de su propia dimensión afirmativa (que surge a partir de la conciencia de sus fundamentos históricos). Se trata de la venerable autocomprensión del Iluminismo como esencia de la Razón humana en general (en su desenvolvimiento histórico) y Fin de la historia en su desarrollo progresivo concebido como aprendizaje de la sociedad, (entendida como sujeto unitario): "Marx concibe hasta tal punto la sociedad capitalista como totalidad, que pasa por alto el *intrínseco valor* evolutivo que poseen los subsistemas regidos por medios."¹⁷ No es otra la concepción que Hegel proyecta a todas las secciones de su teoría, y que en relación con la ideología de la Modernidad ilustrada él mismo resumió en su valoración del pensamiento de Descartes:

Con Cartesio entramos, en rigor, [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. [...] Este pensamiento que es para sí, esta cúspide más pura de la interioridad, se afirma y se hace fuerte como tal, relegando a segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad.¹⁸

En lo que representa la noción del predominio de la *razón instrumental* sobre el carácter ideológico de las sociedades modernas y contemporáneas, la posición de Habermas parece reafirmar el espíritu moral de la Ilustración hasta un punto donde el rechazo a "la exterioridad muerta de la autoridad" se extiende incluso a la propia consideración científica (material y concreta), del proceso histórico, en orden a establecer, desde la configuración global de las relaciones sociales de producción, la interrelación determinante entre las diferentes estructuras sociales.

Cultura, sociedad y personalidad

Considerado como *recurso*, el *mundo de la vida* se despliega para Habermas en un entramado de condiciones de posibilidad para la integración y articulación unitaria de la sociedad. Tales condiciones son nombradas por el autor como *cultura, sociedad y personali-*

¹⁷HABERMAS O.c. II. Pág. 480.

¹⁸HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía; III. México; 1977. Pág. 252.

dad.¹⁹ La *cultura* representa el acervo colectivo de saber que provee las interpretaciones de que se nutre la interacción. La *reproducción cultural* por tanto, asegura la continuidad de la tradición y la coherencia del saber compartido.

La *sociedad* hace referencia a los órdenes legítimos de relaciones interpersonales de donde se extrae la solidaridad como valor básico de la comunidad organizada. La *integración social* provee, en consecuencia, a la coordinación de las acciones y confiere continuidad a la identidad de los grupos.

La *personalidad*, por último, alude a las competencias adquiridas que ponen a un sujeto en condiciones de participar y de afirmar la propia identidad en el curso general de la interacción. La *socialización de los miembros de la sociedad* es la función que posibilita la armonización de las vidas individuales con las formas de vida colectivas.

A partir de la exposición de estos marcos estructurales, Habermas considera estar en condiciones de afirmar que la estrategia conceptual basada en el par "racionalidad comunicativa-mundo de la vida", permite romper con la idea tradicional de la filosofía del Sujeto y de la praxis, (que muestra a las sociedades como agregaciones desarticuladas de colectivos e individuos). El carácter esencialmente funcional de las categorías anteriormente señaladas nos indica, por tanto, que individuos y grupos son "miembros" de un mundo de la vida sólo en sentido metafórico.

A pesar de ello, la propia naturaleza de los cometidos estructurales que Habermas asigna al concepto *mundo de la vida* acaba confiriéndole a éste las funciones ideológicas propias de una noción de "sujeto de la historia": aportar unidad e identidad al conjunto del proceso histórico, (formalizándolo y sustrayéndolo de su concreción particularizadora), e infundirle el sentido de una *finalidad* intrínseca. Podemos entonces interpretar el recurso que el autor hace a este instrumento teórico como parte integrante del "tributo" que su *teoría crítica* entrega por su tentativa de romper simbólicamente con la *filosofía del Sujeto*. Esta contrapartida se perfila en la asimilación de un ámbito de valoración del proceso de *modernización* social, en que queda disuelto todo sustrato de una auténtica y radical *dialéctica de la Ilustración*, (sustituida por una categorización adialécticamente positiva). Con ello, el potencial revolucionario de una percepción radicalizada de las contradicciones internas que el proceso de la modernización conlleva, (en su dependencia respecto al modo de producción capitalista), queda asimismo diluido:

Ahora la reflexivización de la cultura, la generalización de valores y normas, la extremada individuación de los sujetos socializados, la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad colectiva, la individuación, los momentos de racionalidad atribuidos en otro tiempo a la praxis de los sujetos, se cumplen, aumentan o se refuerzan bajo las condiciones de una red de intersubjetividad lingüísticamente generada, cada vez más extensa, y urdida de

¹⁹HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1987. Págs. 404 y 405.

forma cada vez más fina.²⁰

La recuperación que hace Habermas de la noción de *Lebenswelt* se enmarca en una lectura funcionalista de la interrelación entre los diferentes ámbitos constitutivos de la sociedad. En cierto sentido, dicho concepto contribuye a una ocultación tácita de la conflictividad presente en todos los aspectos de la organización social (en cuanto subordinada a la dinámica de los *aparatos de Estado*), como manifestación del antagonismo de clases. La abstracción efectuada sobre esta dimensión dialéctica comporta de inmediato la caracterización del *Lebenswelt* como elemento esencial para la "función identificatoria" del proceso social en su conjunto. La autoidentidad, (como atributo característico del sujeto genérico), permea en el concepto *mundo de la vida* en su conexión con el despliegue básico de *juegos de lenguaje* en el sentido del segundo Wittgenstein, y en su carácter de mezcla indiferenciada de formas de vida como sustrato sociológico de la racionalidad comunicativa: "Toda forma de vida, todo juego de lenguaje, es en sí mismo una totalidad encerrada y constituye sus únicas pautas propias de racionalidad."²¹ Así mismo, podemos leer en el segundo tomo de la Teoría de la acción comunicativa:

[Las patologías del mundo de la vida] no tienen que ver principalmente con las seguridades que el Estado social puede ofrecer, sino más bien con la defensa y restitución de estilos de vida en peligro, o con la realización de estilos de vida reformados. En pocas palabras, los detonantes de los nuevos conflictos no son problemas de distribución, sino más bien cuestiones de la gramática de las formas de vida.²²

A este respecto, Raulet²³ señala que dicha formulación bien podría haber venido de Wittgenstein; recogiendo, en esta afinidad, la intención de proyectar las estructuras de uso del lenguaje como símbolos teóricos del *sujeto*.

En esta caracterización eminentemente formal, del contenido y significado del *mundo de la vida*, hallamos el rastro de los trazos con los que Husserl diseñó este concepto: la tendencia a una implícita identificación entre la fisonomía del acervo cultural de la sociedad y un supuesto *ontológico* (expresado en términos "sociológicos"), dotado de identidad propia que serviría de soporte a aquél, en cuanto conjunto unitario. En la separación que postula Habermas entre *mundo de la vida* y sistemas sociales se prefigura un espacio teórico de

²⁰HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1989. Pág. 407.

²¹HABERMAS, J. *Dialektik der Rationalisierung*; en: Ästhetik und Kommunikation; 45-46; oct. 81. Pág. 131.

²²Teoría de la acción ...; o.c.; t. II; pág. 576.

²³RAULET, G. *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*; en: PICÓ [comp.] Modernidad y postmodernidad; Madrid, 1992.

interacción en el que podría fluir libremente una subjetividad genérica incondicionada, en contraposición a la consideración de la sociedad como estructura/proceso (en la que sólo el devenir mismo de la praxis puede determinar la variedad de las formas de la conciencia y su evolución). De ese modo, la relación entre el conjunto de la producción cultural de la sociedad y el ámbito (*Lebenswelt*) de identidad propia que le serviría de base refigura, (de manera relativamente análoga en Husserl y Habermas), la dependencia ideológica respecto a la categoría del Sujeto histórico y el motivo idealista de la identificación entre espíritu y materia; elementos ambos centrales en la constitución clásica del pensamiento ilustrado.

Con la noción de *mundo de vida* nos introducimos, en consecuencia, en una lectura de la *dialéctica* de la Modernidad como valoración de las perturbaciones que a la legitimación de la autoidentidad de un sujeto social, impone la expansión inevitable de la razón instrumental sistémica. El principio medular de esta reflexión ya no lo constituye el interés histórico por la liberación de las masas populares, sino el establecimiento de un marco ideológico-político que asegure el fortalecimiento de un Estado de derecho burgués como salvaguarda frente al totalitarismo que amenaza en la "pérdida de substancia racional" del *mundo de la vida*. En este sentido, la *dialéctica* de la Ilustración queda relegada tan sólo a la categoría de un testimonio (adialéctico) sobre cómo la cultura de la Modernidad se mide metafísicamente con un impulso enigmático pero ineludible de *contrailustración*; reforzando así indirectamente la necesidad de mantener la vigencia original del proyecto ilustrado, como redención de la cultura respecto a las sombras de lo irracional. En esta perspectiva cobra enteramente su significado la noción de *Lebenswelt*: el antiguo carácter transcendental que había operado en la proyección de Husserl, se modifica sutilmente para dar paso, en la teoría habermasiana, a la categoría de agente activo/subjetivo supraindividual de la dinámica social del conocimiento. En sentido afirmativo, el *mundo de la vida* respalda, en su unidad multiforme, las interpretaciones diferenciadas de la realidad que comporta la modernización, (con lo que este proceso puede ya aparecer, en sus líneas fundamentales, como aporofemático). En su seno se puede concebir la reintegración social de la cultura aun en el marco de la separación y especialización de las esferas de conocimiento social; porque en el *mundo de la vida* late la promesa de una racionalidad comunicativa constantemente renovada.

En sentido negativo, las contradicciones de la Modernidad pueden reinterpretarse al rasero del *Lebenswelt* como meros desajustes funcionales. La problemática de la colonización sistémica del *mundo de la vida* contiene el grado suficiente de ambigüedad ideológica como para servir, en última instancia, de acicate para un desarrollo racional generalizado que prevenga los brotes de irracionalismo que se señalan en el libre desenvolvimiento de la vitalidad. Pero al expresar su dinámica en términos de lógica sistémica de la totalidad social, la Ilustración deja de ser *dialéctica*: su legado y su autoridad aparecen tan posibles como necesarios. Y al esquivar así la concurrencia de una dialéctica transformadora (o superadora) de la Ilustración, todo discurso crítico ya sólo podrá aparecer, monotemáticamente, como

ilustrado o contrailustrado. Sólo podrá ya ser clasificado reductivamente en la categoría de *guardián obstinado de la razón* o en la de su enemigo irresponsable.

El *topos* del concepto de *mundo de la vida* aparece gráficamente delimitado en este tipo de discurso: "El ejecutivo que distingue entre su trabajo, por el que ingresa en el mundo de la historia, donde todo depende de unas leyes que le trascienden enteramente y que tienen siempre razones más importantes que las suyas, y su ocio, en el que se esfuerza por imitar el neolítico de la artesanía en el bricolage, del campesino cuidando las macetas de su casa, del pastor dando de comer a su canario, mientras abraza a su mujer (sic) y reza con sus hijos un padrenuestro al acostarse." [FERNÁNDEZ LIRIA, C. La cultura como matriz del "efecto-hombre" (manuscrito)]. Da la impresión de que en el ámbito descrito podemos volver a recuperar la categoría de "hombre" o "sujeto", fácticamente desplazada en la lógica sistémica. Aquí se expone una descripción cuyos caracteres estáticos posibilitan una referencia a una categoría asimismo estable sobre el papel histórico-social del Sujeto: "Entre los acontecimientos inconscientes e invivibles de la Historia, el hombre siempre ha encontrado un rincón en el que tender su estera y desplegar su *historia vivida*, su *historia neolítica*, que se repite invariable desde la prehistoria: esa historia a la que llamamos *identidad cultural*, y que tiene su propio tiempo y su propio ritmo: el tiempo cíclico de los dioses y los ancestros y el ritmo de la repetición litúrgica y mítica de la *primera vez*." [Íbidem.] Este tipo de planteamiento se concentra en la noción de *sujeto* resultante de la positivización del concepto de *identidad* (cultural), dejando a un lado el proceso, legaliformizable científicamente, de formación de los substratos inconscientes de la cultura, que priman en la constitución del ámbito al que el texto se refiere, (*mundo de la vida*). De esta realidad se hace abstracción al considerar el fenómeno *identidad* como variable independiente, desvaneciéndose así la circunstancia objetiva por la que tal *identidad* no pasa de ser un *fenómeno* de adaptación a realidades de carácter sociohistórico. La clave de que el concepto antropológico de *cultura* parezca permitir un empleo eficiente de la categoría *sujeto/hombre*, reside, posiblemente, en el hecho de que los substratos culturales identificatorios vinculados directamente con los elementos inconscientes, contemplan un ritmo temporal diferente a los fenómenos históricos determinados por la lucha de clases: una lógica relativamente cíclica, en gran parte redundante, y que cabe calificar de *históricamente atemporal* (de forma *helicoidal*, si acaso es necesario buscar una representación geométrica). Esta diferencia daría lugar a la ilusión de la presencia de una realidad primigenia y subsistente, con la que conecta rápidamente la fetichización ideológica del *Sujeto* de la historia o de la vida social. Por medio de este constructo parecería poder esquivarse la inflexión fundamental que el materialismo histórico supone en el campo de la teorización social: la revelación práctica de la naturaleza inevitablemente ideológico-política de la racionalidad o de cualquier manifestación de la cultura, y la fundamentación dialéctica de la determinación de la conciencia por las condiciones históricas de su desarrollo.

Dialéctica contingente

En los textos juveniles de Habermas sobre el marxismo²⁴ (en conexión con indicaciones de Adorno), hallamos las raíces de su reivindicación del concepto "mundo de la vida", en función de preservar un ámbito autónomo, en el seno del decurso histórico, para la racionalidad como entidad substantiva. La argumentación a que hacemos referencia comprende varios pasos:

1. En primer término se declara no válida la idea materialista de que la filosofía se halle determinada por la praxis social; esta convicción se presenta como una "desafortunada imagen" utilizada por Marx. En su lugar se alude, siguiendo al Adorno de la Metacrítica de la teoría del conocimiento, al concepto de la mediación recíproca entre lo material y lo espiritual; relación en la que no cabría el concurso de ninguna suerte de legaliformidad.

Este planteamiento transforma subrepticamente la cuestión de la fundamentación material-histórica de la cultura, en una cuestión de índole especulativa relativa al ámbito teórico de la dialéctica, bajo el supuesto de que nada relativo a la conciencia puede ser conceptualizado legaliformemente.

2. Tras dicha declaración de principios, que nos sitúa en un plano alejado a la teorización científica del Marx maduro, nos encontramos con el campo abierto para pensar la naturaleza de la ideología desde el marco peculiar de algunos conceptos hegelianizantes del Marx joven. Los temas de la "alienación" y del "fetichismo de la mercancía" contribuyen a alumbrar una argumentación en la que el proceso capitalista de producción actúa de modo "reificante" sobre la actividad humana, y, con ella, sobre los propios sujetos. Desde esta praxis desnaturalizada y cosificada, constreñida a su papel de mero mecanismo para las necesidades del modo de producción, (y, por tanto, constituida en base falseada del espíritu), es de donde la conciencia deduce una imagen falsa de su propia desrealización, con lo que se convierte en "ideología":

La acumulación del capital, fundada en la posibilidad de los capitalistas de apropiarse plusvalía, ayuda a convertir en realidad histórica aquello que la filosofía medieval denominó "realismo" -enajena a los individuos para que personifiquen categorías económicas. Con esta forma falsa de la praxis, también la conciencia se torna falsa, ideológica ... Desprendida de sus nexos inmediatos con el proceso vital de la sociedad, la conciencia contemplativa cae precisamente en la dependencia con respecto a él. La praxis en su forma falsa es, por así decir, la matriz a partir de la cual la conciencia elabora meras deducciones. La conciencia misma se torna falsa al reflejar -incluso

²⁴La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo. 1957. Incluido en: Teoría y praxis (apéndice); Madrid, 1987.

correctamente- una realidad falsa.²⁵

En este condicionado marco conceptual que Habermas presenta, -bajo la pauta proporcionada por las intuiciones de Adorno-, las transformaciones históricas sobre la realidad social surgen como producto de una abstracción económica del proceso capitalista, a través de las consecuencias meramente contables, -indicativas-, de la acumulación del capital. Esta proyección sustituye la consideración de las relaciones (concretas) sociales de producción como procesualidad determinada, capaz de proporcionar en clave materialista la visión dialéctica de lo histórico. De forma paralela, se accede a una representación de la ideología como resultado de la acción *autónoma* de un ente denominado "conciencia contemplativa"; provisto de capacidad para deducir -con la fuerza de una lógica substantiva independizada de la historia-, una serie de conclusiones "naturales" a partir de ese substrato de "pseudorrealidad" creada por la esencia definida del capitalismo.

¿Qué tipo de realidad puede hallar amparo en el cobijo enigmático de las hipostizaciones que ha erigido el autor? Podemos encontrar un conato del concepto de *lebenswelt* en la expresión: "proceso vital de la sociedad", concepto que se presenta con carácter incondicionado y sustraído al proceso histórico, en la medida en que la acción del capitalismo sobre él consiste en su transformación en instrumento *subordinado* a un modelo de producción. Con esa referencia se designa entonces un substrato en el que se puede situar el asiento hipotético de la identidad humana; un espacio no afectado por las contradicciones ínsitas al proceso de desenvolvimiento histórico. Se trataría entonces del ámbito propio de la conciencia idéntica transcendental, -la conciencia contemplativa-, que parece seguir presente en la filosofía de los epígonos de la Ilustración, a pesar del talante crítico de algunos de ellos, que les acerca a las categorías (anti-idealistas) del marxismo.

3. En consecuencia con la salvaguarda de esta dimensión, (donde es concebible una función de identidad ahistórica para la realidad humana), la dialéctica propia del pensamiento marxista, como concepción de la desigualdad y contradicción consigo mismo del proceso que envuelve la realidad histórica, ha de ser convenientemente desactivada a través de una doble relativización. En primer lugar, se hace depender dicha dialéctica de la categorización hegeliano-marxista del trabajo enajenado, como realización-desrealización de la esencia humana; en consecuencia, podemos asistir a la posibilidad histórica de la supresión de toda dialéctica en el momento en que se suspenda la enajenación productiva, al ser sustituida por una apropiación consciente de las condiciones materiales de la existencia:

En cualquier caso, la dialéctica posee para el materialismo el valor de una dialéctica histórica en sentido estricto, pues es en su conjunto tan contingente como las relaciones de dominación en el trabajo, cuya contradicción interna y cuyo movimiento externo expresa. La dialéctica responde tanto del sistema estructurado por la forma enajenada del trabajo

²⁵HABERMAS, J. Teoría y praxis; o.c.; pág. 411.

como de la promesa de su contingencia en su propio comienzo en la historia y con la posibilidad de su propio fin en ella.²⁶

Con la supresión de la necesidad conceptual de la dialéctica, sin embargo, la historia puede aparecer desligada de la factualidad que en ella introduce el antagonismo presente en las relaciones sociales de producción que dan lugar a la existencia histórica de las *clases*. Una reflexión histórica que trata de presentarse al margen de esta dimensión puede reclamar la consideración de los seres humanos como individuos abstractos, genéricos; recuperando así la tradición ilustrada de la subjetividad autónoma (creadora y fundante de sentido), actuando soberanamente al margen de su procesualidad histórica. En esta línea se acaba manifestando el sentido ideológico más relevante a que responde la instrumentación de las categorías asimiladas: "proceso vital de la sociedad" y "mundo de la vida".

Aquí encuentra su lugar la idea de solidaridad. Precisamente porque la dialéctica histórica no es esencialmente dialéctica de la conciencia de clase, la posibilidad del hombre de disponer de sí mismo y de la reproducción de su contexto vital exige la solidaridad de cada uno de los individuos con los demás.²⁷

Ideología dominante

La dinámica social de sistemas en la circulación de conocimiento y racionalidad que Habermas toma como base de su argumentación en la Teoría de la acción comunicativa, es la pieza fundamental de un proyecto de reconstrucción de *Teoría Crítica* de la sociedad que pretende dar razón de una reformulación plena de la *dialéctica de la Ilustración*. Los motivos claves de esta propuesta se aclaran, por ejemplo, en el artículo *Modernidad vs. Postmodernidad*, confeccionado por Habermas en la época de publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, (1981):

El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día.

Los pensadores de la Ilustración del temperamento de Condorcet todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias no sólo

²⁶Ibidem. pág. 416.

²⁷Ibidem. pág. 417.

promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, y promoverían el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha acabado con este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha venido a significar autonomía de los segmentos tratados por el especialista, dejando al mismo tiempo que se alejen de la hermenéutica de la comunicación cotidiana. [...]

Una praxis cotidiana reificada sólo puede curarse creando una interacción ilimitada de los elementos cognitivos con los morales-prácticos y los estéticos-expresivos. [...] Estos fenómenos, sin embargo, no deberían llevarnos a denunciar que las intenciones de la tradición ilustrada superviviente estén enraizadas en una «razón terrorista». Aquellos que meten en un mismo saco el propio proyecto de la modernidad y el estado de conciencia y la acción espectacular del terrorista individual no son menos miopes que quienes pretendieran que el incomparablemente más persistente y extenso terror burocrático practicado en la oscuridad, ... es *la raison d'être* del Estado moderno.²⁸

A pesar de las prevenciones del autor, el carácter opresivo del tipo de Estado y del modo de producción que son inherentes al proceso social de la Ilustración discurre a un nivel más profundo y determinante de lo que puede indicar el sesgo de la "praxis cotidiana reificada" a que se aludía en el texto. En la propia configuración de los ideales ilustrados se muestra una conexión, de efectos históricos, entre los motivos incorporados a la convicción de una autonomía racional del individuo como *sujeto* independiente en la historia, con los del *instrumentalismo* expresado en la idea de una apropiación subjetiva de los fines culturales moralizados, que subyace a la teleología de la historia animada por la idea del *progreso*, (calcada del modelo del progreso técnico como valor *per se*). De ese modo, el motivo de la *autonomía* del sujeto alcanza una *transfiguración* moral justamente a través de una interpretación pragmatista que convierte la historia en campo de acción del sujeto en la realización de sus fines de naturaleza moral. Al tiempo, la teleología que idealiza el sentido progresivo del decurso histórico sólo resulta consistente desde la suposición previa de una identidad hispostasiada de lo humano en la noción del *sujeto histórico*. La mutua retroalimentación que, sobre la visión moralizada del progreso histórico, se efectúa entre los motivos del idealismo de la identidad y el instrumentalismo mecanicista asociado a la consecución de los *fines* iluministas, constituye el eje revelador del sentido ideológico de la Ilustración.

Sin embargo, la construcción de un sujeto autónomo legitimado a una acción instrumental independiente de apropiación de sus fines *naturales* de orden moral, (que le aguardan en el decurso asimismo natural de la historia), constituye objetivamente el núcleo del pensamiento autojustificante que anima las ideologías totalitarias y terroristas, (ya estén instaladas en el poder político, o provengan de grupos subversivos que aspiren a ostentar

²⁸PICÓ, J. (comp.) Modernidad y postmodernidad. Ed. Alianza. Madrid. 1992. Págs. 95-98.

dicho poder). El revulsivo de esta situación no la habremos de hallar, por tanto, tan sólo en una reconsideración del significado de la interacción, para revitalizar los ámbitos culturales de la sociedad contemporánea, (en tanto ésta continúe concebida desde la estructura de pensamiento que subyace al optimismo histórico/moral de la Ilustración). Desde la constelación de intereses históricos burgueses basados en la acumulación persistente de la propiedad privada y en la realización ilimitada de beneficio privado, dicho "optimismo" acaba manifestándose como el propio fundamento ideológico de la explotación y la opresión. En este sentido se hace necesario advertir que, con su planteamiento, Habermas relega la función crítica que incorpora el análisis ideológico crítico-materialista de las categorizaciones filosóficas; el tipo de análisis que se corresponde con el estudio de los caracteres histórico-culturales de las ideas, en relación a su posibilidad efectiva de consolidar y reproducir la posición *dominante* de la ideología, (y su papel fundamental en la perpetuación del modo de producción). Esta reflexión crítica supone una articulación de reflexión hermenéutica y desvelamiento de determinaciones materialistas e históricas. El sentido de esta investigación gira en torno a la función de las ideas que se refleja en las siguientes líneas:

De la misma forma que en la historia se pueden observar empíricamente las condiciones de existencia impuestas a la filosofía, de igual manera se pueden observar empíricamente los efectos de la filosofía sobre las ideologías y las prácticas sociales. Baste pensar en el racionalismo del siglo XVII y en la filosofía de las Luces, por utilizar dos ejemplos conocidos; los resultados del trabajo de elaboración filosófica se dan en la ideología y en las prácticas sociales. Estas dos etapas de la filosofía burguesa son otros dos momentos constitutivos de la ideología burguesa en ideología dominante. Esta constitución se ha hecho en la lucha, y la filosofía ha jugado en ella su papel de cimiento teórico para la unidad de esta ideología.²⁹

La comunidad universal de discurso

Sólo la Ilustración, ya en la época moderna, se establecía a sí misma como un saber del *desencantamiento* que, en su afán crítico, invalidaba las pretensiones absolutizadoras de la metafísica y abría de nuevo a la contemplación consciente el plano de la realidad infundamentada del devenir histórico y social: el ámbito de la existencia humana en cuanto determinada por el tiempo. El sentido principal del conocimiento adscrito a la Ilustración era encontrar una vía práctica para el logro de la autodeterminación y la autorrealización.

²⁹ALTHUSSER, L. *La transformación de la filosofía* en: ALTHUSSER, MACHEREY, BALIBAR *Filosofía y lucha de clases*. Madrid, 1980. Págs. 33 y 34.

Pero el despliegue de la corriente ilustradora respondía a su vez a una suerte de "lógica ideológica" particular centrada en el reforzamiento permanente de la *filosofía del Sujeto*, en base a interrelacionar diversos estilos de categorizaciones idealistas. La contradicción entre las dos vertientes de este movimiento -la crítica racionalizadora y el idealismo subjetivo-, se prolonga irremediabilmente en la historia dando lugar a la *dialéctica de la Ilustración*. Habermas cifra en la filosofía del joven Hegel³⁰ las claves más representativas de esta dicotomía, entre una totalidad ética que busca recomponerse intersubjetivamente, por un lado, y el pensamiento de la identidad de un todo real, bajo la figura de la autoconciencia como unidad de la individualidad y lo universal.

Adorno y Horkheimer plantean la valoración de la racionalidad occidental en el marco de un proceso dialéctico por el que las tendencias cosificadoras y opresivas de la misma se ven confrontadas con los principios que se derivan de la propia naturaleza de la racionalidad ilustrada, a través de la intelección de su desenvolvimiento histórico. La *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt había puesto su confianza en la fuerza práctica de la crítica ideológica de inspiración marxista, como elemento catalizador de las tensiones revolucionarias que anidaban en las contradicciones constitutivas del desarrollo de la sociedad burguesa. Incluso en el propio texto de la Dialéctica de la Ilustración hay un pasaje que aún rememora esta intención básica:

[La filosofía] no conoce normas o fines abstractos que fueran practicables en contraposición con los vigentes. Su libertad frente a la sugestión de lo existente radica precisamente en que acepta, aun sin poder demostrarlos, los ideales burgueses, sean éstos los que sus defensores, aunque desfiguradamente, aún proclaman, o los que pese a todas las manipulaciones aún resultan reconocibles como sentido objetivo de las instituciones, ya sean éstas técnicas o culturales.³¹

Con estos términos se sitúa el núcleo de la *crítica ideológica* en el contraste entre las patologías de la Modernidad (la unidimensionalidad técnica o instrumental del uso de la razón), con la orientación emancipadora que la Ilustración habría infundido al impulso de las transformaciones sociales. La referencia en el párrafo citado al "sentido objetivo de las instituciones" nos indica la prevalencia que en esta reflexión tiene la consideración sociológica, -el análisis de la realización colectiva-, de la formación cultural de la modernidad ilustrada. Desde esta perspectiva, aún es posible interpretar la evolución histórica de la cultura como una empresa en la que se hallan involucrados los intereses y las tendencias de la colectividad humana, oprimida y explotada, por la liberación y la autorrealización. Los rastros de dichas demandas aún perceptibles en las huellas que lo suprimido, reprimido o

³⁰HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1989. Cap. 2: *Hegel, concepto de modernidad*.

³¹Dialektik der Aufklärung; Amsterdam, 1947; pág. 292. Citado en: El discurso filosófico de la modernidad; pág. 147.

frustrado han ido dejando en el panorama histórico, como un negativo del desenvolvimiento de la racionalidad dominante. No es otra la intuición que sirve de base a la construcción (ya en clave desesperanzada), de una Dialéctica negativa como la de Adorno.

El desdoblamiento contradictorio de la razón a partir de sus condicionamientos históricos, (que se hace transparente en el ejercicio de la autorreflexión crítica), constituye, en definitiva, la dinámica propia de la *dialéctica de la Ilustración*, como un proceso históricamente inevitable e *irreversible*. La conciencia del mismo llevó a esos autores a la convicción amarga de que el sesgo totalitario es cosubstancial a la racionalidad occidental, en función de los requerimientos de la *lógica de la identidad* que se desarrolla inexorablemente en la estructura del discurso racional.³² Horkheimer y Adorno agotan probablemente sobre sí mismos los contenidos críticos de la *Dialéctica de la Ilustración*, al concebirlos a partir de un enfoque determinantemente literal de los principios ideológicos, (morales y políticos), de la Ilustración. No obstante, la radicalidad del contraste crítico que estos autores desarrollan entre la validez de dichos principios y los sentidos dominantes en la historia contemporánea contribuye a la fundamentación de ideas críticas virtualmente muy poderosas, como el concepto de *autorreflexión*, y la percepción sobre la tendencia estructural *instrumental* o *positivista* del conocimiento.

Sin embargo, en casi todas sus obras a partir de los años ochenta, Habermas opta por eludir las consecuencias del planteamiento determinante de la *dialéctica* de la Ilustración, tratando en cambio de habilitar fértilmente una interpretación autorecurrente de los principios culturales ilustrados. En la *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt, (desde Horkheimer al propio Habermas), se ha insistido en distinguir dos dimensiones cualitativamente diferentes de la práctica social: la acción instrumental, productiva, (que permite, por ejemplo, la explotación de la Naturaleza), y la interacción lingüístico-comunicativa, base de las relaciones sociales en cuanto tales. Ambas dimensiones se hallan, sin embargo, interconectadas, en una imagen de construcción histórico-estructural de la racionalidad. A nuestro modo de ver, la separación de la *racionalidad técnica* y la *racionalidad comunicativa* provee un esquema interpretativo que remarca la dependencia de los elementos culturales respecto a un sujeto genérico, (de rasgos más o menos transcendentales), cuya esencia puede ser progresivamente definida a través de la distinción de las condiciones *transcendentales* de posibilidad de los dos tipos de actividad humana. Con este planteamiento, se persigue propiciar un enlace de la *teoría crítica* con los principios de la representación *ilustrada* de la realidad -preeminencia del sujeto e idealización formal que provee a un tratamiento funcionalista de los objetos del discurso crítico, conservando además buena parte de su sesgo idealista. Las dos caras del pensamiento *ilustrado* se coimplican aquí entre sí: la relevancia prioritaria del *sujeto* en el tratamiento filosófico de la racionalidad (que eleva a aquél por

³²ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. Dialektik der Aufklärung. [*Dialéctica del Iluminismo*. B.A. 1971.]

encima de toda consideración histórica de los procesos sociales), se verifica en el pragmatismo del diseño temático que se propone para fundamentar dicha cuestión. La noción genérica de Sujeto queda planteada desde la vinculación con un esquema de producción técnica (acción instrumental o estratégica), que remarca la alteridad genérica sujeto/objeto. De manera análoga, al utilizar el *sentido* de la moralidad para establecer los términos de una definición teórica (cognoscitiva) de la esencia de la racionalidad, se incide en la suposición de la presencia de un sujeto genérico e idealizado como factótum de lo racional en sí, en su versión *interactiva* de posibilidad.

La Teoría de la acción comunicativa de Habermas apunta en sus capítulos introductorios la tarea del diseño filosófico-crítico de una *vida racional*.³³ Este motivo se halla en estrecha conexión con las intenciones de la Teoría Crítica clásica. En el pensamiento de Horkheimer, el objetivo de una *vida racional* comporta la recuperación de la idea de la *Vernunft*, al distinguirla cuidadosamente de la desubstancialización a que se ve sometida al solaparse con la *Verstand* (entendida como *razón instrumental*).³⁴ A diferencia del venerable planteamiento kantiano, Horkheimer no trata de conectar esa idea de Razón con la identidad ideal de un Sujeto abstracto y transcendental. Influido por el materialismo histórico y su comprensión de la historia como proceso determinado por la interacción de las clases sociales, Horkheimer postula como Sujeto de esa Razón substantiva una entidad colectiva y susceptible de configuración histórica, (de la que no obstante se pueda presumir su solapamiento con la noción de *Vernunft*). Hablará entonces de la "esencia de la realidad humana", como atributo (descompuesto factorialmente) de "todos los seres humanos". Pero esta singular configuración del pensamiento no puede conducir las posiciones de Horkheimer a la consolidación de una teoría revolucionaria práctica, salvo en la suposición ambigua de alguna transcendencia metafísica.

Ello no obsta para que Habermas trate, por su parte, de seguir esta tradición y dé un paso más para salvar el obstáculo que atenazó al planteamiento de Horkheimer. El sujeto colectivo de la *Vernunft* es concebido sociológicamente por Habermas desde la descripción de la acción social básica comunicativa, al tiempo que la propia *Vernunft* resulta caracterizada, algo más particularmente, como *racionalidad comunicativa*: una abstracción de la racionalidad social de signo objetivador aplicada por entero al proceso formal de la argumentación dialéctica. Habermas presenta esta alternativa bajo una formulación de A. Wellmer:

'Racionalidad discursiva' significa más bien: *a)* una concepción procedimental de la racionalidad, esto es, una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones, y *b)* un estándar formal de

³³Cf. Teoría de la acción comunicativa I; Madrid, 1992. Págs. 105-110.

³⁴Vd. Jacobo MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea; Barcelona, 1984. Págs. 167 y ss.

racionalidad que opera en un metanivel respecto a todos aquellos estándares substantivos de racionalidad que sean "parásitos" de un estándar mínimo de racionalidad [...] ³⁵

Aun cuando en vistas a un balance final, no es posible afirmar que Habermas haya conseguido traspasar el ámbito de "transcendencia" en que había concluido la teorización precedente de Horkheimer, la posición del primero se distingue precisamente por criticar la pretensión final de la Teoría Crítica en su versión clásica:

Pero otro error de la modernidad, complementario del anterior, es el *utopismo*, que piensa que de los conceptos de comprensión decentrada del mundo y de racionalidad procedimental podría obtenerse "simultáneamente el ideal de una forma de vida perfectamente racional". [...] Las formas de vida y las vidas individuales las juzgamos en el fondo según criterios de normalidad que no permiten una aproximación a valores límite ideales. Tal vez deberíamos hablar, en vez de eso, de un equilibrio entre momentos necesitados de complementación, de un juego equilibrado entre lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético expresivo. ³⁶

En cualquier caso, el planteamiento de tipo transcendental respecto a la posibilidad de la máxima racionalización social, domina plenamente la aportación de Habermas, a través de una noción exclusivamente formal y contrafáctica, de *acción comunicativa*: "Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un "mundo" y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada." ³⁷ La *transcendencia* teórica de este concepto de acción, (clave para Habermas en la recuperación de la versatilidad práctica del legado ilustrado), estriba en la presuposición de que, a través del mismo, los participantes en la interacción movilizan expresamente todo el potencial de racionalidad a que pueden tener acceso.

En el mismo sentido, Habermas propone que es posible esquivar las dependencias ideológicas del planteamiento metafísico de una filosofía del sujeto "histórico" (sin renunciar completamente a dicha noción), si nos concentramos exclusivamente en el plano de la estructura lógica de las formas del conocimiento. En el paradigma de universalismo moral que representa el *imperativo categórico* kantiano, carece de lugar la dimensión de la intersubjetividad, desplazada por las exigencias de un pensamiento de la *identidad* asociado a un concepto de razón *substantiva* (exigencias tales como la presencia necesaria de

³⁵WELLMER, IV manusc. 12 ss.; citado en HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I; pág. 107.

³⁶Teoría de la acción comunicativa I; págs. 108-109.

³⁷Teoría de la acción comunicativa I; pág. 143.

autoconciencia unida al hecho de la experiencia, bajo la figura de la "apercepción trascendental", o la suposición de una subjetividad absoluta que otorga consistencia al formalismo lógico de los principios éticos). En su lugar, Habermas se esfuerza en establecer una conexión que entiende como "constitutiva" entre los conceptos de *mundo de la vida* y de *acción comunicativa*, con el objeto preciso de alumbrar la fundamentación racional de una ética de contenidos capaz de enlazar las exigencias universalistas del *imperativo categórico* con un "*minimum* axiológico", que se renovarían históricamente en la sedimentación cultural del *mundo de la vida* cotidiana.³⁸ No por ello, sin embargo, la argumentación de Habermas se libera plenamente de la influencia del pensamiento de la identidad, (aun tratando de evitar una sujeción categorial directa con la filosofía del sujeto); pues su planteamiento remite a formas cifradas de una entidad subjetiva transhistórica, que él identifica con el *mundo de la vida* en cuanto devenir de la especie.

También el pensamiento de la identidad se reproduce en Habermas a través del motivo de la "integridad lógica" de la conceptualización. En este caso, ya no se refiere al tema expreso del universalismo moral, sino a un concepto análogo que el autor introduce para salir (al menos en apariencia), del círculo ya recorrido por Kant. Se trata de la inversión de la categoría kantiana "finalidad sin fines"³⁹, que pasa en la teoría de Habermas a convertirse en "fines sin finalidad". Esta categoría es la resultante de la fusión de elementos de la teoría de los *juegos de lenguaje* y del *pragmatismo-funcionalismo*.

El análisis de la historia desde un modelo aparentemente científico, en el que el materialismo se troca en objetivismo, conduce al diseño de una dirección evolutiva del proceso histórico hacia su optimización funcionalista sistémica, (sin que esta tendencia, en un contexto objetivista, exprese patentemente ningún fin metafísico substantivo). El contenido concreto de esta teleología evolutiva viene expresado en términos *morales* en la resolución de Peirce de dotar de una significación ética el compromiso por el consenso, (el "socialismo lógico"), que unificaría los pareceres de la ilimitada comunidad de científicos como alternativa pragmática de hallar una garantía de la objetividad del conocimiento esquivando el idealismo de la fundamentación trascendental. Esta línea es la que desarrolla asimismo, (ya en un contexto de teoría sociológica), George H. Mead (principal teórico de la rama estadounidense del Instituto de Investigación Social), a través de la noción de la *community of universal discourse*. En sus diferentes vertientes, que Habermas prolonga y desarrolla, estas derivaciones del *pragmatismo* que presuponen la relevancia de la *ética comunicativa* en la fundamentación del conocimiento y la racionalidad, reformulan la debatida cuestión del primado kantiano del uso práctico sobre el uso teórico de la razón.

Junto con estos principios, la noción de *juego de lenguaje* permite pensar en fines

³⁸J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica*. Madrid, 2000. Pág. 534.

³⁹K.U. pgs. 10 y 11.

transcendentales (una noción de "autofinalidad"), incorporados a la estructura universal del lenguaje, más allá de la fundamentación en términos de relatividad instrumental propia del planteamiento pragmático-funcional. Como estructura formalizada, la referencia al "uso del lenguaje" parece eludir la vinculación con el centramiento filosófico en la figura del Sujeto, abriendo vías no autorreferenciales a la dinámica histórica de la cultura ilustrada, (que en este sentido podría dejar de ser dialéctica). En efecto, Habermas cree posible hallar las claves de una noción substantiva de racionalidad concebida desde la lógica funcional comunicativa en: 1) la inmanencia cultural de la estructura-tipo del "uso de lenguaje"; y 2) en las construcciones significativas de un análisis pragmático-funcional del *hecho social* que se retroproyectan en la historia (interpretadas como designios finales desconectados, eso sí, de una idea metafísica de *finalidad*).

En cualquier caso, esta presentación de la acción social hace deliberadamente abstracción del hecho de que toda relación social concreta con el mundo se halla culturalmente configurada como producto de la "síntesis de múltiples determinaciones": necesidades, intereses y principios ideológicos, determinados históricamente en función del movimiento dialéctico de las relaciones sociales de producción. La noción de Habermas de acción comunicativa consiste precisamente en la capacidad (en cierto modo suprasocial) de producir entendimiento sobre la base de procesos cooperativos capaces de *absorber* y neutralizar las determinaciones mencionadas en una realidad de orden superior, (construida en la comunicación a través de los significados o acuerdos compartidos)⁴⁰. Esta cualidad *idealista* de la comunicación ya fue, por lo demás, rechazada por Adorno (profesor de Habermas) como una ficción antimaterialista que reduplicaba la idea transcendental del Sujeto.⁴¹

⁴⁰"Si no existe un Estado democrático universal, a pesar de los sueños de fundación de la filosofía alemana, es debido a que lo único que es universal en el capitalismo es el mercado. Por oposición a los imperios arcaicos que procedían a unas sobrecodificaciones transcendentales, el capitalismo funciona como una axiomática inmanente de flujos descodificados." [G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*; Barcelona, 1993. Pág. 107.]

⁴¹Cf. Martin JAY, *Adorno*. Madrid, 1988; págs. 69 y 70.

II. EL DESPLIEGUE MATERIALISTA DE LA INTERPRETACIÓN

Fundamento hermenéutico de la Teoría Crítica

Habermas cree poder presentar el estatus metodológico de la *Teoría de la acción comunicativa* como una vía de acceso al estudio de la racionalización social que no incurra ni en el idealismo trascendentalista absoluto de un Husserl ni en el *relativismo*. Bastaría para ello recurrir a la reflexión sobre una de las posibilidades apuntadas en el legado ilustrado aún no suficientemente desarrollada: el concepto de *razón* como *interacción* ("tomar en serio la pretensión de universalidad implícitamente contenida en las ideas de verdad y rectitud, como una indicación de lo que llamo base de validez del habla"¹). De este modo Habermas presenta una rehabilitación del pensamiento *transcendental* desde principios sociológicos y lingüísticos, en la medida en que su teoría toma como referencia las condiciones formales universales -racionales-, que posibilitan la acción social orientada al entendimiento. E inevitablemente, todo planteamiento de corte más o menos trascendental remite, como postulado inherente, a alguna *dimensión* de la filosofía del sujeto.

En orden a evitar las connotaciones ideológicas que han de desprenderse de esta dependencia, podemos aún plantearnos algunas cuestiones: ¿Sólo cabe concebir la fundamentación radicalmente histórica de la práctica social como generadora de *relativismo*? ¿Puede situarse la legaliformidad del planteamiento científico de la historia (en el materialismo histórico), a la base de la fundamentación teórica de condiciones de tipo histórico (no *transcendentales*) de los procesos de desarrollo social más genéricos de los que nos cabe tener conciencia? ¿Por qué no considerar tales objetos de conocimiento legaliforme histórico, como determinaciones cognitivamente válidas para fundamentar un punto de vista sobre los principios culturales de la acción social, que no tenga que pasar por las horcas caudinas del pensamiento trascendental?

Para poder desempeñar estas funciones, la articulación interna de la teoría del *materialismo histórico/dialéctico* debe desarrollarse en sentidos novedosos que desborden el horizonte de su mera utilización política partidista:

Marx insistió en la diferencia entre el materialismo histórico y el vulgarmente metafísico. De este modo llevó aquél al terreno filosófico [...] El materialismo ha dejado de ser desde entonces una posición a la que se puede optar contra otra para convertirse en la suma y quintaesencia de la crítica al Idealismo y a la realidad, por la que éste tomó partido, pero deformándola a la vez. [...] No hay otra forma de acceso filosófico a las categorías sociales que descifrar la carga de verdad que encierran las filosóficas.²

La autolegitimación metodológica del *materialismo histórico/dialéctico*, como teoría

¹Teoría de la acción comunicativa I; Madrid, 1992. Pág. 182.

²TH.W. ADORNO, Dialéctica negativa. Madrid, 1986. Págs. 198-199.

crítica, expresa en este pasaje de la *Dialéctica negativa* la necesidad de recurrir a su fundamentación como denuncia de la no-verdad (como capacidad de desciframiento de la "carga de verdad") de las categorías filosóficas. Para que esta función alcance un sentido determinantemente crítico es imprescindible que no reproduzca a su vez una posición dogmática o metafísica, a través de un proceder émulo del criterio cientifista de demarcación de contenidos válidos o "verdaderos". Desde esta posición, los principios de fundamentación de la teoría crítica deben instalarse necesariamente en el medio de la *interpretación*, de finalidad transformadora; esto es, en la mediación consciente de hermenéutica crítica y materialismo dialéctico, como ámbito de desarrollo consecuente del substrato ideológico que da naturaleza a este último.

En una perspectiva más amplia, la introducción sistemática de la reflexión hermenéutica en el ámbito de la consideración científica de la realidad social puede justificarse, (en sintonía con Weber y con postulados fundamentales de la Sociología), acudiendo al hecho de la imbricación fundamental de los *valores* culturales en la construcción social de la realidad. Según uno de estos postulados (Rickert), la cultura se forma por la relación de los hechos con un sistema de valores. Objetos culturales y órdenes institucionales encarnan valores. En palabras de Habermas, "el sociólogo puede aprovechar esta referencia de los objetos a los valores para vincular el análisis descriptivo de los órdenes de la vida social con una reconstrucción de las ideas o valores que esos órdenes encarnan."³

Mostrando la posibilidad de esta elaboración teórica (que acarrea una transformación coherente de las bases y el alcance gnoseológico del materialismo histórico), se articularía un pensamiento crítico con las formas sociales de la racionalidad, que proseguiría la dinámica de pensamiento revolucionario de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ello es necesario continuar conjugando (como un día el propio Habermas mostraba que era posible y necesario hacer), el interés crítico-revolucionario con los presupuestos metodológicos e ideológicos de la teoría. Así lo expresaba Adorno:

No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente [...] Aquí se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo.⁴

³Teoría de la acción comunicativa I; o.c. Pág. 250.

⁴TH.W. ADORNO, *La actualidad de la filosofía* en: Actualidad de la filosofía. Barcelona 1991. Págs. 89-90.

II.1. EL MATERIALISMO HISTÓRICO/DIALÉCTICO COMO *CIENCIA*

La filosofía sobre el conocimiento de Nietzsche presenta la cuestión de los fundamentos teórico-prácticos de la ciencia moderna como formando parte de una unidad (en gran medida indiferenciada) con la naturaleza *interpretativa* de la cultura. En su artículo: "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche", Habermas contribuye a aclarar cómo el nihilismo se apoya en las reglas de la crítica establecidas en primer lugar por la ciencia moderna y cómo la consumación del nihilismo se funda en la noción precientífica del conocimiento, en cuanto vinculado inalienablemente con la praxis y sus intereses constitutivos; deslegitimando de modo absoluto las ilusorias hipótesis objetivistas del concepto moderno de ciencia. En la perspectiva ilustrada por Nietzsche, el afán tecnológico por el control de las situaciones establecidas, que se halla a la base de la ciencia moderna, debe ser conjurado invocando la imagen de un desenvolvimiento histórico que sirva a las necesidades de la vida. Una imagen, por tanto, conformada a través de lazos precientíficos con lo ahistórico y lo sobrehistórico.

A este marco conceptual puede adherirse el principio materialista histórico/dialéctico por el que la relación de carácter orgánico entre ciencia y filosofía se estructura en torno al eje vertebrador de la ideología o cultura, en cuanto expresión globalizada de la naturaleza de las relaciones sociales instituidas. La función histórica que se corresponde con este ordenamiento se refiere a la producción ideológica de *sentido*, y sus condiciones de posibilidad quedan puestas de manifiesto a través de la ciencia histórica. Pero la legaliformización sistemática de dicho proceso ha de ser el objeto específico de cierta hermenéutica, capaz de adoptar una peculiar función crítica a partir de su entrelazamiento con el materialismo histórico/dialéctico. El sistema o proceso de la unidad orgánica que constituye a los diversos ámbitos del conocimiento social precisa ser *reconstruida*, en el medio del análisis científico, a través de un trabajo interpretativo inmanente. De este modo, la *legaliformidad* que el punto de vista del materialismo dialéctico puede introducir en el conocimiento histórico, reviste la determinación estructural de desarrollarse como forma contingente y limitada de interpretación, (como fuente concreta de sentido). Los límites de la misma estarían puestos por un *interés histórico* de connotaciones objetivamente ideológicas.

La ciencia como metáfora

A partir de las tesis contenidas en La estructura de las revoluciones científicas (Th.S. Kuhn) se demuestra que las tendencias legaliformizantes que constituyen el conocimiento científico siempre han venido unidas al curso social del pensamiento ideológico, (dando forma a los *paradigmas* mencionados en la citada obra). La evidencia de esta relación, respecto a las llamadas *ciencias del espíritu*, se ha tematizado en la cultura moderna desde los escritos tardíos de Nietzsche, en los que el autor postula una constelación de vida y conocimiento para escribir la historia. También se hace presente en el tipo de lógica *comprensiva* que Dilthey reclama como particular de las ciencias del espíritu¹, o en las investigaciones de Gadamer por las que el nexo lógico entre la comprensión hermenéutica y la precomprensión perspectivista de los intérpretes no puede ser disuelto por los rigurosos procedimientos de una investigación objetivizante². Este tipo de convicciones puede también ser extendido al terreno de las *ciencias de la naturaleza*, donde el tipo de experiencia que se considera relevante se halla asimismo determinado por precomprensiones ideológicas, (si atendemos con el rigor adecuado a los argumentos desarrollados en la obra, entre otros, de Kuhn). Más en concreto, se puede afirmar que el debate suscitado por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend sobre la historia de la Física moderna habría demostrado, entre otros extremos, que los datos que han de contrastar la teoría no son independientes del lenguaje teórico de que se trate en cada caso, y que las teorías no se suceden unas a otras o compiten entre ellas según los principios del *falsacionismo*, sino de la perspectiva de *paradigmas* que se hallan relacionados con diversos ámbitos y aspectos de la cultura social dominante. A este respecto Habermas argumenta apoyándose en un estudio de Mary Hesse "que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de las ciencias es interpretación circular, reinterpretación y corrección de datos en términos de teoría y de teoría en términos de datos". De aquí se puede concluir que la formación de teorías en las ciencias de la naturaleza depende no menos de interpretaciones analizables hermenéuticamente, que en el campo de las ciencias sociales. Tan sólo, (precisaría Habermas apoyándose en Giddens), cabría entonces hablar de una cierta "doble hermenéutica" en las ciencias sociales, pues en éstas, además de la dependencia de la descripción de los datos respecto a la teoría y la dependencia de los lenguajes teóricos respecto a los paradigmas, nos

¹"La riqueza de nuestra propia vivencia nos permite imaginar, por una especie de transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla, y hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu lo real representado en los pensamientos es vivencia y comprensión." [Gesammelte Schriften; pág. 263].

²Verdad y método; parte segunda.

encontramos con que la experiencia social cotidiana que es objeto de teorización se halla ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación.³

De este modo contamos con una plataforma argumentativa de discusión más generalizada contra la autocomprensión objetivista de las ciencias de las corrientes positivistas. Este planteamiento fue llevado por Nietzsche hasta su máxima radicalización al identificar como "ilusión perspectivista" el conocimiento de la naturaleza fenoménica; ilusión basada en nuestras tendencias o intereses más básicos, denominadas "afectos". De este modo se disuelve cualquier posibilidad de referencia con sentido a un mundo considerado *verdadero*. A partir de esta idea Nietzsche propone la consideración global del tema del conocimiento desde el modelo de una unidad profunda e indiferenciada entre la naturaleza ideológico-interpretativa de la cultura y los fundamentos del hecho científico: los juicios sintéticos kantianos, base de la posibilidad misma del conocimiento científico, son explicados como reglas de realidad puramente subjetiva inmediatamente reducibles a nuestra capacidad peculiar de simbolización, o de creación de sentido o fabulación, (con independencia de que tales reglas posean una validez empírica corroborada históricamente).

En líneas generales, cabe argüir al respecto que los resultados de orden técnico a que podían dar lugar las tendencias de conocimiento empírico legaliformizante, o bien han favorecido objetivamente intereses históricos de la clase dominante (de manera que su ideología ha amparado el desarrollo de estos tipos de conocimiento), o bien, al no favorecer tales intereses, ha sido instrumentada noliencia de carácter histórico respecto a este conocimiento. No obstante, la mediación entre la ideología dominante y la posibilidad de desarrollo del conocimiento científico presenta, en cualquier caso, una complejidad difícil de desestructurar.

La vinculación entre Ciencia y Filosofía como grandes cuerpos de teoría especializada que tematizan la producción social de conocimiento pone de relieve, al mismo tiempo, la dependencia común de ambas instancias con la corriente general de desarrollo de la ideología social, (la Filosofía es, ante todo, una especialización teórica sobre los principios decisivos que informan la visión ideológica de la realidad). Desde este punto de vista surge la pregunta: ¿qué actitudes ideológicas propiciarían, o, en caso contrario, obstaculizarían el desarrollo del conocimiento científico? El predominio de una estructura de racionalidad objetivadora configura el dominio del *idealismo* o subordinación de la visión del mundo a la categoría de "identidad". Pero esta relación adopta, suprahistóricamente, dos formas principales. La primera de ellas, a su vez, presenta dos aspectos complementarios:

En su acepción corriente, el término "sujeto" significa, en efecto: 1) una subjetividad libre, un centro de iniciativas, consciente y responsable de sus actos; 2) un ser sometido, sujeto a una autoridad superior y, por tanto, privado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. [...] Sólo hay

³HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I; Madrid, 1992. Págs. 156-157.

sujetos para y por su sujeción.⁴

En estas frases hallamos una expresión sintética de la prevalencia, en una configuración ideológica, de la figura de la identidad como *autoidentidad*; exclusiva, jerarquizante, diferenciadora. Bajo este aspecto se desarrolla la *versión* ontoteológica del pensamiento identificante, la versión que promueve la tendencia a la sumisión a la "autorictas", y que se muestra por tanto renuente a la constelación práctica de dominio y transformación de lo objetual característica del conocimiento científico.

La otra versión de esta corriente de pensamiento asume la preeminencia de la categoría de *identidad* como vínculo identificatorio entre lo real, a través de una asimilación conceptual de lo existente que tiende a deshacer la fuerza de sujeción a la "autorictas". La visión del mundo se halla recorrida por la homogeneización procesual de los objetos, liberando la autonomía del conocer y habilitando la noción de *sujeto* desde la confluencia con el otro sentido del pensamiento identificante. La constitución de este concepto implica concomitantemente la del *objeto* de conocimiento, posibilitando la función de interacción con el mismo que se convierte en relación de dominio y transformación, (configurando un ámbito propicio al desarrollo de la tecnología y la ciencia).

La mencionada colusión entre los dos sentidos fundamentales del pensamiento identificante suponen la formación, en la estructura ideológica que tiene por objeto lo social, de categorías como la de *Hombre* o *Humanidad* (transposición de la de *Sujeto*) que resultan particularmente incompatibles con una visión sistemáticamente materialista y dialéctica (científica) de la propia sociedad. Sin embargo, en su desenvolvimiento general, la tendencia homogeneizante sobre lo real del pensamiento identificatorio, (que adquiere carácter hegemónico en la época de la Modernidad), favorece el desarrollo de la producción social de conocimiento organizado y empírico, en referencia tanto a la Naturaleza como a la Historia. El conocimiento de la Naturaleza, además, se ha visto liberado de las trabas ideológicas peculiares que pesaban, desde la recurrencia del pensamiento humanista, sobre la categorización científica de la Historia.

El par: individualización humanista/objetualización, propio de la ideología moderna, presenta en este sentido caracteres ambivalentes. La tendencia objetualizadora, propia del fundamento de la racionalidad técnica, coadyuvaría en principio en toda época al desarrollo de la legaliformización científica, cuando este tipo de racionalidad ocupara un lugar hegemónico en la cultura establecida. Por su parte, el principio de individualización humanista se constituyó históricamente como factor propiciante de la legaliformización sobre la Naturaleza, en tanto respaldaba la figura ideológica de la actividad humana como dominadora del entorno natural, (a la vez que no comportaba un obstáculo irresoluble al

⁴L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 138.

desarrollo categorial del conocimiento científico sobre la Naturaleza, dada la separación objetiva existente entre el hecho natural en su generalidad, y el hecho social, humano o cultural considerado en conjunto).

Sin embargo, este mismo principio ha de suponer un obstáculo fuente de continuas resistencias para el desarrollo consecuente de la legaliformización científica sobre la sociedad, que implica la prioridad en la valoración de la acción de los grupos sociales, el desarrollo de los correspondientes intereses cognoscitivos y la interrelación de dichos factores en la figura de la historia como proceso regido por leyes independientes. Que esta legaliformización se haya podido esbozar dentro del periodo hegemónico de la cultura de la Ilustración se debe tanto al desarrollo técnico de saberes empíricos adecuados, junto con la tendencia objetualizante en la cultura y el poder de una actitud ideológica revolucionaria de fundamento racional. La fuerza de este posicionamiento se refleja en la construcción, dentro del paradigma individualista, de varias disciplinas sociológicas pseudocientíficas, que se hacen eco de la actitud objetualizante sobre el saber en la habilitación de una comprensión de la acción en clave de "estructuras objetivas sociales" (que, eso sí, compete de forma exclusiva a los *individuos*, como categoría básica del pensamiento). Este tipo de conceptualización disuelve definitivamente la posibilidad de entendimiento de la historia desde la categoría de "proceso sin sujeto", en la medida en que el referente último de toda la argumentación vuelve, irremediabilmente, a la *voluntad individual* como fuerza que impulsa un desarrollo al que las "estructuras" sólo pueden dar forma externa, pero no razón de su propio movimiento.

La figura ideológica de la cientificidad

A partir del punto de vista expuesto, resulta necesario concluir que los órdenes mismos de la *ciencia* y la *filosofía* cumplen, como tales, un papel ideológico en la cultura dominante como instancias legitimadoras del resto de los contenidos de la ideología, en función del idealismo anejo a su interpretación como realidades dotadas de substancialidad propia.

Cabría decir entonces que no existe, pues, propiamente *Ciencia* ni *Filosofía*; la afirmación de la entidad subsistente de ambas constituye expresión de un idealismo de carácter positivista que no toma suficientemente en consideración la historia. Las deformaciones ideológicas constatables en las producciones científicas y filosóficas durante todo el transcurso histórico, -y que pueden anular la validez positiva de la capacidad de conocimiento de las teorías correspondientes-, demuestran la no posibilidad de pensar en zonas cognoscitivas independientes. De este modo, la relación orgánica entre ideología,

filosofía y ciencia se ha de definir desde el modelo de dependencia o pertenencia a una unidad de orden superior que incluye en sí un eje vertebrador: el concepto de *ideología* o *cultura*, como forma de expresión propia de las producciones sociales, (distinguible de la facticidad del sistema productivo en sí mismo).

En lo que a la *ciencia* se refiere, este planteamiento apela a una consideración de su naturaleza irremisiblemente determinada por el desarrollo histórico de la sociedad; una visión que sólo puede tomar cuerpo teórico, paradójicamente, desde una perspectiva *científica* de la sociedad (como proceso global) y sus realizaciones culturales⁵. Estamos así ante una aportación específica del punto de vista marxista, que conoce en la contemporánea teoría crítica de la ciencia su correspondiente refrendo⁶. Limitándonos a la reflexión sobre la actividad científica en general, el hecho de que la orientación y contenido de la misma resulte determinada por el desarrollo global de la cultura sin que a su vez, pierda sentido la referencia a la *ciencia* como actividad de rasgos definidos, (con permanencia y continuidad a lo largo, al menos, de todo el período *moderno* de la historia), nos lleva a pensar en la misma bajo los términos de una *forma* general que adoptan determinadas actividades sociales cognoscitivas (con autonomía de su *contenido*). La *ciencia* no tiene realidad, por tanto, más allá de la actividad científica en sí misma, y como tal no es otra cosa sino *metodología*. La autocomprensión cientista (o positivista) de las ciencias consiste tan sólo en tomar también esa *forma* por el *contenido* mismo, sin reparar en la dependencia necesaria que cualquier desarrollo del conocimiento posee con respecto a la ideología, los intereses y la práctica histórica del colectivo en cuyo seno se lleva a cabo.

Toda la perspectiva epistemológica que poseemos hoy, (desde la conciencia de la relatividad de los grandes *paradigmas* científicos), y desde la conciencia de la vinculación de la actividad científica con el desarrollo ideológico de la sociedad, nos fuerza a limitar el propio concepto de ciencia al estatus de una forma teórica articulada en leyes que describen relaciones formalizables de regularidad máxima entre fenómenos, constatables empíricamente, de la realidad observable. Una formación teórica que enlaza leyes y

⁵Se trata de tener en cuenta que el desarrollo del conocimiento científico posee, en cuanto proceso y en cuanto a los resultados -o productos del mismo-, carácter histórico: depende o está determinado por las contradicciones propias de la lucha social por la producción que se desarrolla a través de la historia. En concreto, las condiciones procesuales del desarrollo científico están sujetas a las contradicciones sociales propias de un modo de producción (que se desarrolla a través de la *lucha de clases*) determinado.

⁶"El criterio para juzgar, valorar y, en cualquier caso, explicitar la pretendida revolución marxiana del concepto de ciencia y sus aportaciones metodológicas centrales sólo puede, en efecto, buscarse en la moderna teoría de la ciencia. ... No dar este paso lleva, entre otras cosas, a un inmanentismo repetitivo y autosatisfecho que hace imposible toda autoconsciencia crítica."
[JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea; Barcelona, 1984. Págs. 130-1].

fenómenos en un sistema máximamente consistente y completo⁷, (y que, por lo tanto, es también máximamente decidible), estableciendo un ámbito perfectamente definible de la realidad observable. Todos los requisitos lógicos de las formas científicas: completud, consistencia, decidibilidad, ..., se limitan a expresar las condiciones de referencia de la función de la *legaliformidad*, definible como dinámica de establecimiento de conceptos, relativos siempre a leyes generales de carácter formalizable del movimiento de la realidad, (sujeto por principio a contrastación empírica).

Es de hacer notar que si bien estos rasgos generales de la *forma científica* de la práctica social cognoscitiva no son capaces de sustentar un concepto enfático de *verdad*, suministran el sentido más afianzadamente objetivo del conocer (y por tanto, con capacidad de incidencia adecuada práctica), a que tiene acceso el conjunto de nuestra civilización: "A los diversos dominios de hechos [de las ciencias] no hay que concebirlos ontológicamente, sino sólo desde el punto de vista gnoseológico: los hechos no existen, sino que son constituidos ."⁸

Así, los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino. Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que todo está explicado.⁹

Sin embargo, es justamente la vinculación inevitable del conocimiento científico con el resto de las implicaciones (históricamente determinadas) de la cultura, la que da lugar al surgimiento de diversos tipos de "resistencias" a afirmar la condición de la forma científica del conocimiento de ofrecer la máxima norma posible de objetividad, rigor y capacidad

⁷Más que a la *completud* lógica (referida fundamentalmente a la *saturación* de los axiomas) cuyo concepto es primordialmente formal e instrumental, nos parece más iluminador referirnos a un sentido eminentemente gnoseológico del término, tal como aparece por ejemplo, en el pensamiento de Leibniz, según el cual un sistema de conocimiento es completo cuando se trata de un sistema claro y distinto del que se conocen clara y distintamente sus componentes. En la perspectiva de considerar los sistemas científicos como unidades orgánicas de teorías, -organicidad que viene propiciada por la correlación que necesariamente ha de existir, para que el sistema sea operativo, entre sus dimensiones *sintáctica*, *semántica* y *pragmática*-, la completud expresa el principio de integración que constituye como tal al sistema en sus transformaciones históricas. De igual modo, la noción de *consistencia*, más allá de su definición lógica (la compatibilidad entre los axiomas), expresa en este contexto *orgánico*, el principio de sistematización a través del cual se establece la dependencia recíproca entre el conjunto del organismo y sus partes constituyentes ("el todo depende de las partes del mismo modo que las partes dependen del todo").

⁸HABERMAS, Conocimiento e interés; Madrid, 1982. Pág. 149.

⁹WITTGENSTEIN, L: Tractatus; # 6.372. Trad. de E.T. Galván. Madrid, 1981.

consciente de intervención sobre su objeto. La tendencia civilizatoria a proveer de bases simbólicas la demanda de identificación social de los individuos, impulsa a la conciencia general a sustituir por expresiones idealizadas, -carentes de referente material-, las afirmaciones de entidad científica respecto a la sociedad o la propia Naturaleza. En la ideología social dominante se halla cifrada la noliencia de aceptar la capacidad de la ciencia de establecer legaliformidades. Esta actitud responde principalmente al rechazo a la facultad propia de la actividad científica de disolver nociones de identidad o tendencias identificatorias, al disponer, en su lugar sistemas de operatividad basados en la asimilación objetiva de lo real. Esta disposición fomaliza (o normaliza) nuestros conceptos sobre la realidad, desplazando la noción inmediata de una identidad subsistente, en función de la construcción de una estructura significativa en la que sólo a través de la conciencia de la *totalidad concreta* se pueden buscar sentidos concluyentes a la interpretación de lo real.¹⁰

La más significativa en nuestra época de las mencionadas resistencias, es, con mucho, la que se halla en los estudios relacionados con los fenómenos sociales y con la conducta individual; terrenos en los que, la influencia generalizada de la ideología dominante logra obstaculizar, (de forma mucho más intensa que en los estudios relacionados con la Naturaleza), la capacidad común de las fuerzas sociales de producir conocimiento con auténtica forma científica. En primer lugar, dicha influencia se expresa en la incapacidad de reconocer la especificidad social (el rango específico colectivo), de todos los fenómenos humanos, que los caracteriza primariamente como hechos históricos, sometidos a las leyes propias de desarrollo de la historia (cuya autonomía propia no es advertida). Los rasgos fundamentales de ésta han de confluír necesariamente en una consideración global de los fenómenos sociales capaz de hacerlos significativos desde su inclusión en un sistema explicativo, en el que el conjunto de la sociedad figura como una estructura interrelacionada en incesante proceso de desarrollo y transformación. Estas exigencias sólo se cumplen, en lo que al conocimiento social se refiere, en el campo del *materialismo histórico*, en la medida en que a través del concepto básico del *modo de producción* históricamente determinado, establece la posibilidad de un análisis completo del desarrollo de la sociedad en un sistema de tesis y leyes que cumplan los requisitos máximos de regularidad, consistencia y decidibilidad.

En contraste, nos encontramos con el carácter meramente ideológico de las llamadas "ciencias humanas" dentro del ámbito de la ideología dominante burguesa o de la Modernidad. En su obra Las palabras y las cosas (1966), Foucault hace uso de una perspectiva *estructuralista* para desvelar la "naturaleza velada" de las llamadas *ciencias*

¹⁰"En la medida en que el sentido de la causalidad aumenta, disminuye la extensión del reino de la moralidad: ... y cada vez que ha desaparecido del mundo un fragmento de angustia y de confusión, ha desaparecido también un fragmento de respeto a la autoridad de la costumbre: es la moralidad en conjunto quien ha "pagado"." [NIETZSCHE, Werke. Schlechta, 2ª ed.; 1960. I, 1021.]

humanas, como formas de discurso en las que se cifra la dimensión cognoscitiva del sojuzgamiento genéricamente difundido, propio de la Modernidad. Las ciencias humanas generan estructuralmente una continuada voluntad de autoconocimiento y autocosificación que se esfuerzan en mantener oculta, (por su orientación lógica no pueden hacer patente esta [dis]función). De ese modo se revelan propiamente como *pseudociencias*, cuyo afán de conocer se muestra impotente para traspasar la facticidad histórica de la coacción que las empuja al redoblamiento del sujeto que se refiere a sí mismo: una autorreferencialidad que desvirtúa la coherencia de la fundamentación última de sus certezas.

Para Foucault, el medio más efectivo con el que cuenta el poder disciplinario que domina a la Modernidad no es otro que la constelación que forman la Sociología, la Psicología, la Pedagogía, la Politología y la Antropología cultural, en un primer y más impetuoso frente de batalla de negatividad culturalizada, bajo la forma de terapias y técnicas sociales. Todas estas *pseudociencias* contribuyen a la expansión de un conjunto de tecnologías de la autorrepresión, centradas en la exigencia de que los individuos nos examinemos concienzudamente sometiéndonos a la verdad que lleguemos a delimitar sobre nuestra propia interioridad. En el siglo XVIII asistimos al proceso por el que tales prácticas penetran, en torno a la percepción de las excitaciones sexuales propias y extrañas, en todos los ámbitos de la educación, cristalizando en un verdadero arsenal de instrumentos de autoescudriñamiento. Se trata, en definitiva, de *tecnologías de la verdad*, que en la medida en que se van entretejiendo cada vez más densamente son las productoras de la noción de interioridad.

Por supuesto, la denuncia del carácter falsamente científico de las llamadas "ciencias humanas o del espíritu" estriba en el reconocimiento de que la forma científica del conocer supone primeramente la consolidación de una actitud *materialista* ante la realidad, cuyas notas básicas, (desde el origen de la filosofía marxista hasta nuestros días), se refieren particularmente a la regularidad nomológica, la precisión definitoria, y la intersubjetividad que se desprende de la fundamentación empírica, (constituyendo, por ende, la fuente misma de la posibilidad de los demás rasgos fundamentales del conocimiento científico). Y precisamente desde esta actitud materialista es de donde cabe obtener rigor científico, asimismo, en la comprensión del problema de la relación orgánica entre la ideología y la ciencia, en el conjunto cultural de naturaleza histórica.

La conceptualización tanto de la ciencia como de la racionalidad en sí, es abordable desde la intuición de que, como productos históricos concretos, ni una ni otra son entes abstractos con vida propia, sino configuraciones que también son en sí mismas componentes ideológicos. La autorreflexión centrada sobre los procesos ideológicos de la científicidad y la racionalidad conduce a presentarnos a éstos no únicamente como *formas* separadas de contenido, sino también a su vez como tendencias de carácter "universal" o suprahistórico, con capacidad activa de determinar sistemas concretos de contenidos culturales. De ese

modo, los fenómenos de la científicidad y la racionalidad aparecerían como conceptualizables bajo una categoría peculiar que incluyera rasgos de validez suprahistórica, capaces de determinar conformaciones culturales.

El objeto como pseudoconcepto

La descripción de Habermas de la estructura metodológica de las ciencias de la naturaleza no presenta ningún rasgo divergente respecto de la dinámica que se establece en la construcción científica de la historia, tal como nos la muestra el *materialismo histórico*:

A los fenómenos de una naturaleza objetivada dentro del marco de la acción instrumental tenemos que añadirle, hipotéticamente, algo pensado por nosotros:... para que las regularidades empíricas puedan ser explicadas por medio de leyes, tenemos que "atribuir" a la naturaleza modelos de conexiones posibles. Y esto es una tarea que sólo puede resolverse mediante construcciones.¹¹

Si todo conocimiento científico se funda en la exigencia de legaliformidad, (como aspecto inseparable de la realización de la actividad científica en unión con diversas expresiones ideológicas de especial relevancia social), deja de tener sentido la cuestión de la delimitación de las "*ciencias del espíritu*" respecto a las ciencias de la naturaleza, en una perspectiva histórica que asimila entre sí todo el conocimiento socialmente producido.

Es este el sentido que cabe hallar, por ejemplo, en la reflexión de Dilthey sobre la "naturaleza de la ciencia":

Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica. ... todo análisis llevado a cabo en los conceptos de una generación pasada nos muestra cómo en estos conceptos se contienen elementos que proceden de los prejuicios de la época. Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de esta palabra 'ciencia', tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico.¹²

De modo más bien tácito, el autor parece reconocer: 1) El carácter ideológicamente condicionado de toda actividad científica. 2) La coincidencia de intereses constitutivos de la actividad científica sobre la historia y sobre la naturaleza, en torno a la transformación de su objeto, (interés que se expresa en la "proposición de una meta" de modo consciente y crítico).

¹¹ Conocimiento e interés. Madrid, 1982. Pág. 151.

¹² DILTHEY, Gesammelte Schriften, VII, pág. 137.

La apropiación de tal interés objetivo resulta un elemento definatorio tanto de la racionalidad científica en general, como de la base ideológica de una *racionalidad revolucionaria* (respecto a las líneas generales históricas, pero atemporales, de la cultura occidental), que surgiría de la explicitación de los presupuestos teóricos del materialismo histórico.

En su determinación histórico-cultural, la legaliformidad que hace posible el tipo de conocimiento científico se revela como una peculiar expresión de la representación racional-objetivadora del mundo, cuyas características ideológicas parecen estar descritas en las siguientes afirmaciones del Tractatus de Wittgenstein:

La investigación lógica significa la investigación de *toda regularidad*¹³. Y fuera de la lógica todo es casual. (# 6.3).

... Imaginémonos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Digamos: Cualquier clase de figura que resulte puedo siempre aproximarla, tanto cuanto quiera, a su descripción si cubro la superficie con una malla reticular suficientemente fina, diciendo de cada cuadrícula que es blanca o negra. Habré reducido así la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, pues yo hubiese podido aplicar con igual éxito una malla con aberturas triangulares o exagonales. ... A las diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo. ... Proporciona los ladrillos para construir el edificio de la ciencia y dice: cualquier edificio que tú quisieras levantar lo debes construir siempre con estos y solo con estos ladrillos. ... (6.341)

... Que una figura como la arriba citada se pueda describir por una malla de una forma dada no dice *nada* sobre la figura misma. (Pues esto es válido para todas las figuras de esta clase.) Pero aquello que caracteriza a la figura es el hecho de que se la pueda describir *completamente* con una determinada malla de *determinada*¹⁴ finura. ... (6.342)

No debemos olvidar que la descripción del mundo por la mecánica es siempre completamente general. No se habla nunca de puntos materiales *determinados*, sino sólo de algunos puntos *cualesquiera*¹⁵. (6.3432)

Estas afirmaciones se presentan en el texto a propósito de la Mecánica como corriente básica de la ciencia de la Naturaleza, pero pueden ser trasplantadas, con toda propiedad, a la descripción del elemento genérico de la legaliformidad científica, como la disposición sistemática a la construcción y aplicación de "mallas reticulares".

La fundamentación filosófica del peculiar sentido *cultural* de la legaliformidad científica puede hallarse, también, en el pensamiento de Wittgenstein: "El mundo es todo lo que acaece." "El mundo es la totalidad de los hechos, y no de las cosas."¹⁶ Desde esta

¹³En cursiva en el texto.

¹⁴Ídem.

¹⁵Ídem.

¹⁶Tractatus; # 1 y 1.1. No obstante, Adorno advierte también de la deformación positivista de la actitud cognoscitiva que puede hallarse en la tesis wittgensteiniana de la claridad del pensamiento y de su expresión, en la medida en que cierra oclusivamente la posibilidad de producir formulaciones

posición, la noción de "objeto" -base del pensamiento identificante en general, como estructura conceptual de la corriente dominante de la cultura occidental-, es un pseudoconcepto, y decir que *algo es un objeto* equivale a no decir nada. (Los objetos sólo podrían mencionarse en conexión con alguna propiedad definida, y el término *objeto* ha de sustituirse en el lenguaje de la lógica por una variable: p.e., la función 'x es humano...').

Particularmente, la legaliformidad que la ciencia puede configurar en el análisis de lo social denota, ante todo, la principalidad de la interacción regular, como realidad esencial que constituye el ámbito de lo histórico. Por su parte, el concepto de esta interacción implica necesariamente una pluralidad colectiva y homogénea de participantes en su desarrollo, significando el papel central de las masas en el proceso histórico. Este argumento deshace la pretensión ideológica de resaltar un supuesto protagonismo individual en este ámbito.

Conocimiento y valoración

Los elementos de reflexión más profunda que cabe hallar en lo que se refiere a la *dependencia ideológica* de la actitud científica, (en particular en el terreno de los análisis científicos de la historia y la sociedad), son los que vienen proporcionados por la *crítica nihilista* del conocimiento en la filosofía de Nietzsche. Este discurso se orienta en primer lugar contra la negación del influjo ideológico sobre la orientación del conocimiento científico histórico, predicada por la comprensión cientista de la historia defendida por el positivismo. Como señala Habermas en *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*¹⁷, el *nihilismo* se basa en las reglas de la crítica que ha establecido en primer lugar la ciencia moderna, y la *consumación del nihilismo* se apoya en la noción precientífica del conocimiento vinculado inalienablemente con la praxis y los intereses provenientes de la práctica vital, (en contra de las ilusorias hipótesis del objetivismo). Particularmente, Nietzsche se hace abanderado de una crítica que, fundada en la exigencia de una cientifización de la historia que sea consciente de las vinculaciones del sentido de la teoría con los desarrollos vitales, se vuelve contra la esterilidad opaca del virtuosismo historicista. El objetivismo que se deduce del concepto moderno de *ciencia* -dominado por el afán tecnológico del control calculador de las situaciones dadas-, tiene que ser conjurado, en la perspectiva nitzscheana, invocando el concepto de una *historia* que sirva a las necesidades de

complejas (a través de *mediaciones* o acudiendo a determinadas *constelaciones*), en correspondencia con la complejidad misma del substrato histórico que determina la forma y el contenido del conocer.

¹⁷En: Sobre Nietzsche y otros ensayos; Madrid, 1982. Págs. 43 y ss.

la vida. Un concepto, por tanto, conformado según lazos precientíficos con lo "ahistórico" y lo "sobrehistórico".

Desde esa noción Nietzsche se vuelve primeramente contra la identificación entre historiografía y ciencia, y en su lugar deja entrever la necesidad de conexión con un interés ideológico transformador o revolucionario: "Sólo como arquitectos del futuro, como concedores del presente lo comprenderéis."¹⁸

Habermas, por su parte, interpreta estas consideraciones como un impulso fundamental para una metodología histórica puramente hermenéutica: "La conciencia histórica no sirve a la práctica vital, sino en tanto que se apropia y forma una tradición cultural con el horizonte del presente."¹⁹ Asimismo, la involucración del *interés* vital en las pautas de desarrollo de la actividad teórica proporcionaría el bosquejo fundamental para una crítica de *base científica* de las actitudes objetivistas. Este posicionamiento mantendría su validez inmune a su disolución en la síntesis final nitzscheana del nihilismo pragmático, con tal de prevenir la confusión entre la noción de *interés* -determinable objetivamente como condición constitutiva del conocimiento-, y la de *pulsión*, relativa tan sólo al marco empírico de desarrollo de la subjetividad particular. En cualquier caso, la reflexión de Nietzsche parece querer salvar con arrojo la cautelosa prevención de Habermas apuntando con intensidad al interés por construir la teoría al servicio de un objetivo de transformación histórica de la realidad social: "El saber ... cesa de obrar como un factor de transformación que empuja hacia afuera y permanece escondido en un caótico mundo interior."²⁰

A partir de estas ideas podemos pensar el desempeño histórico de las corrientes de racionalidad en relación ineludible con funciones valorativas de diverso sentido, a través de las cuales se incardinan en la práctica concreta. Tales funciones proporcionan mediaciones (interrelaciones dialécticas), con el conjunto de la ideología en que cada práctica social se inscribe. Podemos señalar una práctica de carácter eminentemente identificatorio, cuya función valorativa, en unidad con una determinada forma de racionalidad, confiere a ésta una especial posición hegemónica en el conjunto de la cultura. Cabe señalar asimismo una práctica de carácter técnico, que igualmente exigiría una labor de concreción de la racionalidad en base a funciones valorativas (aunque en este ámbito no se revelen tan claramente). En cualquier caso, la función valorativa establece el nexo de las formas lógico-sistemáticas de las corrientes racionales con la concreción del ámbito particular de la práctica social a las que sirven en cada caso. El modo en que se desarrolle esta mediación valorativa configura el carácter ideológico que distingue entre sí los diferentes paradigmas históricos de conocimiento. Así, el materialismo histórico lleva a cabo una interpretación dialéctica

¹⁸ *Consideraciones intempestivas*; segundo fragmento; núm. 6.

¹⁹ *Conocimiento e interés*; o.c. Pág. 289.

²⁰ NIETZSCHE, *Werke*; Schlechta, 2ª ed., 1960; I, 232.

("concretizadora totalizante") del conjunto de la historia y las necesidades de la especie y de las clases sociales, en una perspectiva colectiva que confiere a su legaliformidad una potencialidad creadora y totalizadora (esto es, *revolucionaria*). Esta virtualidad quedaría ausente del paradigma moderno de ciencia natural, en el que la mediación correspondiente sólo consiste, adialécticamente, en una apropiación mecánicamente reductora de las formas lógicas para su aplicación individualizada a problemas técnicos particulares, (para la que sólo es funcional el esquema matemático, o la mera simbolización, de la relevancia lógica inherente a la teoría). En este ámbito, la mediación se halla condicionada por el interés económico inmediato del sistema burgués capitalista, y en él podemos reconocer algún tipo de paralelismo con la descripción del *interés técnico* propio de la *racionalidad con respecto a fines*, encuadrado en el modelo de los "intereses rectores del conocimiento" que estaban en el centro de la primera etapa teórica de Habermas²¹. La separación radical antes mencionada entre la vivencia ideológica de la legaliformidad de la ciencia natural y la que se refiere a la legaliformidad del desarrollo social, estriba asimismo en dicha mediación. La *distancia* permanente o *estructural* que se halla establecida entre la sociedad y la Naturaleza coadyuva a conciliar la posibilidad de un *interés técnico* sobre la misma y el desarrollo de una actividad de conocimiento sistemático legaliforme que tenga por objeto diferentes sectores de los fenómenos naturales; cosa que no resulta posible desde la inmediatez de la relación entre cualquier tipo de conocimiento y el entorno social.

La síntesis de múltiples determinaciones

Althusser resume de esta forma la peculiar relación entre *filosofía* y *ciencia*, (dejando por supuesto el papel mediador de la ideología), desde la perspectiva del materialismo dialéctico:

Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a usar una imagen. Las ciencias que conocemos operan sobre algunos grandes "continentes". Antes de Marx habían sido abiertos al conocimiento científico dos de esos continentes: el continente de la Matemática y el de la Física. El primero fue abierto por los griegos (Tales) y el segundo por Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el de la Historia.

La apertura de este nuevo continente ha provocado una revolución en la filosofía. Es una ley: la filosofía siempre está ligada a las ciencias.

La filosofía nació (Platón) con la apertura del continente de la Matemática. Fue transformada (Descartes) por la apertura del continente de la Física. Actualmente es revolucionada por la apertura del continente de la

²¹Cf. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Ciencia y técnica como "ideología"). Madrid, 1984.

Historia hecha por Marx. Esta revolución se llama materialismo dialéctico.

Las transformaciones de la filosofía siempre son un eco de los grandes descubrimientos científicos.²²

La citada coherencia del conocimiento científico con el elemento filosófico del materialismo dialéctico sólo puede ser atribuida a nivel metodológico. En su determinación histórica, la *forma* científica del conocimiento (como tal) se halla asociada a ideología producto de un determinado modo de producción, en un modelo particular de *unidad orgánica*. La forma de la ciencia moderna presenta una irrefragable vinculación con la ideología capitalista, adquiriendo la virtualidad de configurarse como instrumento de dominio sobre el entorno que constituye su objeto, así como con elementos culturales de más largo alcance histórico, que responderían a necesidades sociales más genéricas. En palabras de Adorno: "También la ciencia, incluida la lógica formal, no sólo es una fuerza social productiva, sino también una relación de producción social."²³ El mismo autor trata de mostrar cómo el carácter abstracto del valor social de cambio se halla vinculado a priori al dominio ideológico de lo general sobre lo particular, y esta mediación histórica deshace la apariencia estrictamente logicista del discurso positivizado sobre el control social. El reflejo de las relaciones sociales cosificadoras, que se extienden desde la hegemonía absoluta tardocapitalista del valor de cambio, coadyuva el primado de los *métodos* en todos los ámbitos teóricos conformados en el carácter instrumental de la racionalidad dominante.

En las categorías del materialismo histórico, la historia queda objetivamente configurada como un fenómeno natural, un proceso realizado por las masas, que establece legaliformidades sobre todo el ámbito de lo social. Desde esta perspectiva tiene que deshacer, objetivamente, toda plausibilidad para una ideología de carácter clasista, basada en la diferenciación individual a través del prestigio en sus diferentes formas. O para la posibilidad de valoración ideológica del individuo desde la noción de autoidentidad. Esto significa que el desarrollo consistente del materialismo histórico implica ineludiblemente una posición interesada históricamente por la revolución frente a dichas estructuras, por la liberación de las masas populares, por su protagonismo social, por su autodeterminación a través de la unidad o identificación colectiva de todo el pueblo, de todo lo humano. Por tanto, enteramente un programa ideológico y político.

Es el planteamiento que desarrolla Jacobo Muñoz²⁴ en su penetrante estudio sobre el clásico de Zeleny: *La estructura lógica de "EL Capital" de Marx*, donde el primero expone la naturaleza del conocimiento científico articulada en la teoría de Marx bajo la forma de un

²²L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Págs. 14-15.

²³Introducción a La disputa del positivismo en la sociología alemana.

²⁴Lecturas de filosofía contemporánea; Barcelona, 1984.], pp. 84 y ss.

tipo *genético-estructural* de análisis, en el que "conceptuar" significa "expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o evolución"²⁵. De este modo todos los conceptos se hallan orientados por "el sentido de captación de la dependencia de las categorías y formas lógicas respecto de las formas de la sociedad humana, en evolución histórica".

La estructura tradicional, sustantiva-atributiva, del pensamiento científico, tal como la concibió la filosofía de la edad moderna -por ejemplo, en la metafísica de Descartes, en el pensamiento de Locke o en la filosofía alemana prekantiana- ha sido revolucionada por Marx al relativizarla sobre la base de la interpretación dialéctico-procesual de la realidad.²⁶

Como señala Jacobo Muñoz, es una forma de interpretar el pensamiento científico que rompe con la tradición galileo-cartesiana, es decir, con su interpretación mecanicista de la causalidad y del movimiento, por un lado, y con la estructura substancialista-atributiva de su pensamiento. En su crítica al modelo de la economía política burguesa Marx caracteriza este enfoque como *fijista y substancialista*, que absolutiza el esquema jerárquico de unas substancias y unos atributos, unos modos y unos accidentes, etc., haciéndolos independientes de toda relación con una totalidad histórica prececedera. "No es posible exponer científicamente la articulación procesual en la forma devenida sin tener en cuenta la génesis histórica, así como los procedimientos teóricos capaces de interpretar las conexiones estructural-procesuales en la forma devenida y al mismo tiempo el contexto histórico-genético anterior al devenir de la forma investigada"²⁷.

Zeleny concluye que la explicación de la "expresión ideal" por medio de la relación de consecuencia lógico-dialéctica y de las transiciones lógico-dialécticas es el presupuesto necesario para conceptuar la historia real; la "expresión ideal" no se puede obtener, en definitiva, sino partiendo de la investigación de la historia real".²⁸

En esta perspectiva nos situamos en el entramado de la disertación epistemológica genuinamente propia de la Teoría Crítica. Adorno planteaba en la Introducción a la Disputa del positivismo en la sociología alemana "si el inalienable logicismo del método confiere realmente a la lógica su pretendido primado absoluto". La pretensión científica de establecer la máxima regularidad de las leyes sobre la base de su coherencia con un sistema de esquemas lógicos necesarios, en el seno de una realidad particular y concreta absolutamente variable, desigual, contingente y meramente probable, sólo resultaría filosóficamente viable

²⁵J. ZELENY : La estructura lógica de *El Capital* de Marx; Barcelona, 1974; pág. 22.

²⁶Ibidem, pág. 41

²⁷Ibidem, pág. 65

²⁸Ibidem, pág. 83

desde el terreno de los diversos géneros de idealismo. Tal actitud, en sí misma considerada, resultará antagónica con el desarrollo global del hecho científico.

El concepto que permite pensar, en su sentido histórico, el enlace ideológico entre las figuras del *idealismo* y del *positivismo* es el de *teoría tradicional* que Horkheimer expuso en su texto: Teoría tradicional y teoría crítica (1937)²⁹. Dicho concepto anota ciertos caracteres genéricos que se cumplen en esta particular *constelación*: 1. La construcción de una explicación teórica a partir del acto de subsumir una aparentemente simple percepción o comprobación del hecho en la estructura conceptual de la disciplina en cuestión. 2. Considerar como *esencia* de la teoría el proceso trivial de operar calculísticamente con proposiciones condicionales para ajustarlas a la explicación satisfactoria de una situación dada.

Tanto en la estela del idealismo como en la del positivismo, la actitud cognoscitiva que se halla ligada a la *teoría tradicional* excluiría por principio la actividad crítica sobre el objeto dado, al que se considera en todo caso como *dato* ajeno a todo tipo de cuestionamiento. Esta inerte facticidad nos revela la inmanencia del interés puramente estimativo o justificatorio de la situación establecida, como rasgo determinante de todo proceso cognoscitivo bajo el patrón de la *teoría tradicional*. El afán calculístico también mencionado está a la base de la noción de *racionalidad instrumental* que Horkheimer habilita (recogiendo la orientación de Weber), como forma social y cultural hegemónica en el ámbito occidental, desde la progresiva implantación de la Modernidad.

Hegel denominó como "concepto del saber" ese estado de conciencia limitado y parcial que corresponde a la sujeción constreñidora a lo puramente factual. "Concepto del saber" es un término referido al estado de la conciencia que Hegel llama, peyorativamente, "natural", en el que ésta se presenta de modo estático y reificado; unilateral y abstracto. Es la forma de conocimiento que se halla motivada por la consideración reductivamente empirista de la experiencia, que Hegel rechaza desde la valoración de todo hecho objetivo como producto de diversas mediaciones dialécticas, (referidas a las múltiples condiciones particulares propias del conjunto organizado de la vida). La inclusión necesaria del *hecho* en un *proceso*, y la comprensión unitaria de ambos *momentos* como exigencia prioritaria de la visión *dialéctica* de la realidad, es una cuestión sobre la que Hegel se pronuncia con inequívoca energía:

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo; ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí.³⁰

²⁹*Traditionelle und kritische Theorie.*

³⁰Fenomenología del Espíritu. Trad. de W. Roces. Madrid, 1982, pág. 8.

De igual modo resulta tajantemente desvalorizado, desde la penetración dialéctica, el sentido del concepto *reductivamente empirista* de experiencia:

El entendimiento esquemático [...] sólo aporta, en efecto, la indicación del contenido, pero no el contenido mismo. Si se trata de una determinabilidad que es en sí concreta o real, se la degrada, sin embargo, a algo muerto, al convertirla en predicado de otro ser allí, en vez de presentarla como la vida inmanente de este ser allí o de conocer cómo tiene en ésta su autocreación intrínseca y peculiar. [...] En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verlo.³¹

Podemos a partir de aquí interpretar la célebre identificación que realiza Hegel en la *Fenomenología* entre *substancia* y *sujeto* como instancia encaminada a abolir un objetivismo antirreflexivo, que se autojustifica en la *teoría tradicional* desde la asunción de la reificación sistemática que se cierne sobre el mundo humano. Tras la apariencia de rigor y exactitud objetiva del positivismo, se encubre un falso mundo de hechos aislados, concebidos a partir de una percepción que permanece anclada en un opaco "delirio pluralista" artificialmente individualizante. A este respecto Adorno puntualiza la relación dialéctica entre la legaliformidad teórica y los hechos, señalando a la vez la falta de identidad entre ambos extremos, que no empece al hecho constitutivo de que la *legaliformidad* como tal *no existe más allá de los hechos*. Extendiendo este juicio al carácter general del conocimiento científico, cabe asentir también con el autor: "El enorme refinamiento matemático de la metodología científica al uso no acaba de disipar la sospecha de que la conversión de la ciencia en una técnica junto a las otras está minando su concepto mismo."³² Por contra, la consideración dialéctica del posicionamiento crítico de la teoría, desarrolla la convicción de que todas las formas de existencia están penetradas por una esencial negatividad, que determina su contenido y su movimiento. En este sentido, la dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo. Escribe H. Marcuse a este respecto:

A mitad del siglo XIX, y primordialmente en respuesta a las tendencias destructivas del racionalismo, el positivismo asumió la forma peculiar de una "filosofía positiva", omnicomprendiva, que habría de reemplazar a la metafísica tradicional. Los protagonistas de este positivismo se afanaron mucho en acentuar la actitud conservadora y afirmativa de su filosofía. Ésta conduce al pensamiento a satisfacerse con los hechos, a renunciar a cualquier transgresión más allá de ellos, y a doblegarse ante el estado de cosas dado. Para Hegel, los hechos en sí mismos no poseen autoridad.³³

³¹O.c. Pág. 36.

³²Introducción a La disputa del positivismo en la sociología alemana; Barcelona, México D.F., 1973. Pág. 28.

³³MARCUSE, H. Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Madrid, 1972. pág. 32.

Para el pensamiento dialéctico, los hechos que configuran el estado de cosas existente, contemplados a la luz de la razón, se convierten en negativos, limitados, transitorios; esto es, se convierten en formas perecederas dentro de un proceso comprensivo que va más allá de ellos. La dialéctica hegeliana fue considerada, desde las posiciones positivistas, como el prototipo de todas las negaciones destructivas de lo dado, pues en ella toda forma establecida ha de dar inmediatamente paso a su opuesto. Para el parecer de los críticos adeptos a la actitud positivista, este tipo de filosofía niega a lo dado la dignidad de lo real y contiene el "principio de la revolución" (Stahl). "En un mundo donde los hechos no representan en absoluto lo que la realidad puede y debe ser", como Hegel señaló, las pretensiones positivistas resultan ser una renuncia a las potencialidades reales revolucionarias de la humanidad, en favor de un mundo ajeno y falso. Un mundo donde los hechos y sus conexiones representan un orden inexorable que comprende tanto los fenómenos sociales como los naturales. Desde el punto de vista del materialismo histórico/dialéctico, el proceso de conocimiento, por contra, puede ser así descrito:

El conocimiento de los objetos concretos, reales, singulares, no es un dato inmediato ni una simple abstracción, ni la aplicación de conceptos generales a datos particulares (...) Tal conocimiento es el resultado de todo un proceso de producción, al que Marx denomina *la síntesis de múltiples determinaciones*, y esta síntesis es el *conocimiento concreto* de un objeto concreto³⁴.

La mediación de todo lo históricamente particular

Desde un punto de vista *dialéctico*, las caracterizaciones generales de *materialismo* e *idealismo* sólo adquieren factualidad cuando se refieren al *sentido* general del sistema filosófico, y no a la peculiaridad de una categoría aislada. El criterio se define a través de la concordancia o correspondencia con las propiedades específicas del conocimiento científico, referidas al dominio objetual de la realidad transformable en la práctica, al considerarla encuadrada bajo procesos sujetos a legaliformización teórica. El único punto de vista, por tanto, eminentemente *procientífico* en filosofía sería el representado por el *materialismo dialéctico*; (y el materialismo dialéctico significa *la muerte de la filosofía*). En conexión con su elaboración conceptual de la actitud legaliformizadora sobre lo real, se puede tematizar su objeto en estos términos:

El objeto del materialismo dialéctico ... desde el punto de vista marxista,

³⁴L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 73.

sólo puede ser una teoría de la historia del conocimiento, es decir, de las condiciones reales del proceso de la producción del conocimiento, (condiciones materiales y sociales por una parte, condiciones internas a la práctica científica por otra)³⁵.

Dentro del ámbito global de la teoría, el punto de vista *dialéctico* parece expresar la metodología o relación de la teoría con su objeto, en tanto la Dialéctica representa la ley de la transformación, del devenir de los procesos reales. Por su parte, el punto de vista *materialista* denota la teoría en sí, el sistema racional de los conceptos teóricos. En el desarrollo de las categorías incorporadas a este punto de vista, Adorno señala la posibilidad históricamente efectiva de legitimación de la dialéctica hegeliana. Sería para ello necesario retrotraer su contenido de experiencia sociohistórica (aquel contenido que, en la medida en que excede a la conciencia humana individual, "pudo resultar lo suficientemente sugestivo como para llegar a ser hipostasiado a la manera de un absoluto"), a la experiencia misma³⁶. En esta indicación se cifra la intención fundamental del materialismo histórico/dialéctico de posibilitar la mediación de todo lo históricamente particular por la legaliformidad social objetiva. Esta relación acaba resolviéndose en la forma de un adecuado conocimiento científico a través del cumplimiento de ciertas condiciones: "un conocimiento empírico profundo de la materia en el terreno cuyo análisis teórico se quiera realizar por medio de la forma materialista y dialéctica de derivación"; reconocer que "la exposición teórica de totalidades en desarrollo por la derivación materialista y dialéctica tiene que enlazar en determinados puntos con la realidad histórica factual entendida como *presupuestos* comprobados, no derivables dialécticamente, de los cuales *parte* la derivación materialista y dialéctica". Y que "el todo estudiado, en desarrollo haya alcanzado en la realidad un determinado grado de madurez" y que "las investigaciones anteriores hayan acumulado cierto material de conocimiento sobre él"³⁷. La categoría de *globalidad legaliformizada* puede sustituir a la de *totalidad* (de connotaciones idealistas), y denotar las formas categoriales, simultáneamente, de *estructura/proceso*. M. HARNECKER menciona en Los conceptos elementales del materialismo histórico: "según texto inédito de Althusser '*toda estructura en Marx debe ser entendida como proceso*' ..., por no haber señalado suficientemente este aspecto fundamental del concepto marxista de estructura, se ha afirmado que la corriente althusseriana es una interpretación estructuralista de Marx."³⁸

³⁵L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 29.

³⁶Cfr. La disputa del positivismo en la sociología alemana; Barcelona, México D.F., 1973. Intro. págs. 19-20.

³⁷Ibidem, págs. 93-95

³⁸Madrid, 1985. Pág. 93.

Otra connotación clave alude a la determinación concreta que se expresa a través de una forma de interpretación, -una fuente concreta de sentido-, y que revela el carácter relativo o contingente que se desprende del término *legaliformidad*. Althusser originariamente se refería a dicha noción a través del concepto de "problemática":

Pensar, por el contrario, la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado (que se da inmediatamente como un todo, y que es "vivido" implícita o explícitamente como un todo, o una intención de "totalización") bajo el concepto de *problemática*, es permitir la puesta en evidencia de la estructura sistemática típica, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un contenido determinado a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive.³⁹

Esta concepción de la realidad "conduce a la concepción de la contradictoriedad como rasgo más esencial de esta nueva relacionalidad procesual"⁴⁰. Como señala Jacobo Muñoz, es necesario pensar que se trata de algo bien distinto a las contradicciones lógico-formales. Los principios básicos de esta dialéctica establecen como factor anejo a la propia contradicción universal que enlaza los elementos de la realidad entre sí, la unidad de los contrarios como expresión de su mutua dependencia y de su recíproca capacidad de transformación. La regularidad máxima que prescriben las leyes científicas para los fenómenos, sobre la base de la validez universal de los axiomas lógicos, sólo resultaría (filosóficamente) expresable en un contexto materialista acudiendo a la consideración de la unidad de contrarios universal como expresión (también necesaria) de la universalidad de la contradicción, ("el principio de la unidad del mundo" ... y "el principio del autodesarrollo, esto es, la opinión de que el *estado absoluto* de las cosas y de los fenómenos consiste en hallarse en movimiento, hallarse en un *proceso de transformación*")⁴¹.

Por contra, en la perspectiva del *idealismo* se hace someter al pensamiento y al conocimiento a la noción ideológica de *identidad*. Se configuran genéricamente un sujeto y un objeto de conocimiento, otorgándose primacía al sujeto del mismo. Desde la perspectiva del materialismo, en cambio, se parte de la consideración fundamental de la objetualidad o factualidad del conocimiento como práctica social, (dotada de su propia lógica de desarrollo), referida a un campo independiente de la voluntad de los sujetos concretos: la concepción del conocimiento como proceso material, sin *sujeto* ni *finés*⁴². Desde este punto de vista carece

³⁹L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*. México; 1976. Pág. 53.

⁴⁰Ibidem, pags. 95 y ss.

⁴¹V.I.Lenin, *Philosophische Hefte*, en *Werke*, 38, Berlín, 1964, pág. 124.

⁴²La noción se hace especialmente patente en el criticismo radical de Nietzsche, para el que el conocimiento es una "... conducta estética ...: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente

de sentido la noción de *sujeto del conocimiento*, frente a la realidad de su desarrollo como un proceso de interacción social, un producto de la actividad social; tan sólo puede tener sentido la noción de *objeto* del conocimiento, como realidad independiente de nuestra voluntad.

¿Qué carácter ontológico cabría asignar a la categoría de *objeto*, desde la perspectiva del materialismo dialéctico? En líneas generales, parece sin sentido plantearse la existencia de una realidad que difiera esencialmente del *fenómeno*. Sólo el nivel de realidad que alcanza sentido en el curso de la práctica, (esto es, en la intersubjetividad como expectativa recíproca de sentido productivo), puede acceder de modo plenamente significativo al conocimiento científico. La afirmación fundamental del *materialismo dialéctico* (como expresión del sentido esencial de la teoría del *materialismo histórico*), se refiere a la correspondencia entre la realidad con la que establecemos relación en la práctica y el desarrollo del conocimiento objetivo (de base científica). Su sentido crítico, en relación al conjunto de las diversas formas del idealismo en la cultura occidental, podría encontrar expresión por medio de estas palabras de Nietzsche: "¿Qué es entonces 'Apariencia' para mí! Seguramente no lo contrario de ningún Ser real. ¿Qué puedo yo decir de ser alguno excepto los meros predicados de su apariencia! ¿Seguramente no una máscara muerta que se pueda poner sobre la cara de algún desconocido, y también, presumiblemente, volver a quitársela! Apariencia es para mí lo que actúa y mueve ..." [La Gaya Ciencia]. Desde estos principios es posible perfilar el concepto básico de ciencia como un modelo de conocimiento mediante sistemas orgánicos de teorías o legaliformidades (en la medida en que remiten a regularidades empíricamente observables), en el que no cabe establecer con rigor una diferenciación respecto al ámbito de la sociedad o de la naturaleza, desde el momento en que, tanto en un caso como en otro, se trata de concreciones que entrelazan de la misma manera el proceso real, (objetivo), con el proceso lógico de su conocimiento.

En su Introducción a la lógica y al análisis formal⁴³, M. Sacristán afirma que el hecho de que por debajo de la verdad material teórica haya siempre verdad formal, "permite concebir la lógica formal, el sistema de los teoremas formales, como una determinación de las leyes más generales del comportamiento de los objetos estudiados por las ciencias o teorías. ... las verdades formales darían las condiciones mínimas puestas a los objetos de conocimiento en tanto que objetos del conocimiento"⁴⁴. De este modo se caracteriza a la lógica como formulación general abstracta del proceso conjunto, (que hemos calificado de *dialéctico*), que enlaza todos los fenómenos de la realidad entre sí. Sin embargo, esta caracterización no parece reparar en la condición esencial de la *unidad* que a partir de la

extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora ..."

⁴³Barcelona, 1964. Págs. 25 y ss.

⁴⁴Citado por JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea; Barcelona, 1984, pág.55.

propia consideración conjunta de los procesos objetivos hemos de suponer que se hace extensiva a la totalidad de los mismos.

De igual modo, el carácter sintético totalizador del punto de vista dialéctico puede consumarse en el conocimiento científico a través de la presencia de los rasgos formales básicos de la consistencia, la completud y la tendencia a la regularidad máxima.⁴⁵ La diferencia (históricamente determinable) entre el materialismo dialéctico y el materialismo mecanicista (o *idealista*), puede cifrarse en los siguientes términos: el primero está relacionado con el establecimiento de conjuntos de legaliformidades concretas y empíricamente accesibles, (definibles como consecuencia de modo unívocamente intersubjetivo), que en su dialéctica mutua establecen la completud formal de un sistema. Por su parte, el segundo toma como puntos de partida principios absolutos, metafísicos, abstractos o *no concretos*, no definibles ni precisables de modo unívoco, de los que se hace depender todo el conjunto del conocimiento sin llegar a constituir en él una estructura *completa* puesto que nunca abandonan su condición de *absolutos*. Aun denotando realidades de carácter *material* (de directo acceso empírico), este planteamiento ideológico resulta ajeno a la posibilidad misma de *configuración científica* del conocimiento. En vista de todo ello, sólo la actitud filosófica dialéctica establecería un marco teórico coherente y consistente con las exigencias ideológicas que imponen las formas de conocimiento científicas, (a partir del requerimiento esencial de la actitud *materialista*). Como afirma Jacobo Muñoz⁴⁶, son tesis en este sentido representativas del materialismo marxista la de la "prioridad de la materia sobre la conciencia" y la "unidad del mundo y de la ciencia". El énfasis que Marx expresa en la tesis de la necesidad de investigar la naturaleza y la sociedad *con un mismo método científico* pondrá la base del surgimiento en nuestra civilización del enfoque propiamente *científico* del estudio de la sociedad en el *materialismo histórico*, (desde la consideración fundamental de la realidad social como proceso determinado por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción):

Porque Marx ... es el primer científico europeo que de manera sistemática propone lo único que puede elevar la historia al rango de ciencia. A saber: la extensión al proceso histórico del ideal de explicación teórica, esto es, de explicación por recurso a teorías cuyo nervio son, como es bien sabido, unas determinadas legalidades⁴⁷.

⁴⁵"... Marx elabora un modelo peculiar de análisis totalizador: un recurso a legalidades científicas diferentes -cuyo *status*, en definitiva histórico y 'condicional', esto es, interno a la teoría en la que se formulan, nunca es perdido de vista- y cuya captación unitaria garantiza 'el conocimiento concreto de la situación concreta', exactamente ese conocimiento que hacen imposible los análisis puramente 'económicos', o puramente 'políticos', o puramente 'sociológicos'." [JACOBO MUÑOZ: *Ibidem*]

⁴⁶ [*Ibidem*]

⁴⁷JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea; Ariel, Barcelona, 1984, págs. 131.

La construcción dialéctica del sentido

La *necesidad* de rango teórico que resulta transparente a partir de la aplicación sistemática de las categorías definitorias del materialismo histórico/dialéctico resulta políticamente cosubstancial, en sus planteamientos, al *interés histórico* de la *revolución* (proletaria), respondiendo, por tanto, a determinados *principios ideológicos* de clase. En correlación a los mismos, cabe presentar aquí, de modo muy esquemático, una formulación del sustrato categorial que confiere fundamento al materialismo histórico/dialéctico:

a) El cuerpo doctrinal del marxismo se articula en torno a tres sistemas - ideológico, filosófico y científico- que mantienen entre sí una *relación orgánica*. Su carácter principal reside en que, en lugar de situarse "por encima" de la sociedad y del decurso histórico, se encardinan en éste tomando posición por la clase objetivamente más oprimida y explotada, y más potencialmente revolucionaria: el proletariado. El marxismo se define como una teoría consecuente e incondicionalmente revolucionaria.

b) La consideración de la propia realidad histórica independiente de nuestra voluntad, -la *materia*-, como determinante de nuestra razón y nuestras ideas. La consideración de que la materia histórica es el resultado de la práctica social; de que esta práctica es en sí, materia. El materialismo dialéctico marxista es la expresión filosófica del principio de que '*la práctica determina la conciencia*'. El ser humano es un producto social e histórico, y sus ideas son también un producto histórico y social.

c) La *práctica* es un proceso de transformación sometido siempre a sus propias condiciones de existencia. Si la *práctica* tiene *agentes*, no tiene, sin embargo, un sujeto como origen transcendental u ontológico. Es un proceso sin sujeto ni fin. Si aceptamos el término de Verdad en su sentido filosófico, y si lo confrontamos a la práctica, hay que afirmar que no hay *Verdad* de la práctica⁴⁸.

d) La esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada uno de los individuos; es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales⁴⁹: cada individuo está históricamente determinado por el conjunto de las relaciones sociales⁵⁰.

⁴⁸ALTHUSSER, L. *La transformación de la filosofía* en: ALTHUSSER, MACHEREY, BALIBAR. *Filosofía y lucha de clases*. Madrid. 1980. Pág. 16-7.

⁴⁹K. Marx y F. Engels: *VI Tesis sobre Feuerbach*.

⁵⁰Considerados como *agentes*, los individuos humanos no son sujetos "libres" y "constituyentes", en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y reproducción,

e) La filosofía es *lucha de clases en la teoría*, y responde a una exigencia fundamentalmente política: contribuir a la unificación de las prácticas sociales y, especialmente, de las ideologías en una *ideología dominante*, garantizándola como Verdad, proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducir las contradicciones existentes⁵¹.

f) La *dialéctica* se constituye como una ley constante, objetiva e independiente, propia del desarrollo de la *materia*. Cuatro principios fundamentales de la dialéctica hegeliana son adoptados por el punto de vista marxista, en función de su potencialidad transformadora o revolucionaria: 1. La realidad no puede entenderse como un conjunto de objetos acabados sino como un *proceso*. 2. Lo *universal* o *abstracto* sólo existe desarrollándose y determinándose en lo *concreto* y *particular*. 3. La *contradicción* y la *negatividad* son el motor de este proceso. 4. La *historia* es la dimensión primordial que constituye a la realidad.

g) En su desarrollo, el marxismo pondrá de manifiesto la especial importancia de tesis filosóficas como: 1. La *universalidad* de la contradicción (todo contiene contradicciones, la contradicción está a la base de todos los procesos y los recorre desde el comienzo hasta el fin; las contradicciones nunca cesan, se transforman dando paso constantemente a nuevos tipos de contradicción, a partir precisamente de la negatividad, del antagonismo). 2. La *particularidad* de la misma (lo universal: teórico, ideológico o práctico, está unido a lo particular, como presente y existente exclusivamente en ello). 3. En cada sistema de contradicciones que subyace a cada proceso, una de ellas tiene el carácter de *principal*, cuya existencia y desarrollo determina la existencia y desarrollo de las demás contradicciones. 4. En cada contradicción, de los dos aspectos contradictorios hay uno que es el *principal*, que desempeña el papel dirigente, principal y decisivo. 5. Las circunstancias o factores externos inciden en cada proceso sólo a través de su influencia sobre su *contradicción interna*. 6. La ley de la *unidad de los contrarios y de su lucha* (dependencia recíproca de los elementos que mantienen contradicción y su mutua transformación el uno en el otro bajo ciertas condiciones⁵²). 7. Y la ley de desarrollo desigual de cada contradicción, respecto a las demás y respecto a sí misma; (en cada etapa del proceso hay variación sobre cuál es la *contradicción principal* y/o cuál es el *aspecto principal* de cada contradicción).

h) La teoría científica del materialismo histórico: Marx analiza científicamente la

lucha de clase, etc.). [L. ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980. Pág. 54].

⁵¹Cf. o.c. pág. 32.

⁵²"La unidad de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios, mutuamente excluyentes, es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento." [Lenin. En torno a la cuestión de la dialéctica.]

naturaleza del capitalismo para entender las claves materiales de la explotación y la opresión y poder orientar la acción encaminada a su transformación revolucionaria. El resultado de este análisis es el descubrimiento de una serie de conceptos que permiten explicar el proceso de desarrollo y cambio histórico en las sociedades. La historia de las sociedades es una historia de luchas de clases; la lucha de clases es el 'motor de la historia'.

i) La historia se explica fundamentalmente a través de la sucesión de los diferentes modos de producción, como *proceso sin sujeto ni fines*. Así lo ha descrito J. Habermas (1975):

En las sociedades primitivas, el trabajo y la distribución se encuentran organizados a través de un sistema de parentesco; no existe acceso privado a la naturaleza ni a los medios de producción (modo de producción primitivo comunal). Administrado por los sacerdotes, los militares y la burocracia, existe en las tempranas civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, antigua China, antigua India y antigua América- propiedad de la tierra que pertenece al Estado, el cual se superpone a los residuos de la propiedad comunitaria aldeana (el llamado modo de producción asiático). En Grecia, Roma y otras sociedades mediterráneas, el propietario de la tierra privado combina el status de poseedor de esclavos, en el contexto de su economía doméstica, con el status de ciudadano en la comunidad política de la ciudad o el estado (modo de producción antiguo). En la Europa medieval, el feudalismo se basa en extensas fincas de tierra privadas distribuidas entre muchos poseedores individuales. Los poseedores de la tierra forman parte de diversas relaciones políticas y económicas de dependencia (incluso servidumbre) con el señor feudal (modo de producción feudal). Finalmente, en el capitalismo la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía, de manera que la dependencia de los productores directos respecto de aquéllos que poseen los medios de producción llega a estar institucionalmente legalizada a través del contrato de trabajo, y económicamente a través del mercado de trabajo⁵³.

j) "En la producción social de su vida, los hombres traban determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una sobreestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general"⁵⁴. El factor clave que determina la transformación de un tipo de sociedad en otro es la contradicción entre las clases dominantes y dominadas, el proceso de la lucha de clases⁵⁵.

⁵³"Hacia una reconstrucción del materialismo histórico" en : Sobre Nietzsche y otros ensayos; Madrid, 1982. Págs. 94 y 95.

⁵⁴Fragmento de: MARX,K. Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política. Citado en: KORSCH,K. Karl Marx. Trad. de M. Sacristán. Barcelona. 1975. Págs. 173-4.

⁵⁵"Es necesario entonces considerar la *materialidad* de la lucha de clases,

k) Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada.⁵⁶ Para el marxismo la superestructura -conjunto de representaciones o ideas que configuran la conciencia, así como las estructuras jurídica y política- es capaz, por su parte, de sobredeterminar a la infraestructura, estableciéndose entre ambas una relación dialéctica. Los niveles referidos constituyen un complejo o todo social concreto históricamente determinado o *formación social*.

"La sociedad no está *compuesta de individuos*", dice Marx. En efecto, la sociedad no es una "composición", una "suma" de individuos; lo que la constituye es el sistema de sus relaciones sociales donde viven, trabajan y luchan sus individuos⁵⁷.

En *Historia y conciencia de clase*, G. Lukács introduce una noción de "intención transformadora", como el rasgo fundamental que convertiría al marxismo en una teoría articulada de carácter ideológicamente *revolucionario*, superando los límites de un mero conocimiento científico. Pero la dependencia que de este modo se establece con respecto a una implícita "filosofía del sujeto" rompe en cualquier caso la actitud materialista de la teoría; condición básica para que ésta posea capacidad de incidencia consciente en la práctica, (capacidad revolucionaria). El *materialismo* tendría que distinguirse del *idealismo* no por los enunciados de las tesis mantenidas, sino por el diferente sentido que ambos proporcionan. La ideología, para Nietzsche, es sólo una función de crear sentido, (como concepción del mundo); y la *filosofía* se encargaría (así el *materialismo dialéctico*), de tematizar este proceso de creación. La propia creación de sentido ideológica, en su carácter histórico, es una realidad de la que somos conscientes a través del materialismo histórico. Pero la legaliformización sistemática del conocimiento de dicho proceso puede y ha de ser el objeto propio y específico de cierta *hermenéutica*, que de ese modo logra una peculiar función a partir de su entrelazamiento con el materialismo histórico.

El único concepto que, desde un punto de vista materialista, tiene la virtualidad de

su existencia material. Esta materialidad es, en última instancia, la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas bajo las relaciones de producción de un modo de producción dado, en una formación social histórica concreta. Esta materialidad es a la vez la 'base' de la lucha de clases y al mismo tiempo su existencia material, puesto que es en la producción donde tiene lugar la explotación; es en las condiciones materiales de explotación donde está fundado el antagonismo de clases, la lucha de clases". [L. ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980. Pág. 26.]

⁵⁶ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx. O.c. pág. 191.

⁵⁷L. ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980. Pág. 28.

mostrar la conexión, históricamente determinada, entre los diferentes ámbitos del conocimiento social, es la de *interés histórico necesario*. *Interés* como tendencia objetiva, proveniente tanto de la naturaleza como de la práctica social de los colectivos, que determina a un tiempo las actitudes ideológicas y la posibilidad general misma de todo conocimiento y la forma de éste. En virtud de ello, podemos afirmar que, a su vez, este concepto depende de otros dos: el de *necesidades* (históricas y/o naturales) y el de *principios ideológicos* (directamente derivados de aquéllas). Pese a su conformación materialista, de éstas nociones sólo podríamos adquirir conciencia a través de un proceso de *reconstrucción* interpretativa. Althusser expone las condiciones de carácter lógico que hacen posible, desde la perspectiva marxista, el programa de dicha *reconstrucción*. Son condiciones que se hacen explícitas en la medida en que profundizamos en el desvelamiento de los atributos de la dialéctica materialista:

Debido a que cada contradicción refleja en sí (en sus relaciones específicas de desigualdad con las otras contradicciones, y en la relación de desigualdad específica entre sus dos aspectos), la estructura dominante del todo complejo en que ella existe, -por lo tanto, la existencia actual de ese todo, y por lo tanto, sus "condiciones actuales"-, podemos hablar de "condiciones de existencia" del todo, refiriéndonos a las "condiciones existentes".⁵⁸

El fundamento que propone el marxismo para pensar la unidad orgánica (en cada formación social concreta), entre la ideología, la filosofía y la historia, en su recíproca dependencia respecto al modo de producción determinado, constituye también un fundamento relevante para la introducción de la dimensión *hermenéutica* dentro de la consideración materialista de la historia. El sistema (o *proceso*) de la unidad orgánica mencionada *necesita ser reconstruido*, en el análisis científico, a través de un trabajo interpretativo inmanente. Esta necesidad aparece desde otra perspectiva tematizada en la obra de los pensadores que propusieron las bases del *método hermenéutico*, como W. Dilthey:

Igual que el individuo, así también cada sistema de cultura y cada comunidad tiene su centro en sí mismo, en el que convergen formando un todo, concepciones de la realidad, la valoración y producción de bienes.⁵⁹

En este sentido habla Dilthey, en otro lugar, "del centramiento de las edades y las épocas en sí mismas, centramiento en el que se resuelve el problema del significado y del sentido en la historia."⁶⁰ Todo lo productivamente crítico que esta noción hermenéutica comporta, proviene del modo en que nos sitúa en la conciencia de la contraposición entre la noción de la historia como prolongación de nexos causales y la percepción del acontecer

⁵⁸ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx. O.c. pág. 172.

⁵⁹Gesammelte Schriften; VII, pág. 154.

⁶⁰Íbidem. pág. 186.

histórico como consecuencia de contextos de sentido. Es, ni más ni menos, que una postrera reformulación de la alternativa metodológica que el autor presentó bajo los términos *erklären/verstehen*.⁶¹

⁶¹J.Mª GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Madrid, 2000. Pág. 57.

II.2. PROYECCIÓN MATERIALISTA DE UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Todo pensamiento capaz de hacerse consciente de que también aquello que no es pensamiento pertenece a su propio sentido, desborda la lógica de la no contradicción. Su prisión tiene ventanas. (Th. W. Adorno).

Señala Habermas en Conocimiento e interés que una ciencia histórica entendida como mera narración objetivizada neutraliza las consecuencias que nuestra ineludible vinculación con el desarrollo social y cultural implica para la orientación de nuestra praxis. La peculiar naturaleza metodológica del tratamiento científico de la historicidad parece exigir una imbricación de procedimientos epírico-analíticos y hermenéuticos, en función de la doble naturaleza (aparentemente contingente y aparentemente necesaria), de los fenómenos sociales y en virtud de la lógica de su proceso de desarrollo, (determinada por la configuración orgánica de las tendencias que subyacen a toda acción).

Los factores anejos a una explicación hermenéutica crítica de la historia pueden considerarse constituyentes de la elaboración cognoscitiva del materialismo histórico. Nuestra capacidad hermenéutica de reconstrucción de las estructuras de sentido sólo es productiva cognitivamente cuando elucidamos las condiciones históricas de su formación, es decir, cuando podemos someterla a algún género de legaliformidad materialista.

Esta percepción suscita una transformación mutua de ambos puntos de vista. A las pretensiones abstractas de restaurar dialécticamente el sentido de la totalidad, que resultan coextensivas a las intenciones tanto de la *hermenéutica* como del *materialismo histórico/dialéctico*, se le opone (en un sentido de desengañada crítica materialista), la tesis más radical de la Dialéctica negativa de Adorno: "El todo es lo no verdadero". Por otra parte, el presupuesto metodológico que Habermas atribuye a la comprensión *hermenéutica* (la capacidad de interpretación del legado histórico en tanto que objeto de producción social o intersubjetividad), pone en conexión las reservas críticas de la Dialéctica negativa con las premisas de la conciencia histórica y social propia del materialismo histórico. De esta sensibilidad común se alza la exigencia de que la práctica comprensiva histórica de carácter crítico se desarrolle a partir de los mismos principios de la ciencia materialista de la historia: la consideración del proceso histórico, carente de sujeto, como resultado de la acción de los grupos sociales que ejercen *intereses* objetivos. Y a través del concepto de *intereses históricos* es posible acceder a la comprensión de la relación entre el carácter orgánico de la estructura histórica y la realidad de su desenvolvimiento como proceso.

En definitiva, el concepto de *interés* determina el esfuerzo interpretativo que elucida el contexto material de formación tanto del objeto, como del sujeto del conocimiento o de la crítica, prestando cauce para el desarrollo de la vertiente dialéctica que está a la base de la singular perspectiva de la *Teoría crítica* revolucionaria.

Posibilidades inéditas de la Teoría Crítica

En la versión de J. F. Lyotard, lo "posmoderno" se puede definir como la *incredulidad* respecto a las metanarrativas -de las que toda la Modernidad no es sino un reflejo hinchado-, a través de la pregunta: *¿Dónde puede residir, después de las metanarrativas, la legitimidad?*

Por medio de este interrogante se patentiza que el auténtico asunto problemático que se discute *en y desde* la posmodernidad es el de la *legitimación*. Pero, en sí misma, la legitimación sólo se convierte en problema desde la perspectiva del pensamiento crítico, desde la crítica histórica de las categorías. Por el contrario, tratar de disolver la problemática de la legitimidad significa plantear la inadecuación de todo pensamiento crítico centrado en la determinación histórica del conocimiento.

Lyotard afirma que un enunciado científico está sujeto a la regla que indica que un enunciado debe cumplir un conjunto dado de condiciones para poder aceptarse como científico. Contrasta este requerimiento con las condiciones del "conocimiento narrativo", que "no da prioridad a la cuestión de su propia legitimación, y se certifica a sí mismo en el pragmatismo de su transmisión sin tener que recurrir a la argumentación y a la prueba".¹ La presentación de este criterio *mecanicista* de valoración del conocimiento contribuye, entre otras cosas, a justificar la consideración de superfluo de toda gnoseología crítica centrada en la noción de *interés del conocimiento*, (para la que el pragmatismo no puede, por sí mismo, constituir una razón validante). Privado de la capacidad de reconocer el interés anejo al conocimiento, el pensamiento discurre manso a vincularse con el estado actual de las ideologías socialmente dominantes, al haber hallado su justificación el abandono de toda teoría crítica con pretensiones efectivas de relevancia histórica.

¿Dónde puede hallarse, hoy, por contra, el *terreno* para un pensamiento centrado en la autodeterminación de su carácter crítico y su virtualidad histórica; un pensamiento capaz de proseguir el sentido de la Teoría Crítica desplegando sus posibilidades aún inéditas?

La fecundidad posible de la relación entre el materialismo dialéctico y ciertos desarrollos (incluso los de cariz idealista) de la *hermenéutica* moderna, pueden ser ilustrados desde la notablemente rigurosa crítica de Adorno a las pretensiones filosóficas de Heidegger, en un comentario respecto al sentido histórico que cabe hallar en el fondo de la categoría del *sujeto transcendental*:

La determinación del transcendental como lo necesario expresa, junto con su funcionalidad y universalidad, el principio de conservación de la especie. [...] No haría falta mucho rebuscamiento para parodiar a Heidegger interpretando la idea de necesidad en el universal filosófico por la necesidad de superar el desamparo y remediar con el trabajo organizado la escasez de los

¹LYOTARD, J.F.: *The Postmodern Condition: a report on Knowledge*. Minneapolis, 1984, pág. 8.

medios de subsistencia. Ciertamente, esto sería arrancar de sus goznes la mitología heideggeriana del lenguaje, apoteosis del espíritu objetivo, que proscribía de antemano por *minus valens* la reflexión sobre el proceso material que culmina en ese espíritu.²

Adorno acude al trasfondo ideológico de la teoría del materialismo histórico/dialéctico para desdeñar, con radical gesto, el curso de la reflexión heideggeriana. Pero el mismo empleo que hace Adorno del *materialismo* tiene como objeto elaborar consideraciones sobre el sentido general de la historia de la especie; consideraciones que sobrepasan en extremo el marco categorial genuino de la teoría marxista, (delimitado por el concepto de modo de producción históricamente determinado). De ese modo la pretensión de Adorno muestra indirectamente la insuficiencia categorial que aqueja al núcleo básico de la teoría marxista para desarrollar plenamente las posibilidades cognoscitivas a las que apunta el carácter radicalmente renovador de su propia concepción del mundo. El discurso de Adorno se centra en la necesidad de hallar un sistema de elaboración materialista y dialéctica de las cuestiones relativas a la interpretación del sentido histórico general de la cultura. Esta pretensión necesita incluir en su bosquejo las valiosísimas orientaciones de las corrientes hermenéuticas que tienen por objeto la calificación del entendimiento reflexivo sobre el desenvolvimiento cultural como hecho unitario. Aun en su trasposición idealista, filosofías como la de Heidegger ofrecen claves de reflexión sobre el devenir histórico susceptibles de ser incorporadas como material de categorización útil a una elaboración materialista y dialéctica de la cuestión del sentido de la historia, (a través de la que la teoría marxista pueda crecer a partir de sus propios principios ideológicos). En la ineludible transformación histórica de dicha teoría es, por tanto, donde podemos hallar el impulso del esfuerzo por trazar cauces de afinidad (aun en sus manifiestas contradicciones), entre los planteamientos de ciertas hermenéuticas historizantes y el curso renovador del materialismo histórico/dialéctico.

Cómo es posible la comprensión

La *interpretación* surge como necesidad de la consideración científica de la realidad sociohistórica, en la medida en que el sistema social *in toto* no puede ser traducible a inmediatez tangible, sino que ha de ser pensado en referencia a su *legaliformidad*. Pero el sistema no es cognoscible directamente en cuanto tal legaliformidad, y sólo se nos muestra

²TH.W. ADORNO, Dialéctica negativa. Madrid, 1986. Pág. 181.

como cabe aprehenderlo en lo particular y lo fáctico.³ La referencia permanente que este conocimiento requiere de la completud de la legaliformidad (para ser inteligible en cada uno de sus elementos particulares como experiencia de conocimiento científico), supone la concurrencia de una sistemática actitud *interpretativa* en un grado que parece no ser necesario en el ámbito de formación de las ciencias naturales. En el contexto de la ciencia social, por tanto, *interpretar* significa sobre todo percibir la patencia de la legaliformidad en los rasgos de la inmediata realidad social, percibiendo, al mismo tiempo, en los propios rasgos constitutivos de la legaliformidad la presencia de una vinculación concreta con el ámbito de la inmediatez social.

En El problema de la conciencia histórica, H.G. Gadamer afirma que el término *interpretación* ha tenido, como pocos, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época. Esta generalización de la noción de interpretación remonta a una concepción nietzscheana, según la cual, todos los enunciados que reconstruyen la razón son susceptibles de una interpretación, ya que su sentido verdadero o real no nos llega más que asimilado y deformado por las ideologías que responden a la parte no manifiesta de los intereses vitales. En la perspectiva de la ciencia histórica, en cualquier caso, la substancia propia del conocimiento hermenéutico se revela en la contradictoria necesidad de comprender, utilizando los conceptos generales, un fenómeno histórico en su singularidad o unicidad.

Acuñado a lo largo del siglo XVII, el neologismo helenizante "hermenéutica" (con su alusión al dios Hermes), pasó a ocupar el lugar de la vieja expresión, (propia de la tradición del humanismo latino), "ars interpretandi". Desde sus primitivos contextos (teológico y jurídico), Schleiermacher se ocupó en el siglo XIX de convertir la *hermenéutica* en un entramado de técnicas y reglas, teóricamente fundamentadas, de *comprensión* e *interpretación* de las objetivaciones textuales.

Esta atención central al *texto* se halla igualmente presente en la hermenéutica diltheyana. Porque lo que W. Dilthey (1833-1911) asume como texto a descifrar es, sencillamente, el *mundo histórico*: un mundo comprensible (entre otras razones), por ser de naturaleza textual. En una primera fase de su pensamiento, de corte psicologista, la comprensión recae sobre individualidades; eventos psíquicos que se dan en una vida asumida como la suma de todos ellos y su condición superior de posibilidad a un tiempo. En una segunda fase apunta, (recuperando en cierto modo el *espíritu objetivo* hegeliano), a sistemas culturales y a su espíritu; a instituciones, incluidas las estatales, a objetivaciones y complejos analizados como totalidades entre cuyos elementos existen relaciones internas y que reclaman, como los textos mismos, el recurso hermenéutico al juego circular entre un todo que da sentido a las partes y unas partes que dan sentido al todo -según el "viejo" principio ya

³Cfr. ADORNO, La disputa del positivismo en la sociología alemana; intro., Barcelona, México D.F.; pág. 43.

enunciado por Schleiermacher. Para Dilthey, los fenómenos del mundo humano e histórico, el verdadero objeto de las *Geisteswissenschaften* -la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del Estado, la ciencia de las religiones, el estudio de la literatura y la poesía, del arte figurativo y de la música, de la visión del mundo y de los sistemas filosóficos y, finalmente, de la psicología-, son objetivaciones del espíritu, objetos en los que éste se conoce a sí mismo, al reconectarlos con la vitalidad espiritual de la que surgieron. La conciencia histórica asume los datos empíricos que el proceso histórico le procura como *manifestaciones de la vida* de la que proceden, (un concepto de *vida* cuya estructura desborda el marco de la distinción sujeto-objeto).

Que la realidad de la historia tenga un sentido tan transparente que pueda ser descifrado como un texto, sólo puede ser factible para el intérprete que reduce la historia a la historia del espíritu. Dilthey mismo saca esta consecuencia y reconoce su filiación a la filosofía del espíritu de Hegel. Frente a este objetivismo, H.G. Gadamer (1900-) sostiene la tesis de que "el momento derivado de la trama de influencias históricas permanece operante en toda comprensión de la tradición, y ello aun cuando se haya abierto paso el método de las ciencias históricas [...] que convierte en objeto a lo transmitido históricamente".

Frente a lo que Gadamer considera el "prejuicio ingenuo del historicismo", consistente en tratar de pensar con los conceptos y las representaciones propias de la época que se estudia, (a fuer de lograr objetividad), este autor propone considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad productiva de comprensión. "No es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad viva de elementos que [...] es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición." [El prob. de la conc. hist.].

Esta continuidad histórico-vivencial configura lo que Husserl llamará el mundo de la vida (*Lebenswelt*) en tanto que *a priori* transcendental que estructura el significado de toda experiencia posible. Pero era difícilmente conciliable una subjetividad transcendental con este *a priori* histórico. Por ello, era preciso conectar el concepto de *vida* de Husserl con el de Hegel, partiendo de una comprensión de la historicidad como unidad originaria que vincula lo óntico a lo histórico, lo natural y lo espiritual, lo casual-natural y lo motivacional-histórico.

Desde esta facticidad vinculada al concepto de historicidad absoluta se perfila un nuevo horizonte para conceptualizar la comprensión no ya en tanto que "tarea" específica de las "ciencias del espíritu" (por contraposición a las "ciencias de la naturaleza"), sino en tanto que modo de ser radical y práctico del existir humano. Con ello se produce, consiguientemente, una transformación *interna* de la fenomenología en hermenéutica. En palabras de Gadamer: "La afinidad (*Zugehörigkeit*) con la tradición es tan originaria y esencialmente constitutiva de la finitud histórica del estar-ahí como el hecho de que este estar-ahí es siempre en proyecto hacia sus posibilidades futuras." [El prob. de la conc. hist.]

La apelación al *Dasein* nos revela la trascendencia de la filiación del impulso fundamental de la hermenéutica filosófica de Gadamer respecto a la ontología de su maestro,

Heidegger. A partir del énfasis heideggeriano en la pre-estructura existencial de la comprensión como forma originaria de realización del *ser-ahí*, en cuanto *ser-en-el-mundo*, Gadamer pasará a definir la hermenéutica como empresa centrada, ante todo, en el examen *precisamente* de las condiciones en que tiene lugar la comprensión, en la medida en que ésta ya no es "uno entre los varios modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del ser-ahí". [Wahrheit und Methode]. "Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. ... En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de *hermenéutica*. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo." [Prólogo a la segunda ed. de Verdad y método]. En orden a ello Gadamer definirá a la *relación*, en cuanto tal, como el objeto esencial propio de la hermenéutica. La doctrina de Heidegger promovió el impulso por "retomar el análisis de la fuerza conceptual y axiomática del lenguaje en que nos movemos". Y la legitimación más propia de la universalidad supuesta de la dimensión hermenéutica reposa justamente en el mantenimiento del imperativo de la comunicación: "La posibilidad de la comunicación no puede ser negada nunca entre seres racionales"; imperativo que encuentra a su vez su fundamento en el hecho mismo de la universalidad del lenguaje; es la noción que se recoge en el lema: "Un ser que puede comprenderse es lenguaje". Gadamer citaba a Heráclito para apoyar la idea de que la palabra de la *razón* es común a todas las lenguas. Entre los resultados del "viraje lingüístico" de la hermenéutica figura una atención especial a datos básicos como el de las implicaciones del hecho mismo de poseer un lenguaje: las posibilidades de autorreflexión y autoconsciencia (como rasgos específicos de los fenómenos u objetivaciones humanos).

En este sentido, cabe interpretar el pensamiento de Gadamer como un intento de reconstrucción de la tradición humanista, de la tradición que apela a la *Crítica del Juicio*. Su objeto es superar la supuesta oposición entre una ciencia metódicamente estricta y la razón práctica. El objetivo de toda la obra Verdad y Método podría cifrarse como el esclarecimiento de la síntesis entre la dimensión de la historicidad humana y la aplicación de la racionalidad valorativa. Para ello es necesario completar la historicidad con la categoría básica de la lingüisticidad, y en esta constelación se ponderan las relaciones entre *ethos* y *logos*: "Llamamos saber ético a este que engloba de una forma tan original nuestro conocimiento de los fines y de los medios y se opone precisamente desde este punto de vista a un saber puramente técnico. [...] Se trata de una forma absolutamente originaria de experiencia". [El prob. de la conc. hist.].

La orientación metodológica básica de la hermenéutica filosófica gira en torno al llamado *círculo hermenéutico*, a través del cual el intérprete procura reconstruir los elementos que han generado el sentido de un conjunto simbólico determinado. El punto de partida es una precomprensión, por parte del sujeto, de las partes o elementos del conjunto para tratar de comprender el todo; en la misma medida en que se hace necesaria una

precomprensión del todo, para llegar a tener una comprensión de las partes. A raíz de esta cuestión Gadamer advierte de la importancia de las actitudes o consideraciones previas del intérprete en el proceso de comprensión; los llamados *prejuicios*: "Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor." [El prob. de la conc. hist.]. El carácter propio del modelo del *círculo hermenéutico* podría ser caracterizado como un *circulus fructuosus*. Lo importante no será, pues, averiguar cómo hay que salir de él, sino cómo cabrá entrar adecuadamente en el mismo, en un proceso caracterizable como *meliorismo*, (en contraposición al falibilismo popperiano). De acuerdo con este postulado poco sentido puede tener el enfoque cartesiano paradigmático del solipsismo metodológico. Se trata por el contrario de un proceso indefinido en el sentido de "dialéctica de la situación abierta", propiciada por el concepto gadameriano de *fusión de intereses*. "Aquello que aportan la tradición viva, de una parte, y las investigaciones históricas, de otra, forma finalmente una unidad efectiva que no sabrá ser analizada más que como red de acciones recíprocas", escribe Hans Georg Gadamer.⁴ En este pensamiento aparece el concepto de *interés* bajo un prisma histórico que determina el esfuerzo interpretativo que elucida el contexto material de formación, tanto del objeto, como del sujeto del conocimiento o de la crítica. Como *fusión de intereses* interpreta Gadamer el acto por el que en la conciencia del intérprete se vuelve significativa la interrelación del horizonte histórico del texto o conjunto simbólico interpretado, con el horizonte desde el que se promueve el conocimiento crítico.

Habermas propuso en su día pensar que el sentido liberador de la *hermenéutica* se realizaba bajo la función no ya del esclarecimiento de los prejuicios, sino de la "crítica de las ideologías". La labor propia de la hermenéutica se habría de centrar en eliminar la falsa conciencia que acecha al ser humano, con el relevante fin de alcanzar una emancipación, (interpretada como el interés propio del género humano a lo largo de su Historia). Habermas denomina al ejercicio genérico de este interés básico *autorreflexión*, en tanto que su tarea primordial es la de producir conciencia sobre los presupuestos inconscientes que determinan nuestra acción social.

A modo de recapitulación, podemos citar como *cánones concretos operativos* (la expresión es de Jacobo Muñoz), de la *hermenéutica* de inspiración gadameriana, la conciencia de la propia historicidad en interacción con una conciencia dialógica de la racionalidad humana, que aúna las dimensiones histórica y valorativa. La historicidad se funda sobre el principio de que *comprender* es poder asumir al mismo tiempo la relación con la *cosa* misma y la relación con la *tradición* desde donde la cosa es significativa para nosotros. Ambas dimensiones forman una unidad desde el punto de vista de la hermenéutica

⁴GADAMER, H.G. El problema de la conciencia histórica. Madrid; 1993.

filosófica: "La comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende." "¿Puede considerarse que la conversación con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? ¿Hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre?" [Prólogo a la seg. ed. de Verdad y método].

En resumen, el sentido hermenéutico hace propiamente referencia a la posibilidad de apropiarse las tradiciones vigentes en una reflexión rica en consecuencias para la praxis. Por el contrario, (como Habermas señala en Conocimiento e interés), una ciencia histórica entendida como mera narración objetivizada neutraliza las consecuencias que nuestra ineludible vinculación histórica con el desarrollo social y cultural implica para la orientación consciente de nuestra praxis.

Particularmente, la dimensión dialógica de la hermenéutica encierra (más allá de la cuestión metodológica), un sentido de relevancia cultural. Habermas muestra⁵ cómo en Gadamer la crítica de la técnica, de proveniencia heideggeriana, se une con una crítica de la razón instrumental que se alimenta de otras fuentes: "¿Qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar en ciencia? Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y concita así la 'noche mundial' del 'olvido del ser', el nihilismo predicho por Nietzsche, ¿está uno todavía autorizado a seguir mirando los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de voverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno?" [Pról. seg. ed. Verdad y método]. Pero ambas coinciden en que el poder y la exclusividad del pensamiento objetivante se corresponde con el "peralte filosófico que experimenta la subjetividad"⁶. Y por subjetividad entienden ambas una autonomía anquilosada que ha sido instrumentalizada para los fines de la autoafirmación. Para su disolución, Gadamer recurre a la fuerza de lo relacional presente en el *diálogo*: "El diálogo, - escribe Gadamer en *Verdad y método*- es un proceso por el que se llega a un acuerdo. Pertenece, pues, a la naturaleza de todo verdadero diálogo el atender al otro, el conferir validez a sus puntos de vista y el ponerse en su lugar no tanto en el sentido de querer comprenderlo como tal individualidad cuanto en el de comprender lo que dice. Lo que se trata de captar es el derecho objetivo de su opinión ..." "Me refiero con esto a esa clase de verdad que sólo se hace visible a través del tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo por él."

Y en El problema de la conciencia histórica: "La comprensión del otro, como fenómeno originario [...] supone un compromiso por una causa justa, compromiso que

⁵HANS GEORG GADAMER. *Urbanización de la provincia heideggeriana*. En: Perfiles filosófico-políticos; Madrid, 1985.

⁶Perfiles filosófico-políticos; o.c. Pág. 353.

descubre quien se pone en el lugar del otro." Se apunta así a la relevancia del "otro" en la constitución del "yo", una dirección en la que la identidad cultural de las personas y los pueblos es pensada desde el entrecruzamiento de la identidad narrativa y la identidad histórica.

En opinión del profesor Jacobo Muñoz⁷, podemos considerar más o menos allegables al curso general del paradigma hermenéutico bastantes intentos filosóficos elaborados a lo largo del consumado siglo XX que procuran constituir ámbitos propios de aplicación de un conocimiento filosófico diferenciado del conocimiento científico: filósofos de la existencia, filósofos de la *intuición de las esencias*, e incluso ciertas variantes del análisis lingüístico; junto con los intentos de reservar para la filosofía un campo específico de investigación: el del ser ideal, o de los valores, etc.

El vínculo entre teoría y praxis

A través de la reflexión sobre el pensamiento de Nietzsche⁸, Habermas presenta la naturaleza de la "hermenéutica crítica" en términos de necesidad de recuperación del vínculo entre teoría y praxis vital; entre vivir y conocer; entre *conocimiento e interés*:

Sólo en la medida de una participación en la trama vital, y aún operante, de la historia, puede ser ésta apropiada teóricamente. ... La narración histórica trocada en ciencia relega las tradiciones vigentes a un área ausente de compromisos, en vez de mover a apropiárselas en una reflexión rica en consecuencias para la praxis. ... A esta neutralización de las consecuencias del saber histórico que sirven de orientación para la acción corresponde ciertamente la palpable consecuencia de una praxis intacta de teoría, entregada a los intereses naturales, sustraída a los impulsos que garantizan la madurez: "Pero esto precisamente sólo quiere decir: los hombres deben ser educados para cumplir los objetivos de la época, para que así, oportunamente, ayuden en lo posible; deben trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de alcanzar la madurez, al objeto, ciertamente, de que no la alcancen nunca, pues esto sería un lujo que arrebataría una cantidad de fuerza "al mercado de trabajo"⁹.

La hermenéutica crítica recoge una interesante posibilidad de argumentación bajo la

⁷Lecturas de filosofía contemporánea. Barcelona, 1984.

⁸HABERMAS, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Incluido en: Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, 1982.

⁹NIETZSCHE, Consideraciones intempestivas; 2º fragmento, 7. Citado en: [HABERMAS, Sobre Nietzsche y otros ensayos; o.c. Págs. 39-40.]

presencia de un supuesto de *desarrollo histórico objetual* dotado de vigencia propia, que fuerza al sujeto a la actitud de interpretación distanciada; y esta actitud supone un prerequisite del desarrollo de la legaliformidad científica que, en nuestro contexto histórico, sólo ha podido adoptar la fuerza de su resolución de los rasgos más significativos de las categorías del materialismo histórico. La hermenéutica crítica, por su lógica específica de desarrollo, (ligada objetivamente al sentido del materialismo histórico), presenta la virtualidad de traspasar y conectar entre sí los diferentes niveles de consideración de la historia: desde el ámbito determinado por el modo de producción, hasta el ámbito histórico genérico de la lucha por la producción social (más allá del alcance determinante de un modo de producción específico), confluyendo en una perspectiva de superior integración orgánica de la consideración de la historia.

También a ese sentido integrador apunta, en otra dirección, R. Rorty en su artículo sobre: *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*¹⁰, al afirmar que "*todo lo que el pensamiento social puede esperar hacer es contraponer las diversas formas históricas de la modernidad entre sí*". El autor enfrenta esta tesis a la unidireccionalidad del planteamiento crítico de Habermas, centrado exclusivamente en la reestructuración posible de la unidad de los ideales sociales de la Ilustración:

Habermas piensa que tenemos que volver al lugar donde el joven Hegel se equivocó de camino; donde él *mantuvo abierta la opinión para utilizar la idea de la formación de una voluntad no coaccionada en una comunidad de comunicación que tiene lugar bajo las coacciones de cooperación como un modelo de reconciliación de una sociedad civil bifurcada*. Sugiere así que fue la falta del sentido de la racionalidad como social de lo que carecía la *filosofía del sujeto* que el Hegel más adulto ejemplificó (y de la que cree que nunca escaparon los pensadores del 'final de la filosofía'.¹¹

Habermas entiende la "falta del sentido de la racionalidad como social", como la necesidad de hallar las condiciones formales (de tipo social), que reproduzcan las condiciones básicas del pensamiento ilustrado. Pero la otra alternativa a la ausencia de sentido racional de lo social consiste precisamente en trascender e invalidar aquellas condiciones, contraponiéndolas consigo mismas y con las formas del pensamiento a que dieron lugar, mostrando la fundamentación social histórica (materialista) de todas las racionalidades modernas. Dicha fundamentación habría de consistir en un discurso racional que integre la capacidad de incorporar los acontecimientos históricos a una estructura general de sentido e interpretación, como *hermenéutica histórica*, así como la plausibilidad de la capacidad operativa sobre los mismos en una tendencia de racionalidad objetivadora (materialismo histórico). Como afirma Rorty:

Quienes desean la sublimidad están aspirando a una forma

¹⁰Incluído en: R. BERNSTEIN (ed.), Habermas y la modernidad; Madrid, 1988.

¹¹*Ibidem*, pág. 264.

posmodernista de vida social, donde la sociedad se autoafirma como un todo sin preocuparse de autofundamentarse.¹²

Sin embargo, la *autoafirmación* a que aquí se alude es a la vez una tarea y un proyecto, tanto de la práctica teórica, como de la ideológica, como de la misma praxis. Sin partir de este principio, se carece de base para escapar tanto de actitudes idealistas como de actitudes cínicas.

En otro nivel de argumentación, podemos hallar fundamento para la intervención activa de la hermenéutica en la propia conceptualización filosófica del materialismo histórico/dialéctico. El punto de vista del *materialismo* dialéctico expone la cuestión genérica de la interrelación entre universalidad y particularidad, bajo el principio de que la primera (universalidad) *reside* en la segunda (particularidad), como su fundamento (tanto a nivel teórico como práctico). Si este principio define la legalidad *materialista*, toda la fertilidad crítica de este pensamiento depende de la capacidad hermenéutica que podamos poner en marcha para inferir perspectivas genéricas (o universalistas) a partir de la facticidad particular, y reconectar críticamente aquéllas con ésta. Esta parece ser la idea que Marx se propone asentar a través de su brillante exposición del *Prólogo* a la Contribución a la crítica de la Economía Política:

Así pues, la categoría más simple [el trabajo o actividad social productiva], que pone en cabeza a la economía moderna y que expresa una relación primitiva y válida para todas las formas de sociedad, sólo resulta prácticamente verdadera, en ese su grado de abstracción, como categoría de la más moderna de las sociedades.

[...] la indiferencia frente al trabajo determinado responde a una forma de sociedad en que los individuos pueden pasar con facilidad de un trabajo a otro y en que la forma determinada de trabajo les es accidental y, por tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido aquí -no sólo en su concepto, sino también en su realidad- en medio para la creación de riqueza en general y ha dejado de estar fusionado con los individuos -como determinación de ellos- en una particularidad.

[...] incluso las categorías más abstractas, a pesar de ser válidas [precisamente por ser abstractas] para todas las épocas, en la concreción y vigencia que esa abstracción adquiere son asimismo producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para, y en el seno de, esas relaciones.¹³

¹²Ibídem, pág. 276.

¹³*Prólogo* a la Contribución a la crítica de la Economía Política. Madrid, 1970. Págs. 274-5.

El camino de la objetividad y la intersubjetividad

En una entrevista del 13-XII-86 en París con Jean François Lyotard realizada por Teresa Oñate, éste comentaba en torno a la hermenéutica:

En cuanto a la hermenéutica, [...] considero que se trata en el fondo, de una versión suave, inteligente, yo diría que casi afectuosa, del hegelianismo, es decir, una versión en la que se presupone que la memoria y la interpretación no cesan de reabsorber el acontecimiento, (en su brutalidad o en su crudeza), de manera que revele lo que en él hay de anticipación de sentido. Creo que esta idea de "resultats", como decía Hegel, de acumulación que se dirige hacia un máximo de conciencia, es una idea muy probablemente falsa, (proviene en realidad de S. Agustín, de La Ciudad de Dios). Pero no sólo es falsa, sino que puede resultar, además, muy peligrosa, porque precisamente tiende a celar/velar lo diferente; no puede no enmascarar lo diferente; es un pensamiento de litigio y sólo de litigio; pero también hay violencia en la historia, y no es cierto que esa violencia sea siempre santa; a esto opondría algo como Auschwitz...¹⁴

Con estas palabras se procura conexionar el sentido general de la *hermenéutica* con el "descubrimiento" del sentido histórico de los conceptos, vinculando dicha relación no ya con el materialismo histórico, sino con el hegelianismo. De este modo queda planteada una auténtica cuestión de principio.

Desde la filosofía hegeliana, el concepto *historia* es tratado básicamente como *idea*; en cuanto concepto sometido a determinación lógica, la relación dialéctica entre los diversos momentos del proceso histórico es valorada asimismo como una articulación lógica (esto es, necesaria), de los diversos aspectos de una *idea* genérica de la *historia*. La universalidad y formalismo de dicha noción sólo sirven para fundamentar la identidad conceptual y lógica de las diferentes fases o elementos del proceso histórico. Jacobo Muñoz¹⁵ expresa esta consideración al decir:

Hegel identifica, de acuerdo con su enfoque idealista, el pensamiento con las leyes objetivas de la realidad, subordinando, en suma, la ontología a la lógica. Con ello obvia el problema central: el de la relación entre la derivación lógico-dialéctica, a la que incumbe construir el sistema científico del objeto, y la historia real. Contra la interpretación idealista de la unidad dialéctica de lo lógico y lo histórico sobre la base del principio de la identidad del pensamiento y el ser, Marx pone la concepción materialista sobre la base de la refiguración de la realidad por el pensamiento¹⁶.

¹⁴En: *Meta*; 2; Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense. Madrid. Mayo 1987. Pág. 116.

¹⁵JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea; Barcelona, 1984.

¹⁶Ibidem, pág. 103

Pero desde la función de *identidad conceptual* de la realidad, la hermenéutica desaparece, al desaparecer también la posibilidad de la interpretación-reinterpretación de los fenómenos en su conexión con los sistemas concretos sujetos a determinación histórica, (salvo que se tratara de una impostada hermenéutica acrítica o dogmática, de carácter puramente idealista). La comprensión hermenéutica asume como específicamente propio el problema metodológico fundamental que subyace a toda la práctica teórica científica: cómo el sentido de un contexto particular y concreto (natural, vital, histórico), puede ser captado y representado a través de una legaliformización que exige el recurso sistemático a categorías inevitablemente generales. Es la problemática que Adorno acierta a definir, en otros términos, en su introducción a los cruciales debates constitutivos de La disputa del positivismo en la sociología alemana:

En el desacreditado ámbito de lo precientífico laten precisamente aquellos intereses que dan lugar al proceso de formación de la ciencia, y que no son precisamente los menos relevantes. [...] Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerada como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales.¹⁷

En su afán por hacer inteligibles los *sentidos* de los fenómenos culturales o históricos, el trabajo hermenéutico tiene que forzar necesariamente los límites de la contradicción entre lo *particular* y lo *universal*, puesto que el sentido que requiere ser explicado se nos "aparece" como un dato particular, empíricamente dado (a pesar de su expresión simbólica):

La comprensión hermenéutica no puede analizar jamás la estructura de su objeto de forma tan amplia que sea eliminado todo lo contingente.¹⁸

La condición de posibilidad del proceder hermenéutico proviene de la estructura del lenguaje ordinario, que de hecho procura de continuo hacer comunicable, en la relación dialógica, el ámbito de lo particular, a través de conceptos generales. Habermas resalta esta función (única en su género), que posee el lenguaje ordinario, capaz de expresar, a través de su reflexividad, las manifestaciones no verbales de la vida¹⁹. En este sentido puede declarar el autor que la función de la *hermenéutica* estriba en "someter a disciplina metodológica la experiencia comunicativa cotidiana" que se expresa en el lenguaje ordinario.

La perspectiva tanto crítica como esencialmente desveladora, del pensamiento materialista histórico supone como condición necesaria un esfuerzo sistemático de reconstrucción de las determinaciones concretas de la realidad social, tanto de su legaliformidad global como de los elementos decisivos que afectan a una particular situación histórica.

¹⁷ La disputa del positivismo ...; págs. 29 y 30.

¹⁸ HABERMAS, Conocimiento e interés; Madrid, 1982. Pág. 169.

¹⁹ Cf. Conocimiento e interés; o.c.; pág. 176.

Esta necesidad teórica constituye objetivamente un ejercicio de naturaleza *hermenéutica*. Del mismo modo, el contenido de la *ideología* no resulta accesible directamente a ningún tipo de elucidación objetiva, y sólo se revela como objeto de investigación científica a partir del esfuerzo reconstructivo guiado por un interés crítico-revolucionario. Esto supone un empleo de recursos hermenéuticos con fines objetivos (históricamente mediados), de transformación social:

Los 'hombres' no representan en la ideología sus condiciones reales de existencia, su mundo real; representan, sobre todo, su relación con esas condiciones de existencia. [...] toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las existentes relaciones de producción (y las otras relaciones que de ellas derivan), sino, sobre todo, la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones de ellas derivadas.²⁰

En el planteamiento del materialismo histórico, la *historia* es ante todo tratada como *objeto*, en una consideración de índole material. Las relaciones dialécticas que procuran explicar su proceso, se interpretan como portadoras de una validez exclusivamente concreta; de este modo se configura la consideración *dialéctica* de lo real a través de la actitud materialista. En la confluencia de ambas, "el proceso real objetivo, unilateral en su materialidad y conocido cada vez más objetiva y profundamente"²¹, es un proceso que se manifiesta en formas *históricamente* relativas, en las que sólo la estructura concreta de cada totalidad explicativa permite prestar entendimiento a cada momento particular.

Este planteamiento puede ser avalado a partir de la reflexión sobre las premisas gnoseológicas que subyacen al *estructuralismo* histórico-crítico, con su énfasis especial en la singular *necesidad histórica* incorporada a la interpretación del *sentido*, tal como la expone agudamente en este pasaje Gilles Deleuze:

Althusser y sus colaboradores tienen, pues, profunda razón cuando muestran en el *Capital* la presencia de una verdadera estructura y rechazan las interpretaciones historicistas del marxismo, puesto que la estructura no actúa nunca de manera transitiva y de acuerdo con un orden de sucesión temporal, sino encarnando sus variedades en las diversas sociedades y dando cuenta, en cada una y en cada ocasión, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad: de ahí que lo económico, propiamente hablando, no se dé nunca, sino que designa una virtualidad diferencial que debe ser interpretada y que aparece siempre recubierta por sus formas de actualización, un tema, una "problemática" siempre recubierta por sus tipos de solución ... La célebre frase de la *Contribución a la crítica de la economía política*, "la humanidad sólo se plantea aquellos problemas que puede resolver", no significa que los problemas sean meras apariencias, ni que estén ya resueltos, sino, por el contrario, que las condiciones económicas del problema

²⁰L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 125.

²¹JACOBO MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea; o.c. Pág. 103.

determinan o engendran la manera como encuentra sus soluciones en el marco de las relaciones reales de cada sociedad, sin que, no obstante, el observador pueda extraer de ello el menor optimismo, puesto que las "soluciones" pueden tener la imbecilidad, la crueldad y el horror de la guerra, o de la "solución final al problema judío". Más concretamente, la solución es siempre aquella que la sociedad, merece, engendra, en función de la manera como ha sabido plantearla en sus relaciones reales, los problemas que se plantean en su interior en el marco de las relaciones diferenciales que encarna.²²

Todos los potenciales críticos generados desde el estructuralismo y el postestructuralismo coinciden en la desarticulación de la trama ideológica de la identidad como recurso ideológico de primer orden en el desarrollo de la conciencia *moderna*. La intencionalidad crítica, por ejemplo, de la teoría por la que M. Foucault vincula *razón* y *poder* se centra especialmente en el tema de una revelación de la Modernidad como espacio de difusión constante de un poder que todo lo penetra, y que rompe, por tanto, con la apariencia de una identidad integrada del Sujeto. La identidad se hallaría así impostada, en todos los casos, por una objetualización que deforma definitivamente las relaciones humanas. Enfrentados a esta conciencia, constatamos cómo pierde absolutamente su sentido un proceder historiográfico que establece vínculos entre nuestra situación presente y los acontecimientos del pasado, al servicio del cercioramiento estabilizador de una identidad ideológica. La *hermenéutica* filosófica establecida, en cuanto sistema orientado por la suposición de un Sujeto cognoscente capaz de fundamentar el sentido de los textos y pasajes históricos, resulta un enmascaramiento más de la función del poder generalizado, impersonal y asubjetivo. La actitud adecuadamente esclarecedora y crítica será aquella ejercida por el *arqueólogo* que se esfuerza en eludir la labor de comprensión del sentido, liberando los documentos de su postulada relación con un contexto. Así accederemos a una mera descripción estructuralista de los mismos, que revele la originalidad y exclusividad de cada conjunto significativo. En la misma operación quedará disuelta tanto la apariencia de identidad de unos y otros elementos, como la apariencia de una identidad procesual histórica (así como la misma identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos).

Restablecida la diversidad de la formación estructural de cada situación histórica, queda también con ello efectivamente disuelta toda pretensión teleológica de conferir una ordenación unitaria a la totalidad histórica. No existe la *historia* como un todo, ni hallamos *fin* ninguno inmanente en la misma. En su lugar aflora un panorama de diversidad de formaciones de discurso, "que sin ley ni orden emergen para volver a sumergirse otra vez".²³ Éste es el resultado de una labor de crítica historiográfica atenta a disolver las falsas continuidades y las aparentes conjunciones teleológicas.

²²DELEUZE, G. Diferencia y repetición. Madrid. 1988. Págs. 305-6.

²³HABERMAS, El discurso filosófico de la modernidad; o.c. Pág. 301.

El *nihilismo*, metodológicamente irreprochable, que emerge de esta concepción sólo puede ser evitado (sin recaer en las pretensiones identificatorias de un idealismo de la historia), profundizando en los requerimientos críticos que aporta la vinculación del conocimiento interpretativo y el *interés* ideológico (abocado a la práctica), que reconocemos en el mismo. La *reconstrucción* del significado aportado por la historia es un procedimiento esencialmente *interesado*, y no reconocerlo así es incurrir en el idealismo de la omnisciencia de un Sujeto transcendente. Corresponde a la perspectiva afín al espíritu científico, a la perspectiva materialista, establecer la orientación *interesada* que mueve a la conexión de perspectivas históricamente fundamentadas en todo ejercicio hermenéutico:

Estando como estoy en la tradición moderna, salgo al encuentro de otra, la tradición antigua. Ésta no es simplemente una tradición extraña, sino una tradición de la cual la modernidad se ha separado conscientemente. Por consiguiente, tendré que examinar en primer lugar el fundamento de este paso. [...] podemos valorar aquello que encontramos en la antigua, sólo como un indicio de un problema que ha seguido abierto entre nosotros; y no podemos abordarlo de nuevo más que sobre nuestro terreno, con nuestros métodos de fundamentación.²⁴

La consideración sobre el interés constitutivo asociado al desarrollo del proceso de reflexión histórica mueven a E. Tugendhat a plantear su crítica a la exposición clásica de Gadamer sobre la justificación del método hermenéutico. En esta justificación, a juicio de Tugendhat, se *elude* la constatación de la *situación original* del intérprete, condicionada y orientada por su articulación de determinaciones e intereses históricos (que le proveen de un saber y un requerimiento previos que otorgan un sentido determinado a su labor de comentario), como factor insoslayable que promueve la misma labor hermenéutica convirtiéndose así en un ingrediente constitutivo y necesario de la misma; esto es, en su verdadero *impulso* (no una excrescencia inoportuna que conviene disolver).

Sólo esta actitud guardaría adecuada consideración objetiva a la realidad histórica, en la medida en que reconoce el valor del pasado y del presente justo en su diferencia específica, y no en una apropiación que nivela conceptualmente la alteridad intrínseca al devenir histórico. Entender así el pasado en su valor radicalmente original y constitutivamente histórico (como algo inscrito en el tiempo o como auténtico *pasado*) es la única posición que puede esclarecer efectivamente el presente no de un modo abstracto o absoluto, sino en la dirección determinada que nuestros intereses específicos descubren y promueven. En este aspecto cabría mencionar como actitud ampliamente relacionada con la descrita la hermenéutica de Heidegger, que pretendía escuchar en su independiente incardinación en el tiempo tanto el pasado como el presente para acceder a través de su diferencia a la esencia oculta que a ambos momentos correspondería. El comentario y la significación posteriores

²⁴E. TUGENDHAT, Problemas de la Ética. Barcelona, 1988. Pág. 44.

sólo pueden fraguar en una obra original e independiente (así en Heidegger), a partir de la valoración de la correspondiente particularidad (determinada por su época) de los textos históricos en cuanto tales, "pues estamos tan lejos de Parménides como de nuestro mundo".²⁵

El diseño científico del conocimiento sobre la Naturaleza parece renuente en principio a la posibilidad abierta de interpretación, puesto que consta de contenidos empíricos plena y abiertamente objetivizables; sin embargo, no podemos dejar de ser sensibles a la admonición de Husserl, cuando señala el hecho de que, más allá de la idealización sintáctica que determina y sostiene el desarrollo de la ciencia natural, pervive la intuición del *fin último* al que dicho conocimiento está orientado y referido, a partir de su origen en la *vida* precientífica y su mundo circundante²⁶. En el mismo sentido, Husserl pone de relieve la *ingenuidad* del usual discurso sobre la "objetividad": la ingenuidad del científico de la naturaleza que hace abstracción de las condiciones que impone el sujeto *operante* en la construcción del conocimiento, desde la peculiar estructura del mundo objetivo mismo al que dicho conocimiento se refiere, y que constituye, en palabras de este autor, una *configuración de vida*. Una configuración expresable, desde las categorías del materialismo dialéctico/histórico, como la integración de una práctica social históricamente determinada.

La construcción ideológico/cultural determinada históricamente dentro de la que se desarrolla toda práctica social (incluida la del conocimiento científico), impone determinadas estructuraciones de sentido a la percepción conceptual de la realidad, denominadas por Husserl "valideces de ser" incuestionadas. Dichas estructuras actúan como presuposiciones constantes del pensar científico, y como es obvio, del pensar filosófico: "un horizonte de lo que en cada caso indudablemente vale-en-tanto-que-siendo"²⁷. En esta dependencia se apoya la teoría de la contextualidad histórica que sustenta la lógica discontinua y contradictoria del desarrollo de las teorías científicas (como fue enunciada, principalmente, desde la hipótesis de los *paradigmas* propuesta por Kuhn²⁸). En esta perspectiva, el desenvolvimiento de las

²⁵Cf. la *Introducción* de A. Leyte a: M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*; Barcelona, 1988.

²⁶Cf. HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona. 1991.

"De ahí precisamente que una tarea y un rendimiento teóricos como los de una ciencia de la naturaleza (y ciencia del mundo en general) que sólo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método [...], sólo puedan tener efectiva y originariamente un sentido, y conservarlo, si el científico ha desarrollado en sí la capacidad de preguntar retrospectivamente por el sentido originario de todas sus configuraciones de sentido y de todos sus métodos: por el *sentido histórico de la fundación originaria* y, sobre todo, por el sentido de todas las herencias de sentido asumidas inadvertidamente, así como por el de todas las posteriores en igual situación." [págs. 58-59].

²⁷O.c. pág. 115.

²⁸KUHN, Th. S. *La estructura de las revoluciones científicas* [The Structure of Scientific Revolutions].

ciencias de la Naturaleza ofrece una variabilidad histórica a través de la cual cada *paradigma* ofrece una configuración peculiar de *axiomas* y *procedimientos* (modelos, clasificaciones, definiciones y demostraciones), que dan lugar a la creación de unos característicos *contextos determinantes*²⁹. La propia relación mutua entre estos elementos expresa una determinada corriente de sentido o tendencia orientadora que podemos identificar con una figura especial de *racionalización* imperante en el desarrollo histórico del conocimiento, y que como tal, sólo sería inteligible por vía *hermenéutica* o de reflexión. En definitiva, (como señala Husserl), "no tenemos perspectiva alguna de descubrir el sistema de axiomas propios de la naturaleza como un sistema de axiomas genuinos, apodóticamente evidentes".

Por su parte, los contenidos de los estudios históricos, en cuanto dotados de base simbólica, (en cuanto elementos *ideológicos*), tan sólo serían *objetualizables*, (aunque no plenamente *objetivizables*), y requieren integrarse plena y propiamente en la corriente de interpretación-reinterpretación; (por este motivo, fundamentalmente, el marxismo tuvo que dotarse de una filosofía y un posicionamiento ideológico conscientes y deliberados para lograr desarrollar la *ciencia* de la *historia*).

En su orientación más determinante, la posición del materialismo dialéctico/histórico induce a la transformación práctica de lo real desde su conceptualización científica, orientada por un impulso crítico autofundamentado reflexivamente:

Contra la interpretación idealista de la unidad dialéctica de lo lógico y lo histórico sobre la base del principio de la identidad del pensamiento y el ser, Marx pone la concepción materialista sobre la base de la refiguración de la realidad por el pensamiento³⁰.

La objetividad/objetualidad de la historia, en este sentido, no resulta en absoluto una premisa opuesta a la cuestión de la interpretación abierta de su sentido; en principio, tan sólo es una condición independiente de la misma. La objetualidad de la historia supone su propia patencia como proceso, identificado como tal con la organicidad que lo constituye. Expresado desde un punto de vista epistemológico:

La equiparación del objeto con el sujeto es válida en la medida en que el sujeto sea objeto, sobre todo en el sentido subrayado por Habermas de que la investigación sociológica forma parte a su vez del sistema objetivo de relaciones a cuyo examen procede.³¹

La noción de *identidad* de la historia como concepto unitario se torna, desde este

²⁹Cf. BUENO, G., HIDALGO, A., IGLESIAS, C. *Symploké*. Ed. Júcar. Madrid. 1991. Tema XI: *La metodología del saber científico*.

³⁰JACOBO MUÑOZ, *o.c.* Pág. 103.

³¹Th.W. ADORNO, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*; intro. Barcelona, México D.F. Págs. 41-42.

punto de vista, claramente superflua. La noción de la *integridad* de la estructura-proceso histórica se revela (no ya en ninguna *identidad* o *fin* metafísicos), sino en la consideración del propio *carácter orgánico* de su sistema. Y a través del concepto de "interés histórico determinado" podemos comprender la relación entre el carácter orgánico de la *estructura* histórica y la realidad de su desenvolvimiento como *proceso*.

Pero, en todo caso, esta conceptualización no disuelve la posibilidad de una "apertura del sentido" hermenéutica, sino que permite que ésta se someta al carácter científico de la legaliformidad de base empírica. Las afirmaciones de Dilthey sobre la relación entre los productos histórico-culturales y la *unidad del mundo de la vida*, y la caracterización consecuente de éste por parte de Husserl como ámbito recorrido por la intencionalidad, nos ponen de relieve la característica peculiar de las unidades orgánicas históricas. En cuanto producciones artificiales (no biológicas, no autointegrables), las totalidades históricas no muestran poder asumir una estructura autosostenible por mor de su mera ordenación interna. Dicho con otras palabras, su capacidad de autointegración no puede explicarse como consecuencia de la mera ejecución fáctica de su propio ordenamiento, (nos encontraríamos así ante un criterio puramente externo y redundante). A su vez, la realidad efectiva del ordenamiento social sólo puede reproducirse de modo relativamente estable en el tiempo si se establece un cierto nivel de integración de las estructuras sociales con el *mundo de la vida*. La integración que puede mostrar en sí misma la totalidad de la cultura (o la cultura entendida como totalidad), proviene, (como señalan Dilthey y Husserl), de su capacidad global de *significatividad*, de su disposición como "fuente de sentido"³² ideológico. Esta función reviste entonces la naturaleza de una especial "superestructura" genérica de integración, un ordenamiento superestructural de "segundo grado", que sólo resultaría accesible al conocimiento crítico desde un ejercicio reflexivo de interpretación (hermenéutico), en tanto se trata de un resultado global del conjunto de la interacción social/cultural y no posee una base material particularizable:

[Lo que] da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos.³³

³²Entendiendo por *sentido*, en este contexto, la configuración general de la representación ideológica del *mundo*, que posibilita el acceso genérico intersubjetivo a la misma.

³³CASTORIADIS, C. La institución imaginaria de la sociedad; vol. 1; *Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona. 1983. Pág. 252.

Este elemento no puede ser otra cosa que la estructura de la *racionalidad* dominante en cada conformación sociohistórica, en la medida en que el sentido de cada unidad cultural ha de coincidir, finalmente, con su disposición discursiva (racionalidad=capacidad discursiva). Al menos desde un punto de vista formal, la cultura no es en definitiva sino una explosión sistematizada de intersubjetividad. A partir de esta noción, por otra parte, puede encontrar su justificación la tendencia hermenéutica extrema de entender específicamente todas las realidades culturales como *textualidades*.

Posibilitar la autonomía y la autodeterminación

A través de la idea de un ejercicio de *interpretación* determinado por un *interés* histórico *emancipatorio*, conectamos con el motivo básico de la crítica al uso instrumental (dominante en nuestra civilización y en nuestro tiempo), de la racionalidad. La unidad de pensamiento legaliformizante y hermenéutica crítica es una unidad posible y competente que aclara el horizonte del pensamiento social al hacerse cargo, hasta sus últimas consecuencias, de la crítica a la racionalidad (pura) instrumental. La objetivización inerte de aquello que está en la raíz de la producción social del conocimiento científico (y a partir de lo cual éste ha de ser, como tal, justificado), es el proceder sistemático de la cosificación cientifista, que se desarrolla en oposición a la disposición valorativa de la legaliformidad, por la que han de hallar preeminencia ciertos principios de interpretación en la elaboración conceptual:

En las ciencias hermenéuticas la formulación lingüística no se limita a apuntar a una consideración objetiva que también podría hacerse objeto de conocimiento por otro camino y mediante verificación, sino que en la manera de significar hace visible por sí misma una cierta constelación objetiva.³⁴

La crítica a la doctrina positivista, (entendida como manifestación epistemológica de la supremacía ideológica de la racionalidad instrumental), constituye la más consecuente aplicación de la propiedad y eficacia críticas (a la vez que cognoscitivas), de la simbiosis entre *hermenéutica* y principios materialistas de la actitud científica. Así lo hallamos reflejado en pasajes de J. Muguerza, que define a grandes rasgos la impronta del *positivismo* bajo tres tendencias características: 1) Despoja la noción de *validez intersubjetiva*, en el ámbito de la ciencia, de todo tipo de ingredientes valorativos. 2) Declara inviable el intento de asegurar en términos científicos la validez intersubjetiva de principios ideológicos de

³⁴H.G. GADAMER, *Verdad y método* I (*Epílogo*). Salamanca, 1993. Pág. 655.

orientación de la acción. 3) Prescribe una limitación estricta del ejercicio de la racionalidad, que se constriñe exclusivamente a la mera puesta en práctica del uso deductivo o inductivo de las capacidades racionales.³⁵

Frente a ello, el auge de la hermenéutica de sesgo crítico, en la segunda mitad del siglo XX, contribuye a establecer la perfecta legitimidad racional de los principios interpretativos o valorativos en el desarrollo científico. Con ello aseguramos la conexión ineludible de la ciencia de la historia con *principios ideológicos de representación y valoración* de la realidad social e histórica. Es la idea que Adorno, posiblemente, trata de expresar en la línea que sugieren afirmaciones como éstas:

La sociedad es algo subjetivo, dado que remite a los hombres que la forman, así como sus principios organizativos remiten a la conciencia subjetiva y su más general forma de abstracción, (la lógica); es decir, algo esencialmente intersubjetivo. Y es también algo objetivo, dado que en razón de la estructura sobre la que se alza no percibe su propia subjetividad, no posee sujeto global alguno y, además, impide en virtud de su organización, la instauración del mismo.³⁶

La dependencia de las ideas valorativas y de las interpretaciones respecto de los *intereses* anejos a la trama general objetiva de la reproducción social, no tiene por qué suponer la habilitación de un tipo de hermenéutica que interprete de modo *subjetivo* los significados. El "momento de objetivación" (Adorno) que posibilita la legaliformización del conjunto de las relaciones sociales y de su incidencia en la práctica colectiva e individual ha de formar parte esencial de la teoría científica, por más que en ella juegue un papel constitutivo los métodos interpretadores de la realidad. Sólo desde esta integración puede darse cauce a los requerimientos conceptuales de la posición antiidealista y antiespeculativa que confiere a la *praxis* (y sus intereses objetivos inherentes), el papel de medio esencial determinante de la posibilidad y la forma del conocer (así como su *sentido*).

Pero una noción de *hermenéutica crítica* asociada al punto de vista del *materialismo histórico* hace referencia a un concepto particular de *praxis*. C. Castoriadis³⁷ menciona una actitud teórica centrada en representarse lo pretendido y no someterse a dicha representación; una actitud que podemos asimilar al ejercicio de una hermenéutica de orientación ideológicamente crítica y que se hallaría especialmente presente en un tipo histórico de *praxis*, que cabría definir como "el hacer en que el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía". A través de

³⁵Cfr. J. MUGUERZA, *Razón, utopía y disutopía*; en: Desde la perplejidad. México, Madrid, Buenos Aires, 1990. Pág. 381.

³⁶La disputa del positivismo en la sociología alemana; o.c. intro., pág. 44.

³⁷Cornelius CASTORIADIS, La exigencia revolucionaria. Trad. de D. Monteiro. Madrid, 2000. Pág. 163.

esta observación accedemos a la conciencia del enlace sistemático que debemos suponer entre la incorporación de una actitud hermenéuticamente crítica, como dimensión esencial de la teoría del materialismo histórico/dialéctico, y el *interés histórico* (propio de las masas populares en su conjunto) hacia la *posibilitación universal máxima* de la autonomía y autodeterminación de los individuos y los grupos sociales.

Por otra parte, sin la presencia de legaliformidad histórica (*valorativamente* y objetivizadamente construida), el desarrollo social no puede ser descrito como *proceso* en relación con la lucha de clases, sino tan sólo como *sistema*. Desde esta actitud, el planteamiento *reconstructivo* de Habermas habilita una noción de racionalidad comunicativa dotada de facticidad propia, que se superpone a la cuestión *materialista* de las condiciones de la comunicación bajo las que puede establecerse una justificada confianza en la autorganización racional de una sociedad de ciudadanos iguales y libres, dedicados a fundar el sentido normativo de sus procedimientos democráticos fundamentales.

El esbozo de una *teoría crítica* centrada en desentrañar las condiciones de posibilidad de una unificación de los diferentes puntos de vista hermenéuticos, a través del plano teórico del *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico*, podría ostentar la categoría de fundamento de la reconstrucción de la *teoría crítica filosófica* de la ideología de la Modernidad avanzada; es decir, de la ideología del capitalismo desarrollado. Esclarecer de qué modo la actitud teórica del marxismo se halla incardinada en las diferentes formas de la *hermenéutica* crítica, ha de suponer una contribución singularmente orientada a que las citadas concepciones alcancen apropiadamente los fines que ellas mismas se habían propuesto³⁸.

Emancipación como significado histórico

La objetualización del acontecimiento, su integración en un nivel de discurso superior, el cuestionamiento permanente de los límites y posibilidades de la identidad del mismo, son factores anejos a la *explicación hermenéutica* de la *historia*. Tales factores son por otra parte constituyentes de la elaboración cognoscitiva del *materialismo histórico*, en la

³⁸Supondría ante todo una revisión crítica desde los principios de la teoría marxista, de la hermenéutica clásica, -en su balance entre la función meramente interpretativa y la función crítica que podemos hallar en el pensamiento de Gadamer y de Husserl-; de la hermenéutica crítica (de inspiración materialista o dialéctica), de la Escuela de Frankfurt y de Habermas; y de la hermenéutica crítica adialéctica propuesta por los últimos escritos de Heidegger.

que la construcción de estructuras significativas está determinada por el hecho de que sólo la conciencia de la *totalidad concreta* presta sentido a la interpretación de la realidad histórica. En estos términos puede sustentarse la idea de que el *materialismo histórico* encarna legítimamente una base teórica consistente para toda hermenéutica filosófica incondicionalmente crítica.

Esta posición es argumentable incluso desde conceptualizaciones clásicas (idealistas), de la *hermenéutica*. En la versión de Dilthey, las dos ideas fundamentales sobre las que se alza la labor de reconstrucción son la *precomprensión de la totalidad*, y la interpretación de *los productos culturales históricos como manifestación de la unidad de la vida*. Habermas comenta de este modo el pensamiento de Dilthey:

Dilthey concibe la vida histórica como una autoobjetivación permanente del espíritu. Las objetivaciones mediante las cuales el espíritu activo se coagula en fines, valores y significados representa una estructura de sentido que puede ser aprehendida y analizada con independencia de los procesos vitales fácticos y de los desarrollos orgánicos, psíquicos, históricos y sociales. En cada caso, el conjunto objetivo de símbolos vigentes, en el que nos encontramos siempre nosotros mismos insertos, se puede comprender sólo a través de la reconstrucción vivencial, es decir, si nos remontamos al proceso de producción del sentido.³⁹

Nuestra capacidad hermenéutica de comprensión y reconstrucción de las estructuras de sentido sólo es transparente (productiva cognitivamente), cuando elucidamos las condiciones históricas de su formación; cuando, (enunciado epistemológicamente), podemos someterla a algún género de legaliformidad materialista. El mencionado *proceso de producción de sentido*, como tal, sólo es susceptible de legaliformización en conexión con las leyes de desarrollo socio-histórico. Al concebir rigurosamente la producción de conocimiento como *proceso social* (dejando a un lado postulados humanistas sobre el mismo), la hermenéutica crítica puede centrarse en explicitar y contextualizar la vinculación ideológica que subyace al desarrollo del conocimiento científico (ya sea sobre la Naturaleza o sobre la historia), como legaliformidad⁴⁰. El modelo de unidad que proporciona base para la

³⁹HABERMAS, Conocimiento e interés. Madrid, 1982. Págs. 154-5.

⁴⁰"No existe hombre o cosa que sea solamente objeto para mí y que no suponga alguna presión o aliento, el objeto de una aspiración o la fijación de la voluntad, alguna importancia, una exigencia para tomar en consideración, una proximidad interna o una resistencia, una distancia o una extrañeza." [DILTHEY, Gesammelte Schriften, VII, págs. 131 y ss.].

Uno de los proyectos, por otra parte, de más intensa relevancia que hallamos sobre una apropiación crítica de la *hermenéutica* como aportación derivada del materialismo histórico/dialéctico, es la malograda intención de ALTHUSSER: "Si puedo proponer el proyecto de una teoría de la *ideología en general* y si esta teoría es uno de los elementos de los cuales dependen las teorías de las ideologías, esto implica una proposición de aspecto paradójico ...: la ideología no tiene historia. ... esta fórmula, con todas sus letras, figura en un pasaje de La ideología alemana." [La filosofía como arma de la revolución. México. 1976. Pág. 121].

legaliformización del conjunto de los fenómenos sociales, de cara a la construcción de los conceptos históricos en el sistema científico del *materialismo histórico*, es un modelo que proviene del bagaje de la hermenéutica moderna: la idea de *unidad orgánica* que se proyecta sobre los acontecimientos vitales y desde la que se extrae la configuración de sentido o *significado* de los mismos:

La biografía de un individuo, cuya unidad es mantenida por la identidad del yo, es el modelo de la relación categorial entre el todo y sus partes, de la que deriva posteriormente la categoría de significado. Ese sentido al que se orienta la comprensión hermenéutica y que Dilthey llama enfáticamente significado deriva únicamente del valor de posición de los elementos en un conjunto cuya identidad incluye tanto la continua descomposición de la identidad como también la obstinada superación de esa descomposición.⁴¹

En la hermenéutica, por tanto, se constituye como objeto de análisis la propia naturaleza orgánica de la formación social, como único recurso para dotar de *sentido comprensivo* a una investigación que precisa de dicha actitud para lograr la categorización científica de los fenómenos históricos. La hermenéutica crítica moderna expresa, en definitiva, la condición por la que reconocemos la vinculación de la *ciencia* o la *filosofía* a la ideología histórica: en el análisis de la historia, puede mostrar la unidad orgánica de las transformaciones de la infraestructura y la superestructura. En palabras de Dilthey, "la hermenéutica está enraizada en el trabajo de configuración ideacional propio de la vida"⁴². Estamos ante el elemento que distingue con especial propiedad el decurso científico del materialismo histórico; y a ese mismo elemento hace referencia destacada Dilthey bajo la expresión: "comunidad de las unidades vivas", o en estos otros términos:

[Corresponde a las ciencias hermenéuticas un procedimiento] que consiste en ir de la captación de partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo. El fracaso se pone en evidencia cuando quedan algunas partes que no se comprenden por completo.⁴³

Sin embargo, a esta presentación abstracta de la pretensión hermenéutica como un procedimiento dialéctico de restaurar el sentido de la *totalidad*, se le opone, en un sentido de desengañada crítica materialista, la tesis más radicalizada de la Dialéctica Negativa de Adorno⁴⁴ (*El todo es lo no verdadero*). Tesis que por otra parte encuentra bases de legitimación en la perspectiva metafísica de índole materialista (expresada en reflexión sobre la Lógica), que se halla en el código filosófico del Tractatus de Wittgenstein:

⁴¹HABERMAS, Conocimiento e interés; o.c. Pág. 161.

⁴²Gesammelte Schriften, o.c., VII; pág. 136.

⁴³DILTHEY, Gesammelte Schriften, VII, pág. 226.

⁴⁴Negative Dialektik.

El mundo es todo lo que acaece⁴⁵./Mundo y vida son una sola cosa⁴⁶./El sentido de una proposición es su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia del hecho atómico⁴⁷./La existencia y no-existencia de los hechos atómicos es la realidad⁴⁸.

Desde esta perspectiva, no es posible decir algo sobre el mundo como un *todo*. La estructura lógico-racional que enmarca la posibilidad de toda representación del mundo, posibilita una función ilimitada de creación (o "descubrimiento") de significados en su ámbito, por la que no tendría sentido establecer qué es lo que está y qué es lo que no está incluido en lo *real* (salvo en lo concerniente a las imposibilidades lógicas). Actuar excluyendo algunas posibilidades, equivale a suponer que dicha estructura racional es capaz de atravesar los límites de toda representación posible del mundo ("como si contemplase estos límites desde el otro lado"), cuando en realidad carece de sentido con independencia del ejercicio de constitución de tales representaciones. Por eso, la percepción acabada del mundo como un todo limitado se sitúa en una esfera separada de la sistematicidad lógica, y se manifiesta como lo *místico*: "El sentido del mundo como un todo limitado es lo místico"⁴⁹.

Esta crítica que tiende a establecer límites al alcance de las pretensiones hermenéuticas ha sido justificada y sustentada científicamente desde el paradigma del *materialismo histórico*. De igual modo, el presupuesto metodológico de carácter científico que Habermas atribuye a la comprensión hermenéutica (la capacidad de interpretación del legado histórico en tanto que objeto de producción social o *intersubjetividad*), pone en conexión las reservas críticas de la *Dialéctica negativa* de Adorno con las premisas vigentes en el tipo de conciencia histórica y social que se desprende de los principios del *materialismo histórico*.

Pero hay otra dirección crítica en la transformación del conocimiento histórico que propugna Adorno en sus obras de juventud, que a nosotros nos parece especialmente sugerente. Adorno cierra con estas palabras su artículo de 1932, *La idea de historia natural*:

La dialéctica histórica no es un mero retornar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural. Quisiera hablar aún sobre la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decir esto; no se trata de una teoría que complete a otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría.⁵⁰

⁴⁵# 1.

⁴⁶# 5.621.

⁴⁷# 4.2.

⁴⁸# 2.06.

⁴⁹Tractatus # 6.45. [Trad. de E.T. Galván. Madrid, 1981]

⁵⁰TH.W. ADORNO, *La idea de historia natural*; en: Actualidad de la

Adorno presenta la capacidad de *interpretación* propia de la teoría del materialismo histórico como un rasgo central e inmanente de la misma dialéctica histórica, cuya conceptualización es el eje de la propia teoría. En lo que a sus posibilidades interpretativas se refiere, Adorno expresa el poder de dicha dialéctica en la transformación de todo lo histórico (por el simple hecho de serlo) en producto de rango mítico determinable bajo atributos de lo *natural*, en una peculiar y dialéctica conformación que Adorno denomina como lo *histórico-natural*. La categoría de lo natural puede asimilarse a la legaliformidad histórica bajo la presencia de lo *mítico*. Una realidad histórica alcanza la categoría de lo mítico cuando parece extender su influencia sobre el continuo de la historia desde una dimensión *atemporal* ("desde siempre"), siendo esta influencia de carácter sustentador, es decir, constituyéndose como principio fundamental siempre presente (aunque pueda pasar inadvertido), en la orientación concreta que adoptan los desarrollos históricos de una sociedad. Este carácter *fundante* es lo que mueve a Adorno a homologar la realidad de lo histórico-mítico con lo *natural*, o mejor dicho, *histórico-natural*. Aquí subyace una dialéctica extrema, que no es posible captar desde la perspectiva limitada del historicismo o de cualquier otro positivismo, y que nos pone de bruces frente a la realidad propia, objetiva, (no deformada por los intereses ideológicos del sujeto) del acontecer histórico en cuanto tal, porque la intención de Adorno es "captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico". Esta determinación puede especificarse como *transitoriedad* o *irrepetibilidad*, y en la concreción irremplazable de este devenir reside el núcleo *materialmente esencial* del proceso histórico; el núcleo sobre cuya representación ha de centrarse la perspectiva del *materialismo histórico/dialéctico*.

Pero para llevar a cabo consecuentemente esta representación, la teoría clásica del materialismo histórico/dialéctico necesita ser desarrollada con la dimensión de la significación y la expresión; esto es, con la dimensión de la *interpretación*. Pues la transitoriedad absolutamente presente, como su ser propio, al acontecer histórico (transitoriedad que, en la facticidad absoluta de su devenir, se reviste de los rasgos de perennidad y fatalismo propio de las fuerzas míticas), sólo puede ser transparente al conocimiento bajo la forma de una *significación* que resulta necesario hacer operativa desde una actitud, no obstante, científica.

Adorno propone dos recursos complementarios entre sí y (a su juicio) perfectamente coherentes con la disciplina materialista, para poner de relieve el carácter significativo de la procesualidad histórica: la *alegoría* (que él invoca a partir de su ejercitamiento en los ensayos de su compañero W. Benjamin), y su particular aportación de la (a)estructuración conceptual de la *constelación*. En ésta, la interrelación que mantienen las ideas de *transitoriedad*,

significación, naturaleza e historia se reordena productivamente en torno a la facticidad histórica concreta, revelándonos, en toda su plenitud y sugerencia, la dimensión de la irrepetibilidad del decurso histórico.

De modo relativamente análogo, el recurso de la *alegoría* presenta la virtualidad de ofrecerse como espacio de expresión de significaciones materializables como *relaciones históricas*. "El tema de lo alegórico es historia sin más", y la alegoría (a diferencia de la metáfora) no es una simbolización variable, discrecional o casual, sino la expresión ajustada y necesaria de su propio objeto resistente a la conceptualización identificadora. Y la expresión alegórica de la historia la expone como historia del sufrimiento del mundo, de los grupos y masas expoliados y oprimidos.

Bajo una u otra forma, los procedimientos significativos que se concentran en el flujo histórico coinciden en desarrollar la vertiente dialéctica que está a la base de la perspectiva singular de la teoría crítica (revolucionaria) materialista de la historia: la perspectiva que traza la unidad (sólo procesual) del desarrollo histórico de la sociedad a partir de la contradicción omnipresente y antagónica, que sólo es plenamente constatable desde el lado del sufrimiento. La significatividad histórica es, desde la profundización dialéctica de Adorno, antagonismo, sufrimiento y transformación necesaria, en vistas a la *emancipación*.

Por eso la idea máximamente dialéctica de la *historia natural*, en la que el ser histórico aparece como natural en su extrema historicidad y la naturaleza como ser histórico en donde "en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza", es presentada por Adorno (adelantándose treinta y cuatro años a la Dialéctica negativa), como crítica al positivismo idealista del concepto de una totalidad abarcadora de la realidad histórica, y a la separación (idealista y metafísica) entre las supuestas posibilidades anejas al movimiento histórico y la realidad efectiva de su curso.

La dialéctica de una idea de *historia natural* puede corresponderse, en sus atributos generales, con una noción de producciones culturales *históricamente atemporales*, (presentes bajo diversas formas en largos períodos de transformaciones históricas, y altamente condicionantes de los procesos históricos tanto a escala colectiva como individual), que creemos adecuado proponer como concepto clarificador de la interpenetración de un ejercicio crítico interpretativo, en las categorías de la legaliformidad científica de la historia (como genuino desarrollo de los principios *teórico/prácticos* del *materialismo histórico/dialéctico*).

La ciencia de los sistemas culturales

El motivo fundamental de la crítica de Habermas a la autocomprensión objetiva del conocimiento, (que justifica la utilización crítica por parte de este autor de la hermenéutica), reconstruye la orientación básica de la crítica a las ideologías del *materialismo histórico/dialéctico*:

El intérprete no puede liberarse abstractamente de su situación hermenéutica de partida, lo mismo si se ocupa de objetivaciones contemporáneas que de tradiciones históricas. ... No obstante, la objetividad de la comprensión hermenéutica es alcanzable en la medida en que el sujeto que comprende aprende ... a comprenderse a sí mismo en el propio proceso de formación. Una interpretación sólo puede captar la realidad en la medida en que el intérprete se vuelva a la vez sobre esa realidad y sobre sí mismo como momentos de un contexto objetivo que constituye e incluye a ambos.⁵¹

La conexión entre *hermenéutica crítica* y *materialismo histórico/dialéctico* se revela así como una cuestión *puramente objetiva*. Desde el punto de vista metodológico, el paradigma del *materialismo histórico/dialéctico* resulta base de posibilidad objetiva de la intención fundamental de la investigación hermenéutica. Desde esta premisa se alza la exigencia de que la práctica *comprensiva* histórica se desarrolle a partir de los mismos principios de la *ciencia* materialista de la historia: la consideración del proceso histórico, carente de sujeto, como resultado de la acción de grupos sociales que ejercen *intereses* objetivos.

La alternativa más consistente a esta interpretación la ofrece el Habermas de Conocimiento e interés, inspirándose para ello en algunas de las categorías nucleares de la "filosofía del sujeto", constitutiva del paradigma filosófico de la Ilustración:

Pero si la hermenéutica debe asumir aquella dialéctica de lo general y lo individual, que define la relación entre objetivación y vivencia y que alcanza su expresión como tal en el ámbito de lo que es común, entonces la comprensión misma resulta ligada a una situación donde por lo menos dos sujetos comunican en un lenguaje que les permite compartir [...] La comprensión hermenéutica liga al intérprete al papel de un interlocutor del diálogo. *Solamente este modelo de participación en una comunicación* habitual es capaz de explicar el rendimiento específico de la hermenéutica.⁵²

El modelo teórico del *diálogo* se halla subordinado al esquema de una praxis social reglada por el intercambio determinado por las subjetividades. Los principios de la ciencia de

⁵¹Conocimiento e interés; o.c. Págs. 187-8.

⁵²Conocimiento e interés, o.c. Pág. 186.

la historia desenmascaran como "idealista" (e "ideológica") esta visión, sustituyéndola por el modelo materialista de la práctica socialmente organizada de grupos relativos a una estructura/proceso social, recorrida por la pugna de intereses históricos (que conjugan a su vez dialécticamente principios ideológicos y tendencias materiales). Tan sólo esta perspectiva materialista posee la virtualidad de dar cauce al "rendimiento específico de la hermenéutica". Como el propio Habermas admite⁵³, el fundamento metodológico de la hermenéutica es "demasiado estrecho" para dar razón de una consistente actividad científica en relación con la historia. La conciencia de la *historicidad* de los fenómenos sociales implica la necesidad de remitir el proceder hermenéutico a los principios metodológicos de la ciencia, (y no al contrario). La imbricación de procedimientos empírico-analíticos y de *hermenéutica* corresponde a la peculiar naturaleza metodológica que se configura a partir del tratamiento científico del concepto de *historicidad*, en lo que supone de percepción de la doble naturaleza, particular y general, (aparentemente contingente y "necesaria"), de los fenómenos sociales; y en lo que supone de constitución de una lógica del proceso de desarrollo de los mismos, determinada por la complejidad de la configuración orgánica de las tendencias que subyacen a toda acción⁵⁴. En opinión de Dilthey, (que recoge Habermas), en esta combinación de necesidades metodológicas, y en sus peculiares contradicciones, se cifra "el problema lógico fundamental de la ciencia de los sistemas culturales":

Cada sistema cultural constituye un nexo que descansa en comunidades ... Los individuos que cooperan en esa aportación ... actúan en esos procesos con todo su ser y por eso no es posible construir semejante campo por el fin de la aportación, pues además de las energías orientadas a ella, actúan también los otros aspectos de la naturaleza humana y se hace valer la variabilidad histórica de la misma.⁵⁵

A raíz de esta problematicidad Dilthey introduce como es sabido la separación, (que Habermas justifica y desarrolla), entre las *ciencias de la naturaleza* (que pertenecen a la esfera funcional de la actividad instrumental), y las *ciencias del espíritu* (llamadas *ciencias sociales* por Habermas, ligadas al marco metodológico de la hermenéutica). Inevitablemente, toda legaliformización de conocimiento supone, como tal, la *objetualización* del ámbito de la realidad que se categoriza, (y que sólo se podría eludir recurriendo a un enfoque deliberadamente *idealista* del conocimiento). Esta legaliformización objetualizadora es concomitante a un interés social constitutivo de carácter dominador-transformador (en un sentido probablemente análogo a la categoría habermasiana de la "actividad instrumental"). Esforzarse en

⁵³Cf. Conocimiento e interés; o.c.; pág. 191.

⁵⁴Este tipo de exigencias resulta paralelo a los que afectan también ya a la evolución de la lógica de las ciencias naturales, según las peculiares perspectivas que nos ofrece el actual estado de desarrollo de éstas.

⁵⁵W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, VII, pág. 188.

separar de este interés la actividad científica sobre la historia parece obedecer principalmente la tendencia a reducir ésta (en el marco de la separación metodológica de *ciencias naturales* y *ciencias sociales*) a un ejercicio sistemático de legitimación ideológica de valores (en tanto su carácter particular de productos históricos no ocuparía ya el lugar central en una consideración que eludiera precisamente la actitud objetivizante capaz de poner dicho carácter de relieve):

Dichas reglas [metodológicas] ya no poseen el estatuto de reglas transcendentales puras; tienen una función transcendental, pero nacen de contextos vitales fácticos: de estructuras de una especie que reproduce su vida, tanto mediante procesos de aprendizaje del trabajo organizado socialmente como a través de procesos de comprensión en interacciones realizadas por la mediación del lenguaje ordinario. Por consiguiente, el contexto de intereses de esas situaciones vitales básicas da la medida para el *sentido de la validez* de los enunciados que pueden obtenerse, desde sistemas de referencia cuasitrascendentales de procesos de investigación, en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu.⁵⁶

En este planteamiento, la división, probablemente artificiosa, entre las reglas metodológicas de las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu" responde al motivo de prestar plausibilidad a la ambigua división de ámbitos de *intereses del conocimiento* que introduce Habermas: el *trabajo* socialmente organizado y la *interacción*. Esta distinción no parece responder a criterios objetivos de verificación empírica: por un lado, la noción "social" de trabajo también implica, como es obvio, el hecho mismo de la *interacción*, como forma especial de la misma, y parece imposible, por tanto, que el interés técnico del conocimiento no se halle siempre mediatizado desde su base por lo que corresponde a una constitución social (comunicativa) de las condiciones materiales de la existencia de los grupos humanos. De igual modo, en la perspectiva de las necesidades de producción y reproducción de la vida, toda acción eminentemente comunicativa cumple asimismo un papel relacionado con tales fines, como *instrumento* especialmente característico y relevante de la especie humana en función de su supervivencia. La racionalidad comunicativa, en este sentido, no puede dejar nunca de ser también, constitucionalmente, racionalidad "respecto a fines". De ese modo, la mencionada división de ámbitos generadores de *interés* parece responder, ante todo, a un intento de reformulación de tesis centrales de la *Escuela de Frankfurt* clásica. Una reformulación por la cual la invalidación fáctica del principio del universalismo moral (como ámbito independiente de la actividad social), por el desarrollo imparable de la lógica antisocial del sistema capitalista, no tiene por qué ser interpretada como expresión alguna de vacuidad ideológica y condicionamiento histórico. Por el contrario, tales efectos disolventes del patrimonio esencial de la cultura ilustrada podrían ser interpretados, desde la perspectiva de Habermas, como una alteración circunstancial y

⁵⁶HABERMAS, J. Conocimiento e interés. O.c. Pág. 328.

sobrevenida a raíz del tipo particular de evolución que ha sufrido la sociedad moderna, en su conexión con el modo de producción capitalista: la hipertrofia de la dimensión instrumental o sistémica de la racionalidad, en detrimento cada vez más irreparable de su vertiente moral-interactiva.

Con independencia de que se considere tal acontecimiento como contingente, o como necesario a la lógica de desarrollo de la sociedad capitalista, este tipo de planteamiento recubre de un velo de "impermeabilidad" o de validez incondicionada la estructura de los valores ideológicos consagrados por la Ilustración, sustrayéndolos de ese modo a la dependencia histórica de su origen y naturaleza. Pero en este sentido, el núcleo de toda esta problemática no sólo (ni principalmente), reviste importancia lógica/epistemológica, sino *histórica*. Tanto la supremacía ideológica de la *razón instrumental*, como la del idealismo teórico justificativo de valores centrales de la cultura burguesa, pueden compartir el dudoso honor de tomar parte en la cobertura ideológica de un sistema social que se basa para su reproducción en el desarrollo de la opresión y la explotación sistemáticas.

II.3. REFERENCIAS ATEMPORALES DE UNA CONSIDERACIÓN HISTÓRICA DE LA RAZÓN

Entre tanto el materialismo ha dado el gusto de su propio envilecimiento a quienes no quieren que se realice. La sujeción así creada no es, como Kant creía, culpa de la humanidad. Al menos hoy es reproducida planificadamente por los que detentan el poder. El espíritu objetivo que éstos manipulan, ya que necesitan de sus cadenas, está a la medida de una conciencia aherrojada desde milenios. [ADORNO, Dialéctica negativa].

¿Qué empleo de la razón (se interroga la Dialéctica negativa) en toda la extensión de la cultura occidental, no se halla condicionado por lo que podríamos llamar la *coacción de la identidad*? ¿Qué empleo de la razón no se basa en el juego de las representaciones abstractas que simbolizan los objetos, a partir de la figura ideológica de la *identidad subsistente*? Podemos plantearnos desde esta actitud si acaso la racionalidad occidental constituye algo así como una línea "superideológica" de pensamiento, conocimiento y acción, que recorre con unas características determinadas todos los aspectos del desarrollo histórico de la civilización. El sesgo instrumentalista en que se desenvuelve el núcleo dominante de esta constante civilizatoria contribuye decisivamente en la era contemporánea a deformar nuestra visión de lo real, al impedirnos percibir el substrato de opresión y explotación que sostiene a un modo de producción que se desenvuelve en una imagen de funcionalidad fáctica y se autolegitima como el sistema de la "máxima racionalidad posible".

En cualquier caso, en tanto no es posible concebir la formación entera del *sentido* como consecuencia de la operatividad misma del ejercicio racional, sino que es necesario tomar en cuenta diversos conjuntos de práctica social, así mismo es necesario admitir la idea de diversas constelaciones racionales, (o formas generales históricas de la racionalidad), en la formulación de la posibilidad (históricamente estructurada) del *sentido*.

Desarticulando en dos ámbitos diferentes el entramado que Habermas pretende pensar unido a través del concepto cuasitrascendental de *mundo de la vida*, accedemos a la consideración de dos planos diferentes de posibilidad de la función racional. Por un lado, el aprendizaje del mundo organizado a través de la reciprocidad continua de expectativas de comportamiento (el mundo socializado) es el origen de la dimensión simbólica genérica de nuestra percepción de la realidad, a partir de la que se genera una forma de racionalidad que podríamos llamar *simbólica* o *narrativa*. Pero en la propia estructura general del hecho de la intersubjetividad se hallaría la base de constitución de la función lógica que reviste culturalmente el conocimiento, como aprehensión de su facticidad sistemática. En este marco se instituye el modelo de la racionalidad *técnica* u *objetivizadora*, describable en un sentido similar al amplio concepto de *técnica* que Max Weber utiliza como punto de partida de su teoría global sobre la racionalización.

Estas estructuras históricamente atemporales de la racionalidad se acreditan respecto a

los dos criterios más genéricos que podemos delinear para la determinación de "lo racional" en su función cultural: a) La capacidad de interpretación de las necesidades de los individuos a la luz de los estándares de valor aprendidos en la cultura. b) La capacidad de adoptar una actitud reflexiva frente a dichos estándares.

A través de las delimitaciones que aquí proponemos, las *funciones* ideológicas que atribuimos a la noción de racionalidad nos hacen advertir el sentido *histórico* fundamental de ésta, más allá de su ligazón con uno u otro contexto genérico de pensamiento.

El "principio de razón" occidental

¿Constituye la racionalidad occidental toda una línea "superideológica" de pensamiento, conocimiento y acción, con caracteres propios, que recorre todos los aspectos del desarrollo civilizatorio? La idea principal del artículo de Heidegger *El principio de razón* [*Der Satz von Grund*; 1957], es la de mostrar el concepto de *razón* como un carácter general ideológico, de rasgos definidos, -dotado de una cierta unidad y permanencia aun a través de sus cambios-, y específico de nuestra cultura. Tal concepción se opone a la corriente tradicional de pensamiento que tiende a considerar la razón como una "facultad" substancial y esencial, en el contexto de una idea abstracta de "hombre", (y que de ese modo niega la naturaleza histórica y el sentido ideológico de esta peculiar "relación con el mundo" que supone la racionalidad en Occidente).

¿Cómo podrían ser descritas, de modo operativo, las dimensiones y la naturaleza del proceso de hegemonización de cierta racionalidad en la configuración de la cultura occidental? La tesis de partida consiste en afirmar que lo distintivo de la cultura occidental estriba en el predominio de un tipo de racionalidad discursiva, objetivadora, de orientación técnica, denominada "ratio". Un tipo de racionalidad que prevalece sobre la razón simbólica, narrativa, de orientación relacional y reunificadora. La cuestión clave de la filosofía moderna crítica probablemente reside en entender en qué consiste, en esencia, la mencionada hegemonía. Podemos otorgar el nombre de "razón" a estos diferentes estadios culturales siguiendo la tradición del concepto de **λόγος**, en su significado general de "palabra", en el sentido de organización y expresión lingüística de los contenidos del pensamiento, como sistema significativo de representación de la realidad, -plenamente codificado y completo-, es decir, un sistema básico de *empleo* del lenguaje. En líneas generales, podemos definir *racionalidad* como el vector esencial que constituye la dimensión *pragmática* del lenguaje; como una estructura general permanente de sentido y significado en el uso discursivo del lenguaje simbólico, orientada a hacer posible las dimensiones generales de una interacción (en sentido lato) social sistemática y estable.¹ Las pretensiones de *validez* constitutivas de todo lenguaje discursivo, en tanto que orientadas a promover convencimiento o anuencia, dan al uso lingüístico *racional* una dimensión esencial y radicalmente social, que responde exhaustivamente a todas sus pretensiones fundamentales: "A estos efectos, de suyo, no se requiere base empírica alguna."²

¹"Cualquier tipo de discurso, por el hecho de serlo, con antelación a ser *teórico* o *práctico* (*species*), es discurso (*genus*) y en cuanto tal destinado a estar dotado de inteligibilidad, veracidad y cognitividad." [J.Mª GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica*. Madrid, 2000. Pág. 399].

²J.Mª GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *o.c.* Pág. 403.

Las diferentes dimensiones del *lenguaje* como sistema abierto de *signos* nos proporciona las claves para entender la relación general entre la *lógica* y la *racionalidad*. Partiendo de la idea básica de que todo tipo de *lógica* (y en correspondencia la idea misma de *lógica*, en cuanto se refiere a la consideración de las estructuras genéricas de significación) procede, en última instancia, de la conciencia sobre la forma general del lenguaje humano, se puede considerar en primer lugar, una concepción monológica del mismo (vinculada al desarrollo del principio ideológico de *identidad*, en la que resultan alzaprimadas las dimensiones sintáctica y semántica), y de donde procedería directamente la concepción más abstracta de la *racionalidad*, de corte exclusivamente *formal*.

En orden a una concepción dialógica del lenguaje, es en cambio la dimensión *pragmática* la que resulta resaltada. A través de ella, la *racionalidad* puede considerarse, (en contraste con la idea general de la *lógica*), como una formación comunicativa estable que cumple la función de conservar y restaurar el *sentido* que se fragua en la interacción (y en el que se halla integrada toda significación). En tanto no es posible concebir la formación entera del *sentido* como consecuencia de la facticidad misma del ejercicio racional, sino que es necesario para ello tomar en cuenta diversos conjuntos de práctica social, así mismo es necesario admitir la idea de diversas *constelaciones racionales*, o formas generales históricas de la racionalidad, en la formulación de la posibilidad (históricamente estructurada) del *sentido*.

El hecho incontestable de que existan vivas contradicciones entre los diferentes tipos de racionalidad en el seno de la civilización occidental, en todos los momentos y épocas, nos indica que el sentido general de la supremacía de una forma de racionalidad sobre las otras no es fundamentalmente de orden cuantitativo, (en cuanto a extensión y profundidad), sino de orden eminentemente *valorativo*. El sentido cultural que incumbe a la función *valorativa*, en sí misma, constituye un interrogante de máxima importancia, que en la perspectiva de una hermenéutica crítica que elucide la conexión entre el conocimiento y su determinación histórica, sólo puede resolverse a través de la noción de *interés histórico del conocimiento*. Esta misma perspectiva deberá también, (como culminación de su intención crítica), mostrar el sentido de las diferentes funciones de la *razón* para la justificación teórica de la posibilidad de un sistema de pensamiento alternativo a la hegemonía de la *razón instrumental* y de la *razón discursiva* en general.

En el artículo que mencionábamos anteriormente, Heidegger sitúa el hecho de la forma moderna de la racionalidad -la "ratio", en sus palabras-, en un contexto ideal de desenvolvimiento de la Razón como fuerza independiente que actúa sobre la Historia. Una Razón como esencia pura en sí misma, que no es otra cosa que el propio Ser: "Ser y razón: lo mismo". Es evidente que con tal caracterización, queda sin explicación el hecho de por qué la civilización occidental ha desarrollado ese tipo específico de actitud en el modo de establecer su relación cognoscitiva y de praxis, con la Naturaleza y en la sociedad. También

quedan de ese modo sin explicar las razones que han promovido a la aparición de la peculiar forma de la racionalidad moderna, que Heidegger presenta como una consecuencia necesaria (*mecánica*, podríamos decir), del proceso universal de desenvolvimiento de la Razón.

Sin embargo, en su radicalidad, la reflexión de Heidegger posibilita ciertas sugerencias en torno a la forma de plantearnos la cuestión de la naturaleza de la racionalidad en nuestra cultura. Bajo la caracterización "ontológica" que le da Heidegger, la *razón* detenta una dirección propia a lo largo de la historia, y no se limita a oficiar como mera facultad formal. También se resalta en el mismo discurso la necesidad de vincular originalmente el decurso de la *razón* en Occidente con la presencia histórica de la *ciencia* y la *filosofía*, y el surgimiento de éstas en la Grecia antigua. Ahí nos encontramos con la constante de un determinado desarrollo técnico propiciado por las necesidades productivas en el seno de una Naturaleza más bien precaria. El excedente de producción y el crecimiento de la sociedad a que este desarrollo técnico contribuye, son la base material de la instauración de un sistema de clases sociales en el que la figura del *dominio* sobre lo natural y sobre la sociedad toma carta de naturaleza tanto a nivel práctico como a nivel ideológico. Por otra parte, uno de los rasgos más característicos del desenvolvimiento peculiar de la racionalidad en Grecia es la presencia de una conciencia humanista firmemente arraigada en la cultura a partir de las instituciones democráticas (generadas desde la base del sistema esclavista), y que se convierte en un factor de radical importancia, en relación con la prevalencia que adquiere la categoría de "identidad" abstractamente considerada, a partir de la valoración ideológica de la figura del individuo. La confluencia de esta visión de la realidad con el hecho de que esta actividad técnico-científica (y el conocimiento por ella generado) fueran compartidos socialmente sin muchas restricciones, implicará el novedoso fenómeno de una radical *secularización* del conjunto de la cultura antigua. Como es sabido, aquí se encuentra el elemento decisivo para la constitución de la *filosofía* y la *ciencia*, como campos organizados de conocimiento de carácter eminentemente "racional".

No es posible, en cualquier caso, ignorar cómo la división social en clases, -con sus respectivos intereses históricos- tiene que determinar esencialmente los objetos a los que nos referimos. En lo que respecta al origen y desarrollo del conocimiento científico, constatamos de modo singular cómo el fin al que primordialmente se dirige la labor de investigación (y que podríamos considerar como su causa original), se refiere al progreso técnico, al trabajo de envergadura social por crear y perfeccionar las realizaciones técnicas que posibilitan el mantenimiento y desarrollo de la capacidad productiva. Por supuesto, no todos los grupos sociales están situados en el sistema de producción de tal modo que el incremento de ésta sea para ellos un interés histórico, ni ocurre que los que sí se hallan en este caso ocupen el poder económico y político de la sociedad de tal modo que puedan dar a su actividad productiva un desarrollo de tal dimensión y con tal grado de libertad que pueda dar origen a las creaciones, históricamente transcendentales, a que asistimos en la cultura griega antigua. De este modo,

desde su inicio, el desarrollo científico de Occidente se ve inevitablemente condicionado por el tipo de racionalidad roma, escueta y mecánicamente instrumental, que subyace a la forma de relación con la realidad establecida a través del dominio técnico de la misma. Esto supone, en sus últimas consecuencias, la necesidad de afirmar que la ciencia posee un rasgo asimilable al *carácter* (socioideológico) *de clase*. Y no deja de tener relación con esta perspectiva la idea (notoriamente heideggeriana) que señala que *filosofía* y *ciencia* son productos culturales genuinos de Grecia y la cultura occidental.

El mismo tipo de análisis es aplicable a la función social de la *filosofía* en cuanto actividad teórica que proporciona "racionalización", (esto es, ordenación a través de un marco de conceptos y categorías), a los contenidos de la ideología dominante, proporcionando así un cauce fijo a la posibilidad sistemática de su legitimación social, y propiciando que el carácter de clase del que esta ideología dependa corresponda también al sentido de la filosofía en cuestión. Cabe destacar entonces cómo tanto la *ciencia* como la *filosofía* son ámbitos eminentemente "racionalizadores", en los que el proceso de racionalización ocupa el puesto central y determinante sobre cualquier otro aspecto. Es interesante señalar en definitiva cómo las orientaciones básicas, ("cuasitrascendentales", por usar la expresión de Habermas), que determinan la forma de los fenómenos "ciencia" y "filosofía" desde su origen griego, constituyen una suerte de "expresión sintetizada" de los rasgos generales y profundos que caracterizan al fenómeno de la racionalización en general. La permanencia de la *ciencia* y *filosofía* en la historia de Occidente sirve de base material de carácter ideológico para la reproducción, con rasgos más o menos constantes, de la peculiar estructura de la racionalidad en cada época: el instrumentalismo y formalismo tecnicista de la razón (en lo que a la actividad científica respecta), y la conceptualización formal y la abstracción universalista, en lo que a la actividad filosófica se refiere. Por tanto, la dimensión dominante de la racionalidad occidental encuentra en el "peso" civilizatorio de la *ciencia* y la *filosofía* los principales *focos culturales* de su estabilidad, que imprime sin duda una dirección determinada y un sentido substancial al desarrollo de la cultura occidental. Por este motivo resulta plenamente relevante la consideración de la *razón* como un *producto histórico determinado*³.

En la perspectiva opuesta, la dudosa imagen objetivista de la razón como *facultad autónoma* y *absoluta* fue sostenida por filosofías que se autocomprendieron como el saber natural sobre la realidad (griegos, Edad Media, racionalismo), e igualmente subyace en la tematización ideológica que de ella hace la Ilustración, como poder intrínseco del "ser humano" cargado de capacidad liberadora y "superadora" de la realidad.

³Podemos considerar, siguiendo el modelo de Heidegger, al principio de razón como la expresión desarrollada históricamente de la "esencia" de la razón; aunando en ese concepto tanto el sentido cultural como la naturaleza histórica de dicho fenómeno. No obstante, la reflexión de Heidegger no se orienta particularmente por este camino, dicho sea de paso.

Y este ideologismo también constituye el horizonte último en el que se sitúa la reflexión de la Escuela de Frankfurt, aun a pesar de la importancia de su crítica a la dimensión instrumental-positivista de la racionalidad moderna. A esta dimensión le opone la Escuela de Frankfurt la dimensión autónoma, incondicionada, liberalizadora, de *otro concepto de razón*, precisamente aquél que constituía el "estandarte" de la Ilustración. No resulta fácil desde este pensamiento resolver la contradicción de que fuera la misma "razón ilustrada" a la que se alude como instancia crítica, la que, en su desarrollo, diera origen a la ideología positivista actual. Este contrasentido conduce inevitablemente a la necesidad de postular una noción pluridimensional del concepto de razón. Frente a la *razón instrumental* ha de situarse la razón como *reflexión incondicionada*; junto a la "razón técnica" ha de desarrollarse (diría Habermas), la "razón práctica" o comunicativa. Sin embargo, la afirmación radical de esta pluridimensionalidad supone, en todo caso, acudir a un concepto absolutamente formal de razón, accesible sólo a nivel metodológico; incapaz de alcanzar, por principio, la dimensión de la crítica histórica, imprescindible para el esfuerzo efectivo por la transformación de la sociedad.

El ingente poder de la ciencia y de la técnica aquilatado en el desarrollo acelerado de las mismas, (desarrollo impuesto, en sus condiciones fundamentales, por el capitalismo en su fase superior), es utilizado ideológicamente como legitimador de todo el modo de producción. Esta figura ideológica se consume a través de la hipostatización de la razón como categoría absoluta, en su versión eminentemente técnica e instrumental. Pero la crítica a esta configuración actual de la ideología no puede limitarse a *señalar* el hecho de esta preeminencia (y su necesaria vinculación con el desarrollo del capitalismo), con el objeto de desvelar la radical limitación que dicha conciencia instrumentalista supone para el desarrollo de la libertad y los demás intereses populares. Tampoco sería suficiente, (sin descubrir otra alternativa), percibir cómo ese instrumentalismo oculta y deforma nuestra visión de la realidad al impedirnos ver el substrato de opresión y explotación, que sostiene a un modo de producción que se presenta con una imagen "aséptica" de funcionalidad fáctica y se autolegitima como el sistema de la "máxima racionalidad posible".

Sin la *superación* de esta versión de la racionalidad, la crítica a la ideología contemporánea carecería de la posibilidad de evitar reproducir, bajo nuevas formas, la deformación instrumental que sobre nuestra visión de la realidad se ejerce desde el aparentemente neutro y *efectivo* "principio de razón" occidental.

Mundo de los sueños y mundo intersubjetivo

Desde la orientación que hasta ahora hemos señalado, podemos plantear la contradicción entre las diferentes formas de la racionalidad en el ámbito de la civilización occidental a partir de la ambivalencia dialéctica aneja al hecho o práctica social en sí misma, considerada de modo genérico. Para sugerir esta propuesta, nos apoyamos en principio en el propio punto de vista de Habermas en su análisis de la racionalidad en la Teoría de la acción comunicativa, donde reclama la orientación de la filosofía y la historia de la ciencia, para mostrar cómo se entrelazan la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis de la materialización y evolución histórica de sus estructuras⁴.

Desde su constitución misma, el hecho de la práctica social determina al desenvolvimiento de la especie como resultado de desarrollo histórico. Pero en ese mismo proceso se establecen dos direcciones fundamentales, paralelas entre sí, necesarias y contradictorias: A) La tendencia determinada por la represión de los instintos naturales, -los instintos básicos de la vida-, y la disociación con la facticidad directa de la Naturaleza, tendente a la construcción de un universo cultural *valorativo y expresivo*, como vertientes definitorias. B) La tendencia al levantamiento de un sistema artificial (cultural) de satisfacción de las necesidades de la vida, definido, en la misma medida, a través de la estructura racional de la acción operativa y a través del desarrollo de la intersubjetividad.

Por medio de este esquema tratamos de ofrecer una presentación del problema de la racionalidad que combine una visión de conjunto estructural con una fundamentación materialista histórica. Para ello, desarticulamos en dos ámbitos diferentes el entramado que Habermas presenta unido a través del concepto (condicional a priori, cuasitranscendental), del *mundo de la vida*:

Podemos decir, en resumen, que las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones.⁵

A) La necesidad básica social de la represión de los instintos junto con la disociación

⁴Teoría de la acción comunicativa I. Madrid, 1992. Pág. 17.

⁵HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Pág. 36.

con la Naturaleza, implican culturalmente la constitución de la estructura de acción representativa en la *reconstrucción* de las tendencias primarias de la acción vital. Esta reconstrucción se lleva a cabo a través de la función cultural de la *valoración*, -definible como elemento de reafirmación de la acción-, y a través de la función cultural de *reunificación* del mundo humano y el mundo natural extrañado que representa el origen de la *actitud religiosa*.

La inteligencia de este proceso ha sido fundamentada en el pensamiento de Freud; por ejemplo:

Freud afirma la imposibilidad de las relaciones armónicas en la personalidad. Los impulsos del Ello ("eros" y "thánatos") son reprimidos, sin manifestarse plenamente en el mundo exterior, en virtud de la acción represora del Yo, sistema surgido al socaire del Principio de realidad y necesitado del recurso permanente a mecanismos de defensa para mantener el equilibrio inestable del aparato psíquico.

La integración social sólo se logra a costa de la represión de la instancia biológica. Esta represión institucionalizada cristaliza en un orden que se aloja en el aparato psíquico.

En primer lugar, la represión se condensa en la *moral*, cuyos principios valorativos los adquiere el niño en la familia, de modo inconsciente y acrítico, a raíz de la formación del Superyó, inhibidor del Ello. A cambio de esta inhibición, dice Freud, el niño halla protección. La necesidad de protección y afecto y la presión educacional son factores que inducen el robustecimiento del Superyó, cuyo conflicto con la instancia pulsional de la personalidad es inevitable.

En segundo lugar, en la *religión*, que mantiene el autoengaño con la promesa de protección contra el estado de indefensión. Los dioses espantan los terrores de la naturaleza, favorecen la reconciliación con la muerte y compensan todos los dolores; pero son también los guardianes del orden y de la moral, de la civilización y de las jerarquías, y actúan como sancionadores de la transgresión.

En tercer lugar, en la *propia civilización*, que será siempre el escenario de un enfrentamiento entre lo social y lo individual. Por mucho que el hombre se proponga el placer, junto con el eros se halla el dolor: represión y sublimaciones son desviaciones de la carga instintiva, inevitables y dolorosas.⁶

Cada uno de los dos principios culturales elementales mencionados, (la capacidad valorativa y la actitud religiosa), a partir de la base común de su constitución, establecen un sistema "superestructural" unitario que se expresa a través del desarrollo de la función simbólica o narrativa, que, en la construcción de una estructura de racionalidad correspondiente, articulan una forma de pensamiento definible por la *actitud cultural reafirmativa o valorativa*.

Se trata del nivel básico y fundamental de empleo de la racionalidad en el conjunto de la cultura: la *racionalidad simbólica o narrativa (o subjetivista)*.

En *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* expone Nietzsche cómo tanto

⁶JOSÉ M^a ATENCIA PÁEZ: *La Teoría Crítica y el pensamiento de J. Habermas*. Málaga, 1996; pág. 12.

para la función de satisfacción y expresión de los conflictos del mundo psíquico, como para el control de la Naturaleza en orden a garantizar la reproducción material de la vida, el entendimiento se apoya en el "instinto de crear metáforas", y por tanto en la energía fundamental de crear sentido simbólico. La función de *crear sentido* constituye, pues, el atributo básico de toda ideología, y, en líneas generales, se manifiesta como todo aquel conjunto de afirmaciones relativas a una representación del mundo con el fin exclusivo de propiciar que dicha representación tenga el carácter estable de intersubjetividad. La función elemental de la racionalidad simbólica es, pues, hacer intersubjetivo el pensamiento básico, (esto es, el pensamiento por imágenes), a través de los símbolos, (que cifran dicho pensamiento). También nos muestra Nietzsche a través del citado ensayo cómo las formas gramaticales primitivas reflejan la "asimilación poética del entorno"; la "metamorfosis del mundo en el hombre".

La vivencia social o intersubjetiva que delimita la existencia humana como tal proporciona un rasgo esencial al pensamiento básico por imágenes, que queda así mismo transferido a todo tipo de racionalidad, y es el de la *valoración*. La intersubjetividad constitutiva del pensamiento humano se expresa necesariamente a través de ella, con lo que adquiere el carácter de condición de la posibilidad misma de la racionalidad como tal. Es una disposición que otorga sentido al pensamiento expresando la asunción subjetiva del contenido del mismo, esto es, expresando el reconocimiento de la diferencia como tal que se hace necesario en la construcción de pensamiento socializable. A partir de esta dimensión, la racionalidad simbólica se desenvuelve esencialmente como expresión de la función de reconocimiento de la diferencia, y como expresión del elemento primario en que esta función se manifiesta: la distinción básica del plano de lo social respecto a la corriente integrada de la Naturaleza.

Sólo analógicamente esta actitud podría ser considerada como detentadora de *identidad*, (en la medida en que este concepto sólo tiene sentido desde los rasgos elementales de una estructura de racionalidad diferente, -una racionalidad objetivista y objetivizadora-). En cualquier caso, si conectamos de nuevo este motivo con la perspectiva del pensamiento de Freud, podemos establecer una asociación entre el sentido reafirmativo o valorativo de la cultura, (en general), y el sentido adscrito al *principio de realidad* freudiano incardinado en el *yo*.

Desde estos paralelismos, cabe entrever la *disposición contradictoria* que revestirían las exigencias de una hermenéutica que tendría que expresar, sobre el sentido dialéctico, conflictivo, negativo, de la historia y del desarrollo general del hecho social, el sentido genérico del *principio de realidad* humano como tendencia reafirmativa-valorativa. Siendo consecuentes con esta exigencia, cabría concluir la necesidad de la coherencia *materialista dialéctica* de una *hermenéutica* de orientación *materialista histórica*, y a la inversa. Tan sólo la fertilidad interpretativa de las categorías asociadas al concepto dialéctico materialista de

universalidad y particularidad de la contradicción (en su realidad simultánea, esto es, desde el sentido *orgánico* de la unidad entre ambos aspectos), o las referentes a la determinación material e histórica (y los conceptos de *necesidad e interés* anejos), permitiría entrever la posibilidad de desarrollo adecuado de dicha exigencia.

La concepción marxiana de la realidad concibe ésta como resultado de la *actividad práctico-humana*, y a la práctica social misma como fundamento histórico concreto del proceso cognoscitivo (o proceso de apropiación y transformación consciente, por parte de la especie, de un "mundo" que no se le enfrenta como objeto abstracto, como realidad pasiva y meramente "contemplable"). Esta concepción resulta claramente contraria a las nociones expresadas en la epistemología tradicional de inspiración marxista, que hacía del *reflejo* su categoría fundamental⁷. Es necesario tener en cuenta que la *práctica social* misma, como tal, es aprehendida por el ser humano, a la vez que el lenguaje, como base de la capacidad efectiva de utilización de nuestra potencialidad de pensamiento abstracto. El aprendizaje del mundo *organizado* a través de la reciprocidad continua de expectativas de comportamiento (el mundo *socializado*), es el origen de la dimensión simbólica genérica de nuestra percepción de la realidad; dimensión que se internaliza de modo articulado al aprendizaje del lenguaje, como vehículo que posibilita efectivamente el desarrollo del pensamiento abstracto.

Las disposiciones autónomas de la racionalidad simbólica suponen el origen de toda *moral*, por otra parte. Su carácter de ineludible capacidad de vinculación nos sitúan, de inmediato, en el misterio de su ligazón esencial con la socialidad en sí misma:

La moral empieza, pues, allí donde empieza la vinculación a un grupo del tipo que fuere.⁸

Durkheim señala de este modo la esencialidad de la actitud moral como marco necesario en el que se desarrolla toda sociabilidad, así como la originariedad de la moral misma como hecho social básico. A través de esta idea se nos presenta como hechos análogos: la inclusión misma en el grupo social y la conciencia de una normatividad, en general. Sin embargo, la disposición *abstracta* de la actitud moral revela su dependencia de un contexto, en el que la vida social y sus condiciones sobrepasan el nivel de la interacción directa entre todos los componentes del grupo. Por tanto, un contexto en el que la validez de la ideología social en su conjunto ya no puede acreditarse por una referencia colectiva, en los mismos términos para todos, a la identidad grupal.

En su lugar, la ideología social se reflexiviza bajo el aspecto de *segunda naturaleza*, en conexión con la ritualización sacra de su contradicción básica y fundante con el ámbito de

⁷JACOBO MUÑOZ: Lecturas de filosofía contemporánea. Barcelona, 1984. Pág.57.

⁸E. DURKHEIM, Philosophie et Sociologie. Ed. PUF; París, 1967. Pág. 41.

la Naturaleza⁹ (que constituye su fuente primigenia y necesaria de reflexivización). De aquí surgen imágenes del mundo cifradas en categorías que representan poderes míticos, y que prestan estructura de totalidad a una conexión analógica entre el individuo, la Naturaleza y la sociedad. En la medida en que en estas imágenes se establece una correspondencia entre todos sus elementos de referencia, contribuyen a determinar una relación entre la identidad del grupo y el orden cósmico, de igual modo que sirven para interrelacionar éste con las instituciones sociales.

A través de este pliegue sobre sí, y bajo la forma de una normatividad abstracta que podemos entender como *actitud moral*, la ideología como globalidad accede a una conformación histórica susceptible de proporcionarle *significatividad y validez*. Este acto constituiría propiamente (desde un punto de vista históricamente procesual), a la *ideología* como tal, al establecer una corriente social sistemática de significación en una interacción *generalizada*:

[...] las acciones vitales han perdido sus funciones adaptativas; sirven a la creación y mantenimiento de una identidad colectiva, merced a la cual el control de la interacción puede pasar de un programa genético anclado en el organismo individual, a un programa cultural intersubjetivamente compartido. Este programa sólo puede "emitirse" si está asegurada la unidad intersubjetiva de una comunidad de comunicación. El grupo puede constituirse como colectivo porque la economía de motivos de los individuos asociados queda organizada simbólicamente y estructurada a través de unos mismos contenidos semánticos.¹⁰

B) La práctica social continua, como fenómeno básico que determina la evolución de la especie humana, genera como elemento constitutivo una corriente de intersubjetividad permanente que define la acción. Esta corriente da razón de la propia realidad del hecho social como infraestructura fundamental orientada hacia la satisfacción de las necesidades materiales de la vida, por medio de la división del trabajo y la construcción de un modo de producción¹¹. Esta función básica del proceso social como *culturización*

⁹"El objeto sagrado nos inspira, si no miedo, sí un respeto que nos mantiene lejos de él. Pero al tiempo es objeto de amor y deseo: tendemos a acercarnos a él, suspiramos por él. He aquí un doble sentimiento que parece contradictorio, pero que no por ello es menos real." [E. DURKHEIM, *o.c.* Pág. 54].

De las analogías estructurales que se dan entre *lo santo* y *lo moral*, Durkheim concluye que ésta tiene una base sacra.

¹⁰J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*; II. O.c. Págs. 82 y 83.

¹¹De ese modo, sentimos como necesario dar primacía a la dimensión de la interacción social en la construcción de toda racionalidad *objetivadora*, sobre la dimensión de la capacidad técnica de transformar el mundo exterior, que sería a la postre sólo una consecuencia de la construcción social (interactiva) de toda realidad humana: "La razón no se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas. Se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres, de todas esas

material puede asimilarse a la comparación que, en otro contexto, Habermas hace en Conocimiento e interés entre las diferentes dimensiones de la racionalidad y las funciones del "yo" en la teoría psicoanalítica.¹² Acogiéndonos a los términos de dicha comparación, cabría decir que la "prueba de realidad" de toda formación sociocultural estriba en una operación cognitiva que corresponde a la esfera funcional de la actividad instrumental y de la adaptación a las condiciones externas de la vida. Sin embargo, Habermas nos advierte de que dicho aprendizaje operacional presupone al mismo tiempo un proceder cognitivo que ha de formarse necesariamente en los contextos de interacción por vía de identificación e interiorización. Por lo que la dimensión cognitiva instrumental (objetivizadora) de la cultura sólo puede desarrollarse fehacientemente en un proceso de interacción social que Habermas caracteriza como recorrido por un "interés cognoscitivo práctico por el aseguramiento de la intersubjetividad de la comprensión".

En la estructura general del hecho en sí de la *intersubjetividad* se hallaría la base de constitución de la *función lógica* que reviste culturalmente el conocimiento, como aprehensión del sentido de su facticidad sistemática en la relación determinada por la conciencia de intersubjetividad. De la relevancia esencial de la misma estructura surge el predominio de la actitud relacional en la constitución de todo conocimiento social, que hace posible el establecimiento de la *función significativa* como tal, (en la que la patencia constante de la capacidad representativa coadyuva al desarrollo de la formalización, aneja a la función lógica en sí misma).

Por su parte, la función significativa se desenvuelve como correlato asociado a la estructura de la "acción racional con respecto a fines", y es la base de posibilidad de la tendencia ideológica a la *objetivización* general de lo real, tomando como punto de partida la naturaleza del *signo* (instrumento esencial, cuya naturaleza entera se define por lo instrumental en sí mismo), como paradigma mismo de la forma y estructura de todo *objeto*. En este marco se instituye el modelo genérico de *racionalidad técnica*, describable en un sentido similar al concepto amplio de "técnica" que utiliza Max Weber como punto de partida de su teoría global sobre la *racionalización*:

En este sentido podemos llamar "técnica" a toda regla o a todo sistema de reglas que permita la reproducción fiable de una acción, ya sea ésta planificada o producto de la costumbre; que la haga predecible por los participantes en la interacción, y previsible y calculable desde la perspectiva del

artes de las que el lenguaje es el instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no transformar la naturaleza. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como hija de la ciudad". (J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*; París, 1965. Citado en: J. Muguerza, *Desde la perplejidad. Interludio: a vueltas con la razón*. México, Madrid, Buenos Aires, 1990. Pág. 238).

¹²Cfr. HABERMAS, Conocimiento e interés. Madrid, 1982. Pág. 286 (nota).

observador.¹³

Este concepto recibe una formulación más explícita a través de la noción de racionalidad *formal*, que unifica los aspectos del control de la eficacia de los medios y de la corrección en la deducción de los fines, a partir de las condiciones del entorno; aspectos propios, respectivamente, de las versiones *instrumental* y *electiva* de una racionalidad *técnica u objetivizadora*¹⁴. Como Habermas comenta al respecto:

Cuando estamos en un ámbito susceptible de ser racionalizado en el sentido que aquí nos ocupa, los progresos tienen como criterio de medida el éxito en el control de los procesos de la naturaleza y de la sociedad con que nos topamos como algo perteneciente al mundo objetivo, y ese criterio es invariable respecto a la cultura.¹⁵

Desde los principios históricos, de condición *atemporal*, que hemos mencionado se establece la forma genérica de este tipo de *racionalidad*, (a la que también podríamos denominar *conceptual*, o *discursiva*) que aunque se desarrolla paralelamente a la racionalidad simbólica, tiene en ella su base primigenia:

... el concepto, óseo y octogonal como un dado, y, como tal, versátil, es el residuo de una metáfora, y la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí la abuela de cualquier concepto. (...) La construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre.¹⁶

La racionalidad objetivizadora eleva la función de intersubjetivación o simbolización a un *segundo grado*. La lógica objetivizante supone una simbolización de los símbolos que expresan el pensamiento por imágenes, sobre la base a su vez de una simbolización genérica previa de la propia función de la intersubjetivación, (como disposición básica de la vida social)¹⁷. De esta manera se constituye un contexto fijo de significado, sólo desde el cual

¹³HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Pág. 229.

¹⁴Cf. HABERMAS, O.c. Pág. 231.

¹⁵HABERMAS, O.c. Pág. 245.

¹⁶NIETZSCHE, Humano, demasiado humano.

¹⁷Deleuze y Guattari (¿Qué es la filosofía?; Barcelona, 1993) plantean una idea de alcance similar, al tratar la diferencia "estructural" entre el pensamiento *religioso* y el pensamiento *filosófico*, que en nuestro contexto podríamos adscribir, respectivamente, a la función de la racionalidad simbólica y la objetivizadora: "La transcendencia que se proyecta sobre el plano de inmanencia lo cubre o lo llena de Figuras. Se trata de una sabiduría, o de una religión. La Figura es esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial. [...] Si la inmanencia se duplica, entonces ya no se piensa por Figuras sino por conceptos. Ya no hay proyección en una figura, sino conexión en el concepto. por este motivo el propio concepto abandona cualquier referencia para no conservar más que unas conjugaciones y unas conexiones que

adquiere pleno sentido para la práctica vital una expresión esencialmente formal como la de la lógica objetivizante. Este contexto se revela como una *legaliformidad* de pensamiento socializable: una capacidad recurrente de establecimiento de leyes o normas que definen un sistema estable de interrelación¹⁸. Y desde esta función se articula la condición de objetividad que define a la racionalidad conceptual: la posibilidad de desarrollar la valoración aneja al pensamiento socializable de modo máximamente intersubjetivo, con plena conciencia de su relevancia general¹⁹: "Si nos moviésemos sólo en el estrato de las metáforas quedaríamos cautivos del mundo de los sueños. Sólo el aparato de conceptos y abstracciones funda un mundo intersubjetivo de vida despierta."²⁰

Tautología de la racionalidad occidental

Las estructuras *históricamente atemporales* de la racionalidad que aquí se han descrito, se acreditan respecto a los dos criterios sociales más genéricos que podemos delinear para la determinación de "lo racional" en su función cultural: a) La capacidad de interpretación de las necesidades de los individuos a la luz de los estándares de valor aprendidos en la cultura. b) La capacidad de adoptar una actitud reflexiva frente a dichos estándares. Efectivamente, las estructuras que hemos mencionado como constitutivas de las formas históricas de racionalidad marcan, en todos los casos, una relación global con estándares culturales de valor, y suponen asimismo un marco implícito de reflexión (en actitud realizativa), en la medida en que prestan alguna forma explícita y objetivizada (y, por lo tanto, accesible intersubjetivamente), a dichos estándares.

A partir de este esquema planteamos la necesidad de entender la racionalidad como realidad sujeta a diversas posibilidades alternativas, aun interrelacionadas en la unidad orgánica que reproduce la necesaria coherencia del mundo de la vida humana. Pero su diversidad pone de manifiesto, en primer lugar, el concepto de que la racionalidad no puede

constituyen su consistencia." (Pág. 91).

¹⁸"Las *leyes de la Naturaleza* son los restos del *sueño mitológico*." [NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*.]

¹⁹Para Meinong y Husserl, por ejemplo, *objeto* es todo lo que puede ser sujeto de un juicio; el *objeto* queda así transformado por lo pronto en el soporte lógico expresado gramaticalmente en el vocablo 'sujeto'; en todo lo que es susceptible de recibir una determinación y, en último término, en todo lo que es o vale de alguna forma.

²⁰HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid. 1982. Pág. 46.

entenderse sin más, como un medio instrumental de desarrollo de carácter meramente natural; sino, antes bien, como una construcción ella misma de carácter cultural sujeta a determinaciones socio-históricas o histórico-antropológicas.

Estas formas revelarían, en cualquier caso, en su conjunto el *contenido* del concepto de *racionalidad*. Desde el punto de vista aquí implícito, este concepto mismo no puede ser ajeno al desarrollo global de la ideología o cultura, constituyendo propiamente una forma especial de la misma, esto es, una nota general de especial relevancia, con carácter "supracivilizatorio". Podemos afirmar, en líneas generales, sobre la dimensión de la *racionalidad*:

1. Su carácter ideológico se funda en su origen necesariamente cultural.

2. Su carácter "supracivilizatorio" se funda en que su origen está determinado desde el conjunto de todas las manifestaciones de la cultura como "*efecto-humanidad*²¹", como expresión de "constantes civilizatorias" relacionadas con el reconocimiento y constitución de la *figura* de la *identidad*, que, a su vez se desarrolla como consecuencia de la evolución general de la cultura, en respuesta a conflictos básicos psíquico-culturales ahistóricos, presumiblemente presentes en toda sociedad. En su vinculación a la expresión de la figura de la *identidad*, la *dimensión racionalizadora* de rango objetivizador efectúa la formalización general de los caracteres esenciales del pensamiento simbólico, estableciendo la posibilidad cultural de la *lógica*.

3. Como tal forma ideológica, la *dimensión racional objetivizadora* es susceptible de prestar contenido y forma peculiares al conjunto de un modo de pensamiento históricamente perpetuado en el que las notas intrínsecas de aquélla adquieran relevancia dominante, como expresión históricamente consolidada del predominio de tales notas en el desarrollo y evolución de la cultura. Así se revela en el desarrollo histórico de la *civilización occidental*.

Sin embargo, en el esquema que hemos adoptado, las funciones *ideológicas* que atribuimos a la noción de *racionalidad* nos advierten del sentido histórico estructural de la misma, más allá de su ligazón con un contexto de pensamiento simbólico (mítico-narrativo) o con un contexto de pensamiento objetivizador (operativo). De este modo queremos prevenir un empleo tautológico del término *racionalidad* en referencia al modelo occidental de razón y cultura:

Las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido en que nosotros entendemos el término "racional". Constituyen, en lo que se refiere a las condiciones de un modo racional de vida en el sentido indicado, una antítesis de la comprensión moderna del mundo.²²

²¹*Efecto-humanidad* es un concepto acuñado por el profesor Carlos Fernández Liria.

²²HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Pág. 71.

El privilegio así otorgado al modelo de racionalización occidental podría haberse desactivado, en la teoría de Habermas, si éste se hubiera conformado con identificar *lo racional*, como dimensión, con el contexto sociocomunicativo de acción en general, (justo ese contexto que él considera que sólo se hace transparente desde las categorías de la racionalidad occidental): "A nosotros, que pertenecemos a un mundo de la vida moderno, nos irrita el que en un mundo interpretado míticamente no podamos establecer con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión del mundo".²³ Si identificamos lo racional, estructuralmente, con la propia dimensión sociocomunicativa en sí misma (como elemento agente de sistematización de significados), admitimos como posibilidades racionales tanto una presentación simbólica de ese contexto, (unida a una imagen concreta del mundo), como una presentación objetivizante, (que considera abstractamente como *objeto* esa misma dimensión contextual). De este modo nos vemos eximidos de tener que conceder primacía de valor, etnocéntricamente, a una de las dos modalidades de racionalización efectiva.

Pero el entrecruzamiento entre los modelos de *racionalidad narrativa* y *racionalidad objetivizadora* contribuye a poner en conexión el entendimiento abstracto del proceso de desarrollo social con los principios científicos de la legaliformidad histórica. Las estructuras de un tipo y otro de racionalidad sólo son conceptualizables como resultados de procesos sometidos a la dialéctica interna de la realización histórica. Es precisamente esta condición la que Habermas elude a través de su análisis en términos de *pragmática formal* de la acción comunicativa. La contradicción que supone el hecho de que Habermas pretenda extraer rendimientos sociológicos de carácter práctico de un análisis de tipo puramente estructural-formal de lo comunicativo, (sin tener que someter su perspectiva al sentido dialéctico del materialismo histórico y a su concreción objetiva), es ocultada mediante un sutil arreglo de *filosofía de la historia*, de talante claramente metafísico. Éste consiste en atribuir una ideal unidad (bajo la forma de continuidad uniforme) entre la realidad sociohistórica de las realizaciones humanas y la realidad natural de la especie animal aún no humana. En esa supuesta continuidad se disuelve el rango específico del ámbito histórico, como objeto particular de un conocimiento científico propio, y queda el campo abierto para un análisis formalizado en el que se equiparan los conceptos sociológicos y los estructural-lingüísticos. Habermas expresa esta convicción a través de su exposición sobre las "tres raíces de la acción comunicativa". De ellas, dos (proposicional-cognitiva y expresiva-vivencial) se homologan sin más con formas de vida animal, dejando a la otra raíz (ilocucionaria o propia de la conciencia normativa) la tarea exclusiva de *teñir* de contenido social/cultural el desarrollo específico de la acción comunicativa, como acción social o humana:

Lo mismo nuestro comercio cognitivo con los objetos perceptibles y manipulables que la expresión de nuestras vivencias están en contacto, a

²³HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Págs. 76-77.

través de nuestros estímulos sensoriales y de nuestras necesidades, con una naturaleza externa e interna, respectivamente; [...] Por determinados que estén lingüísticamente nuestro conocimiento y las expresiones de nuestras vivencias, lo cierto es que en su reconstrucción podemos remontarnos a la inteligencia animal y a los gestos expresivos de los animales. Por el contrario, la conciencia normativa carece de una referencia extralingüística igual de trivial [...]²⁴

A través de este tipo de vínculos Habermas manifiesta la necesidad (para sus *pretensiones teóricas*) de *olvidar* que a todo lo largo que consideremos la existencia misma de lo humano en el tiempo, sus rasgos constitutivos (ya sea en el ámbito de lo cognoscitivo, o lo expresivo, o cualquier otro), sólo emergen como resultado de un proceso social de elaboración cultural de significados y ambiente vital. Por el contrario, las nociones de *racionalidad* dinámicamente conformadas, que aquí venimos pergeñando, parten en todo momento de este principio básico, y lo incardinan en una comprensión *histórica* del desarrollo social en todas sus dimensiones.

La peculiar sugestión de lo inteligible

La contraposición entre los modelos originarios de la *racionalidad narrativa* y la *racionalidad objetivadora* pueden ilustrarse siguiendo el hilo de la exposición que Habermas hace del pensamiento de Derrida en torno a la relación del pensamiento de la identidad dominante en Occidente y el *fonocentrismo*²⁵:

1) El primer Derrida se planteó la empresa de autosuperación de la metafísica en forma de una investigación gramatológica que se interrogue por los fundamentos que hacen posible la escritura fonética prototípica de Occidente. El objeto más significativo de la Gramatología se revela así como la explicación de por qué lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla:

La racionalidad -tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tienen su fuente en ese logos. En particular el significado de "verdad". Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluso aquella que nos recuerda Heidegger remontándose por encima de la ontoteología

²⁴J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*; II. O.c. Págs. 90-1.

²⁵Para lo que sigue, cf. HABERMAS, *Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo*; en: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, 1989.

metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia que es el logos.²⁶

Como el logos, en la opinión de Derrida, es siempre inmanente a la palabra hablada, en última instancia el autor se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo.

En una perspectiva claramente análoga, la *racionalidad narrativa* que más arriba hemos caracterizado se asimila a dicha racionalidad productora de la *escritura radicalizada* que hace posible la función social significativa en general; esto es, la *racionalidad* originaria previa a la identificación con el *logos* objetivante, (al que, de todos modos, proporciona el material genérico sobre el que se construye; al igual que la racionalidad que dirige la escritura genérica, según Derrida, se convierte en el modelo básico semiótico de donde puede surgir asimismo la escritura fonética).

2) Para Derrida en la idea de identidad de una vivencia certificada por la presencia, (la idea que anima el *fonocentrismo* y el modelo fonético de la escritura), se revela el núcleo *metafísico* de la fenomenología. La carga peculiar de metafísica estriba en el hecho de que el modelo de una intención de significado cumplida en la intuición, hace desaparecer precisamente la *diferencia temporal* y *alteridad*, (constitutivas de la re-presentación intuitiva de todo objeto y también de la identidad de significado de una expresión lingüística).

Derrida pone en tela de juicio que una intención de significado pueda nunca coincidir exactamente con la intuición que idealísticamente la cumpliría, fundiéndose con ella. El gradiente temporal y la alteridad son constitutivos tanto de la función significante de una expresión lingüística, que debe permanecer inteligible precisamente en ausencia del objeto (tanto de la intención significativa como del significante), así como también de la estructura de la experiencia. El objeto como tal, sólo puede ser identificado y quedar fijado como algo actualmente percibido, en la protención de una expresión interpretante (que va más allá de la vivencia actual y que en este sentido no es presente).

En sentido análogo, el cauce de una racionalidad que pretenda desbordar los límites del objetivismo positivista, (rememorando en esa perspectiva la centralidad de la función original de la racionalidad como narratividad), se proyecta objetivamente en el ámbito de la interpretación, (de la representación del sentido y la diferencia). De este modo aborda el desarrollo del conocimiento, (con independencia de que este sea de carácter estrictamente científico), pues la función original de la racionalidad es esencial y permanece inmanente a ella en cualquiera de sus usos no deformados ideológicamente; como, según Derrida, ocurre con los caracteres constitutivos de las expresiones lingüísticas en sus diversos empleos.

²⁶J. DERRIDA, *De la Gramatología*. Buenos Aires, 1970; pág. 23. (Citado en: HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*. O.c. Pág. 200).

3) El hablante, al oírse hablar, ejecutaría tres actos que parecen fundirse indiscerniblemente: la producción de formas fónicas, la propia percepción de las formas sensibles de los fonemas que emite y el entendimiento del significado que pretenden dichas formas. Este prodigio de fecunda simultaneidad se hallaría seguramente a la base de aquella peculiar sugestión de la cultura occidental por la que el ser de lo inteligible nos es, en cierta manera, incorpóreamente presente; certificado por una presencia vivida en la evidencia inmediata. Es en este sentido en el que nos cabe pensar con Derrida que el fonocentrismo y el logocentrismo están hermanados y asociados mutuamente: "La voz puede mostrar el objeto ideal o el significado ideal ... sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí misma".

Para eludir este prejuicio metafísico que afecta a la posibilidad de una comprensión científica, estructural, de la significación lingüística, el autor propone no explicar el carácter sígnico de la expresión lingüística y su función representativa desde el horizonte del "oírse hablar", sino elevar la *escritura* al nivel de modelo esencial del hecho mismo de la representación simbólica. La expresión escrita alberga la ventaja de recordarnos indefectiblemente que los signos lingüísticos, "incluso en total ausencia de un sujeto y allende su muerte", posibilitan la descifrabilidad de un texto y la perspectiva de su comprensión. (Atendiendo al origen judío de Derrida podemos invocar a Franz Rosenzweig y recordar cómo en su opinión, nada hay más profundamente judío que la desconfianza en el poder de la palabra fónica y la confianza en el del silencio).

Sin embargo la conclusión a la que apunta Habermas en su comentario, quiere poner de relieve que en el curso de su pensamiento Derrida en modo alguno rompe con la inercia fundamentalista de la filosofía del sujeto. En su lugar se limita a hacer depender de un "suelo" aún más profundo la instancia de racionalidad fundamental identificante que recorre la historia. Para ello se alude a una protoescritura (de carácter enigmáticamente metafísico) omniabarcante: la representación de una nueva versión de poder históricamente originario, fluidificado en el tiempo. "A esta protoescritura que sin sujeto y anónima nos lega sus huellas, recurre despreocupada e ingenuamente Derrida ateniéndose al estilo de la filosofía primera o de la filosofía de los *archai*."²⁷ Esta crítica, que se cierne sobre la difusa intención

²⁷J. HABERMAS, El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 216. Derrida sustenta este posicionamiento por medio de su propuesta de "práctica deconstructiva", centrada en derribar todas las diferencias de género creativo; particularmente, la diferencia de género entre filosofía y literatura. De ese modo se sustenta la imagen de un "plexo textual onmicomprensivo" que todo lo engloba; la imagen de una escritura que se escribe a sí misma verificando el acontecer transhistórico por el que todo texto se entreteje sin cesar con todos los demás. La práctica deconstructiva se muestra especialmente disolvente con los textos pertenecientes al ámbito de la ciencia y de la filosofía. En lo que respecta a esta última, Derrida procede en términos de crítica estilística, "extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos".

de renovación de la metafísica, es también la que puede hacer suya palmariamente la teoría del materialismo histórico/dialéctico, en su afán de fundamentación histórica del conocimiento por medio de la categoría que califica la *historia* como proceso "sin sujeto ni fines". A su luz se puede ensayar la disolución de las caracterizaciones generales de la historia de la cultura occidental que buscan referencia en elementos de identidad subsistentes, que "cierran" la prognosis de las posibilidades históricas aún no abiertas, (esto es, las posibilidades históricas revolucionarias), al descifrar en función de tal identidad, un "sentido" estable y definido, eternamente recurrente, al conjunto del desenvolvimiento histórico.

La coacción del principio de identidad

Heidegger, que utilizando como hilo conductor la filosofía del sujeto interpreta la razón como autoconciencia, entiende el nihilismo como expresión de un adueñamiento técnico del mundo, desencadenado en términos totalitarios.²⁸

La fuerza envolvente de la actitud teórica de Heidegger procede de la fundamentación

Habermas parece denunciar a su vez como *retórica* esta intención de desautorizar estructuras de significado teórico haciendo uso de una cualidad secundaria, (como es el inevitable contenido retórico de todo texto), que se hace anteponer forzosamente a toda otra conformación de sentido. Habermas expone que tal extrapolación obedece ya de antemano a la peculiar creencia *metafísica* de Derrida sobre la escritura autónoma originaria concéntrica, que recorre la historia deshaciendo sus legitimaciones ideológicas; una creencia que los recursos deconstructivistas pretenderían acabar mostrando como conclusión de su esfuerzo crítico.

En cualquier caso, la *retórica* puede ser invocada asimismo como instancia histórica positiva, capaz por su parte de cuestionar el idealismo del propio Habermas en la reconstrucción consensual de la racionalidad comunicativa como restauración de la fuerza moral del ideal ilustrado. La dispersión de las posibilidades teóricas del *consenso* en la multiplicidad y antagonismo de *intereses* sociohistóricos en conflicto, (que revelan como meramente *ideológica* la propuesta teórica de Habermas), es puesta de relieve en un cierto nivel por Gadamer, contraponiendo dicha intención con las posibilidades efectivas, en el plano histórico, de la *retórica*:

"[...] las posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social. Cualquier praxis social -y verdaderamente también la revolucionaria- sería impensable sin la función de la retórica. [...] En realidad, se trata de un aspecto esencial de todo comportamiento razonable. Ya Aristóteles consideraba que la retórica no es una *tékhne* sino una *dynamis*; hasta tal punto participa de la determinación general del hombre como ser racional." [Verdad y método; vol.I, pág. 661]

²⁸HABERMAS, El discurso filosófico de la modernidad; o.c. Págs. 132-3.

de una crítica a lo que se presenta como las ideas motrices que producen, (de modo inmanentemente histórico), el sentido general de la cultura occidental. El plano que Heidegger presenta para enmarcar su consideración de la estructura ontológica de lo real, está constituido por las afirmaciones sobre la historia del Ser.²⁹ La *rememoración* heideggeriana se acredita a sí misma como independiente de todo condicionamiento teórico-crítico, tanto de la experiencia científica como incluso del análisis filosófico-transcendental. Sólo llevando a cabo una reconstrucción crítica del propio criticismo heideggeriano se podría mostrar que las estructuras existenciales que enmarcan el curso de la vida humana se hallan también determinadas por el proceso histórico real. Este proceder, propio del *materialismo histórico/dialéctico*, confiere una refundamentación a la crítica capaz de suministrar un enlace con nuestros posibles intereses de transformación efectiva de la cultura, (enlace que se elude sistemáticamente desde el punto de vista de Heidegger). Del mismo carácter es la oclusión que hallamos en la versión abstractamente filosófica de la *hermenéutica* de Gadamer:

Como Heidegger antes de él, Gadamer piensa que ha transcendido la dualidad sujeto/objeto postulando la condición de realidad dada primordial del Dasein, del cual la tradición es la portadora privilegiada; pero solamente lo ha conseguido transformando encubiertamente la tradición en un sujeto por derecho propio.³⁰

De esa manera, la *tradición* aparece simultáneamente como construcción idealista a la vez que vacía, pues como sugiere Adorno³¹, lo único que podría dar consistencia a los conceptos del Espíritu sería el modelo de la egoidad, que aquí resulta metodológicamente excluido. En realidad tal vacío oculta una situación de "imperialismo filosófico", en la que la "astucia de la razón identificatoria" utiliza el poderío virtual de la *interpretación* como estrategia para anexionarse cualquier contenido lejano o ajeno. Por contra, una hermenéutica de carácter dialéctico debería limitarse a reflejar el modo en que cualquier objeto se sume en su propio proceso de transformación en virtud de su misma *identidad*, deviniendo diferente consigo mismo.³²

Heidegger afirma que a través del *principio de razón* ésta llega "al pleno desarrollo de su esencia". Dicho principio nos dice fundamentalmente que la razón es cálculo (instrumento de eficacia y dominio técnico), en la misma medida que instrumento asegurador de la

²⁹Para lo que sigue, cfr. HABERMAS, J. Teoría y praxis. Madrid. 1987. Págs. 405 y ss.

³⁰T. EAGLETON, Walter Benjamin o hacia una conciencia revolucionaria. Madrid, 1998. Pág. 90.

³¹Dialéctica negativa.O.c. Pág. 399.

³²G.W.F. HEGEL, Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción, *passim*.

representación y su objeto. Por tanto, resulta definible como instrumento asegurador de utilidad y (en la misma medida), de calculabilidad. En la misma dinámica, acaba convertida en instancia aseguradora de su propia seguridad, por tanto, como dimensión que se desarrolla en función del ejercicio formal del *dominio* como fin en sí mismo. Heidegger desarrolla una incuestionable habilidad para hacernos ver cómo estos rasgos, implícitos en la formulación histórica del *principio de razón* pertenecen en su integridad a la dimensión de la racionalidad en general, sea cual sea el ámbito y el objeto a que ésta se aplique. De este modo, podemos pensar con Heidegger que más allá de la determinación histórica que da forma a un sentido especial de razón, convirtiéndolo en el concepto esencial de la estructura ideológica de la Modernidad, existe una constante cultural presente en la civilización occidental desde sus comienzos, que presta sentido a la orientación específica y la preeminencia que la razón - *principio de razón*- obtiene en el mundo moderno:

El preguntar por el curso de los movimientos, regulados según leyes espacio-temporales, es la manera como la ciencia persigue el "porqué" del ente. Según esto, el hombre es el "animal rationale", el ser viviente que pide y da cuentas. El hombre es, según la citada interpretación, el ser viviente que calcula; entendiendo el "calcular" en el sentido amplio que la palabra "ratio" (en su origen una palabra del lenguaje comercial romano) tiene ya para Cicerón, en la época en que el pensamiento griego es trasladado al modo romano de representar. Ser es entendido como razón. La razón es interpretada como "ratio", "cuenta". El hombre es el ser viviente que calcula. Todo esto es válido en las circunstancias más dispares, y generalmente admitido a través de toda la historia del pensamiento occidental.³³

Este carácter ineludible en toda la dimensión de la racionalidad se hace presente en la contradicción esencial entre la abstracción formalista, inmovilizadora, de los *conceptos* y la concreción desniveladora y móvil de lo particular; es decir, en el ámbito de las contradicciones generales entre la *teoría* y la *praxis*.

Con la intención de sortear este designio se escribió la Dialéctica Negativa de Adorno, en la intención de salvar la contradicción entre el carácter identificante de la razón y la particularidad (inasible conceptualmente), de la realidad concreta. En palabras de Habermas, esta intención puede interpretarse como una crítica, con Hegel, del "pensamiento identificante del intelecto"; y una crítica, simultáneamente, en Hegel de "la coacción de la identidad, que caracteriza a la razón idealista". Pero el sentido de la obra parece desbordar el marco apuntalado por el comentario de Habermas; ¿qué empleo de la razón, (parece sugerir la Dialéctica Negativa), en toda la extensión de la cultura occidental, se produce evitando la llamada "coacción de la identidad"? ¿qué empleo de la razón no se basa en el juego de las representaciones abstractas que simbolizan los objetos, a partir de la figura ideológica de la identidad "subsistente"? La argumentación de Adorno señala con fuerza la posibilidad,

³³M. HEIDEGGER, *El principio de razón en: ¿Qué es filosofía?* Madrid, 1978. Págs. 88-93.

(también operante en Heidegger), de que todo el desarrollo de la razón en Occidente está determinado por ciertas premisas básicas de carácter ideológico que actuarían desde los orígenes remotos de nuestra cultura, (desde el tiempo en que ésta adopta un cariz irreversiblemente racionalista). Si no se pretende hipostasiar la razón como una fuerza substancial, dotada de su propio esquema de desarrollo, es necesario recurrir a la existencia de constantes culturales y sociohistóricas, de carácter genérico. De este modo la racionalidad global occidental parece asentarse sobre una estructura que consagra el *principio de identidad* como suprema categoría: tanto la función de abstracción de la particularidad como la equiparación forzada entre los diferentes elementos simbolizados, relacionados entre sí en un mismo "nivel" de argumentación en el juicio. A partir de estos condicionamientos, la cultura occidental presenta como rasgo específico su persistente orientación substancial-esencialista.

La figura de identidad formal bajo la que son considerados todos los elementos de la realidad supone el recurso a su "artificial" equiparación recíproca tanto como a su separación y aislamiento conceptual, (al quedar abstraídos de la corriente de los procesos que les sirven de base; ocultando su dependencia de totalidades concretas y sus interrelaciones dialécticas). En su lugar, la función racionalizadora diseña las relaciones entre los objetos del conocimiento de cara a un fin pragmático: la conceptualización se agota en sí en la instrumentalización de lo real, (ya sea con vistas a la producción material o a la legitimación de una posición ideológica en la producción teórica). Como observa Heidegger, la propia etimología del término *razón* (cálculo, cuenta), responde a esta suerte de "orientación transcendental" de corte instrumental (como del mismo modo acaece con la lógica discursiva en cuanto reglamentación de la estructura de la racionalización). Por supuesto, estos condicionantes se hacen especialmente presentes en el positivismo y empiriocriticismo contemporáneos, en los que los motivos de la eficacia técnica y la razón instrumental se tematizan hasta sus últimas consecuencias.

La presencia de ciertos principios ideológicos que asociamos a los caracteres de la racionalidad objetivizadora, a lo largo de la historia, es postulable en la medida en que éstos pueden hallarse permanentemente reproducidos a través de algunas constantes en los modos de organización (y, por tanto, en las relaciones con la Naturaleza y en las relaciones sociales) en el ámbito de Occidente. Esta homogeneidad relativa es fruto de diversos factores históricos que, en el tejido de sus mismas contradicciones y de sus consecuencias pertinentes, pueden dar origen a formaciones conceptuales presentes en la estructura profunda de todos los sistemas: vg., la consideración técnica de las relaciones con la Naturaleza, el substancialismo o esencialismo en la visión del mundo y de las relaciones sociales, conformado sobre la base de un humanismo de diferentes expresiones y distintos niveles de desarrollo. Estos principios ideológicos se difunden a través de los diferentes sistemas y modos de producción (incluso en el caso de ideologías socialmente dominantes cuya forma general se manifiesta opuesta a algunas de estas constantes). En este sentido, juega un papel

fundamental la continuidad, a través de los tiempos, de la actividad filosófica y la actividad científica, como ámbitos teóricos que ofrecen cauces de síntesis y expresión a los principios ideológicos que se hallan difusos por el espacio social, actuando como instrumentos de legitimación del conjunto de la estructura. La ciencia y la filosofía occidental en su globalidad reúnen asimismo caracteres particulares que les imprimen un sesgo específico reproducido en los diferentes momentos históricos. La actividad científica en Occidente tiende a estar orientada por principios vinculados directamente al sentido del dominio técnico sobre la Naturaleza en aras de su *explotación* efectiva. Por su parte, la actividad filosófica, a través de su naturaleza original de secularización del mito, presenta una dirección constante en sus categorías determinada por la coacción del principio de identidad. Estas direcciones generales y constantes "sobredeterminan" en cada época el sentido de los principios ideológicos del universo social, si bien sólo en la medida en que, como actividades teóricas dotadas de un cuerpo propio de conceptos y categorías, (desarrollado sobre una tradición particular asentada que constituye la fuente de sus materiales teóricos), las actividades científica y filosófica presentan la capacidad de poseer una relativa autonomía en el seno del conglomerado ideológico de la época y de la sociedad de la que forman parte y de la que dependen en el conjunto de su desarrollo.

ANEXO

Las pulsiones del "mundo de la vida"

En relación con la naturaleza de las estructuras históricamente atemporales de la racionalidad, el **arte** se nos muestra como una función cultural de creación de sentido.

En primer término, lleva a cabo una *presentación* de realidades creadas, portadoras de significados autónomos, (y, por tanto, en cierto modo simbólicas), capaces de recrear la *función vinculativa* propia de la estructuración simbólica de la cultura en su conjunto.

Y a partir de este hecho, el **arte** puede, en segundo lugar, mostrar activamente la interacción entre las pulsiones del inconsciente colectivo y la conformación a que éstas se ven sometidas bajo los modelos culturales básicos que operan identificatoriamente sobre el conjunto de las conciencias. El aspecto más significativo de este conjunto reside en que se trata de una interacción (inconsciente-cultura) repleta de contradicciones, que adoptan formas históricas determinadas. En el *arte* esta interacción recibe presentaciones equilibrantes, a partir de las indefinidas posibilidades de la reconstrucción simbólica que se efectúa en el acto de participación del espectador en la obra. En este sentido, la creación artística puede ser considerada fehacientemente como una "estructura de mediación" cultural.

En la primera de las funciones anteriormente mencionadas, la intelección de la forma artística implica un desarrollo concreto de *racionalidad narrativa*, por medio del cual la reconstrucción de las contradicciones esenciales de la vida humana (en cuanto determinada culturalmente), adquiere una presencia figurativa.

En este ámbito, la *racionalidad objetivizadora*, por contraste, deshace la inmediatez figurativa de la expresión, para sustituirla por una representación abstracta, en la que la intuición de los elementos contradictorios deja paso a un mero símbolo de la misma. En esta corriente de racionalidad, la capacidad identificatoria con las pulsiones del "mundo de la vida" pierde sus perfiles concretos y particulares, para dar paso en su lugar a la abstracción propiciadora de la operatividad -de signo calculístico-, propia de los conceptos formales.

**III. EL *INTERÉS HISTÓRICO POR LA*
EMANCIPACIÓN COMO NOCIÓN
EPISTEMOLÓGICA**

III.1. REHABILITACIÓN DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

La reflexión sobre la naturaleza cultural de la Ilustración que Adorno y Horkheimer emprenden a través de la noción de *dialéctica de la Ilustración*, exhibe una radicalidad que enlaza la crítica psicoanalítica a la noción de *sujeto* con la crítica en clave marxista a las bases históricas de la cultura. Estos motivos conectan entre sí a través de la desvelación de la dialéctica interna a la razón occidental que se hace transparente por medio de la crítica a la lógica de la *identidad*. El potencial de reificación inmanente a la razón y el lenguaje que este desvelamiento descubre, y que alcanza su culminación con los imperativos funcionales de la sociedad capitalista, suscita una ambigua reacción desesperanzada en el seno de la *Teoría crítica*, que compromete sus efectivos rendimientos emancipatorios.

Es un motivo recurrente en las obras de Horkheimer y Adorno constatar cómo la opresión que inevitablemente ejerce la civilización sobre la Naturaleza se vuelve en definitiva contra los sujetos humanos, sumiendo a todo el proceso civilizatorio en una corriente de conflictividad interna que puede interpretarse como expresión de la sublevación y resistencia de las fuerzas naturales. Este tipo de análisis supone la construcción de un modelo de comprensión de lo histórico como acontecimiento estructuralmente independiente de las proyecciones culturales del sujeto cognoscitivo, y en este sentido implica el recurso a un ejercicio hermenéutico de rehabilitación de la legaliformidad científica sobre el devenir histórico.

Tal ejercicio reconstructivo no resulta distante, en último extremo, de una modalidad narrativa de reflexión sobre el acontecer contingente del Ser como la que podemos hallar en el pensamiento heideggeriano de la "vuelta".

En los términos empleados por Habermas en El discurso filosófico de la modernidad, el discurso heideggeriano guarda afinidad especial con la crítica radical a la autocomprensión ilustrada que lleva a cabo Nietzsche; crítica que puede ser valorada como una segunda ola de reflexivización de la propia Ilustración (tras la llevada a cabo por la teoría marxista).

Habermas, por su parte, declina la posibilidad de mantener ese tono de radicalidad crítico. La "reconstrucción" que de la *Teoría Crítica* propone Habermas sustituye el tipo de categorías centrales basado en las condiciones de la existencia histórica de la sociedad, por otro referido a atributos "cuasitrascendentales" de la racionalidad de la acción social, en sus diferentes vertientes. Una buena parte de la obra del autor se consagra a justificar este desplazamiento, esforzándose por presentarlo como una transición perfectamente ajustada a un adecuado desarrollo metodológico.

El fatalismo histórico de la Revolución

La elaboración que sobre la naturaleza cultural de la Ilustración llevan a cabo Adorno y Horkheimer a través de la noción de *dialéctica de la Ilustración*, tiene su motivo inspirador en un enlace entre la crítica psicoanalítica a la noción de *sujeto* con la crítica histórica a las bases materiales de la cultura propuesta por el marxismo, a través de la desvelación de la dialéctica interna a la razón occidental, (que se hace transparente por medio de la crítica a la lógica de la identidad). Pero lo que este desvelamiento descubre, (el potencial de "reificación" inmanente a la razón y al lenguaje en cuanto órdenes conceptuales fundados en la lógica de la *identidad*), compromete de modo enigmático los rendimientos *reales* de la propia *Teoría Crítica*. El horizonte utópico, (teñido de referencias teológico/escatológicas), y el misterio de la declaración programática de una autoilustración de la Ilustración, movida por la exigencia de un "contenido de verdad que se alcanza por medio de los conceptos más allá de la extensión abstracta de éstos", constituyen un ámbito especulativo ambivalente donde tienden a perderse los referentes objetivos del proyecto *crítico*.

[Horkheimer y Adorno] sostienen que las semillas del triunfo de la *Zweckrationalität* se encuentran ya contenidas en los orígenes de la racionalidad occidental -en lo que ellos denominan como la "lógica de la identidad". Existe aquí otra ironía. Horkheimer, y especialmente Adorno, fueron firmes oponentes de Heidegger. Sin embargo, se da una sorprendente afinidad en los análisis que hacen del destino de la racionalidad occidental. Existe una fina línea que separa el análisis de la racionalidad instrumental de Horkheimer y Adorno y el análisis que Heidegger hace del pensamiento calculador, *Gestell* (Encuadramiento) -"la esencia de la tecnología", que él considera como la esencia oculta de la metafísica occidental.¹

Si creemos posible hallar indicaciones pertinentes para rehabilitar la fuerza de la *Teoría Crítica* en el desvelamiento del sentido de la racionalidad contemporánea, nos conviene tener en cuenta las dimensiones de la "fina línea" de separación entre los discursos mencionados.

Heidegger alude a la base "humanista" (tal vez *substancialista* o *individualista*) de la llamada a la racionalización de la cultura occidental, al tiempo que advierte sobre su tendencia instrumentalizadora y su signo calculístico, que impregnan el desarrollo ideológico de nuestra cultura de una latente deformación positivista. El sesgo crítico de esta reflexión no se atempera por la evidencia de que la tendencia instrumentalizadora de la racionalización occidental ha obtenido la garantía de un desarrollo técnico al parecer ilimitado de nuestra cultura. La misma intencionalidad crítica se proyecta sobre los otros condicionantes básicos

¹BERNSTEIN, R.J. *Introducción a: Habermas y la modernidad*. Madrid, 1988. Págs. 21-22.

del carácter esencial de la razón occidental: la tendencia a la formalización (abstracción) de las relaciones y los contenidos concretos que forman parte de la práctica objetiva e intersubjetiva, como expresión del dominio lógico del acontecer racional. El espejo de la filosofía muestra, desde la época clásica, la sumisión del pensamiento a estos condicionantes. Probablemente, el análisis del desarrollo de la filosofía muestra con más claridad que ninguna otra cosa cómo tales dependencias han constituido una tendencia latente dentro de la cultura occidental, entrelazándose a las categorías de cada sistema y a las líneas generales del pensamiento de cada época, (en torno a las figuras, por ejemplo, del Universo físico y la esencia de lo ente, en Grecia, y en torno al tema de Dios y la existencia, en la Edad Media).

Pero es en la Edad Moderna, desde luego, donde el llamado *principio de razón* alcanza su plenitud histórica, tal como expresa Heidegger: "En cierto sentido, el período de incubación del principio de razón acabó al poner Leibniz la pequeña proposición "nihil est sine ratione"... en la forma plena y rigurosa del poderoso principio. Desde entonces, la llamada imperante en el principio desarrolla un poder antes insospechado; marca nada menos que la impronta más profunda, y, al mismo tiempo, más secreta, de la época de la historia occidental que llamamos 'modernidad'".

De la mano de la importancia del desarrollo científico y las necesidades del modo de producción burgués, el principio de razón se reviste de una "legitimidad" ideológica absoluta, al tiempo que se hace patente su vinculación con el individualismo básico de la ideología burguesa dominante. A través de las coordenadas socioeconómicas de la Modernidad, la cultura de las formaciones sociales que se desenvuelven a partir del modelo del desarrollo técnico adquieren los caracteres que Heidegger denuncia como pertenecientes a la égida incontestable del *principio de razón*: el economicismo, el dominio absoluto del principio de utilidad, y un formalismo instrumentalizador que, bajo la forma de un "principio de identidad", vacía de contenido la representación de cualquier proceso de lo real. Dice a este respecto Habermas (interpretando el pensamiento de Adorno): "A medida que la sociedad burguesa fue quedando sometida al principio organizativo del intercambio, el principio de identidad llegó a dominar universalmente. En el intercambio tiene ese principio su modelo social, por medio de él los seres y realizaciones no idénticos se hacen conmensurables, idénticos. La explotación del principio de intercambio convierte al mundo entero en idéntico, en totalidad." En lo que respecta al proceso de conocimiento, la deformación positivista ligada al dominio del principio de identidad se manifiesta tanto en una relación puramente instrumental (técnica o mecanicista) con la realidad como en el desarrollo de una teoría elevadamente abstracta en base a categorías formales. En ambos casos el mismo proceso del conocimiento aparece "reificado", (elevado a una consideración abstracta y absoluta), independizado de la relación real entre sujeto y objeto y desvinculado del nexo entre conocimiento e interés. Bajo la hegemonía del mencionado *idealismo*, la identidad de símbolos, elementos, relaciones aisladas, etc., consigo mismos, se manifiesta como valor

absoluto que niega y desvanece la red de relaciones múltiples y contradictorias en la que lo real se desenvuelve, (y en la que cada aspecto concreto tiene su sentido propio en relación con el conjunto, y viceversa).

La equivalencia entre el *principio de identidad* y el *principio de razón* puede inferirse de la dependencia ideológica del segundo respecto al dominio absoluto de la figura del Yo y del individuo, que recorre todas las dimensiones de la corriente ideológica burguesa. Pero sólo en la época que podríamos considerar "contemporánea", llega a revestir el "principio de razón" el carácter de principio legitimador último de las formas y contenidos que componen la vida social en el ámbito occidental.

En la primera etapa del capitalismo, en el denominado "capitalismo de libre cambio", la práctica económica y social dependiente de la *competencia* como necesidad impuesta, tenía en los principios de la Ilustración la base de una legitimación aportada por la ideología de la clase dominante. En la fase posterior del capitalismo, (capitalismo de Estado monopolista), el proceso de concentración del poder genera una dinámica de "sumisión" (acatamiento generalizado de lo fáctico incuestionable, lo que se impone imperiosamente), que encuentra su cauce de legitimación en la misma tendencia positivista, instrumentalizadora o economicista del sistema, apoyada abstractamente en el recurso a la ciencia y a la técnica como elementos ideológicos. La deformación ideológica de la ciencia y la técnica por la cultura dominante contemporánea se manifiesta en una doble dirección: por un lado, la actividad científica de vocación eminentemente objetiva y técnica es aprovechada con fines diversos de legitimación política. Por otro lado, actividades de sesgo estructural marcadamente ideológico, como las llamadas "ciencias sociales", son presentadas como fruto de una actividad cognoscitiva de plena resolución "técnica", aparentemente neutral y objetiva.

En cualquier caso, el elemento ideológico de la clase dominante actual no es ya el humanismo o humanitarismo burgués que resuena en todos los ecos de la Ilustración, sino el positivismo empirocriticista, (deshumanizado y sin grandeza), contra el que Heidegger dirige la carga de su crítica. No obstante, la opinión de Heidegger tiende a diluirse metafísicamente en la afirmación de que el mero desarrollo de las fuerzas productivas determina (por la soterrada presencia de la fuerza ideológica del *principio de razón* en el seno de la ciencia y la tecnología modernas) el sentido global de la cultura contemporánea. La contradicción que se hace presente en el hecho científico moderno reside en su impronta de signo instrumental y empirocriticista, que no es sin embargo óbice para el curso del asombroso desarrollo tecnológico de la era moderno/contemporánea. En relación con el gigantesco desarrollo del modo de producción capitalista, un elemento históricamente novedoso se impone en el terreno ideológico: la facticidad misma de su mecanicismo, referida a la idea del progreso material como valor "per se". La autosuficiencia aparente de la representación del aumento cuantitativo de la capacidad productiva desvía la mirada de la naturaleza de las relaciones

sociales de producción: la forma en que se distribuye la riqueza, la realidad ineludible de la opresión y la explotación del hombre por el hombre, (la existencia de las clases y la lucha de clases), a través de las cuales se lleva a cabo el desarrollo productivo y tecnológico al que la ideología dominante apela como *legitimación* del sistema.

El *principio de instrumentalidad* implícito en el contenido ideológico de la actitud positivista del capitalismo contemporáneo se asimila a la forma general de la racionalidad occidental, (en el común formalismo conceptual que abstrae resultados y hechos del proceso que los genera y del cual dependen). Al legitimarse como único sistema posible, el modo de producción actual echa mano sin más de la propia "compulsión racionalista", al presentarse precisamente como el único orden de cosas "razonable". El mismo hecho de que la ideología dominante tienda a justificar el orden social amparándose en tal tipo de racionalidad, es signo de la deformación positivista de una cultura que orienta el pensamiento exclusivamente a través del principio de instrumentalidad. Con ello queda de manifiesto la continuidad existente entre el "principium rationis" radical del Racionalismo ("para que algo sea real, ha de ser razonable que lo sea") hasta la instauración del positivismo moderno como ideología, en la que toda la visión del mundo resulta instrumentalizada siguiendo el modelo técnico y la pauta de una "racionalidad" calculística absoluta.

Pero este constructo ideológico ha de tener su base en una determinada correlación de relaciones sociales, y no puede concebirse, sin más, como resultado de una indiferente mecánica de la razón. Desentrañar radicalmente el sentido de tales condicionamientos se torna indispensable para la crítica y transformación de la ideología positivista contemporánea, en la misma medida en que desencubrir las tendencias cosubstanciales a la estructura general de la razón dominante en la cultura occidental, es necesario para prevenir el fatalismo histórico que acompaña el desarrollo político de la Revolución, que asiste impotente a la reproducción constante de la orientación instrumentalista de la cultura en el desempeño autonomizado de una racionalidad inadvertidamente deformada.

El signo permanente de la Ilustración

La *Crítica de la razón instrumental* (*Eclipse of Reason*, 1947), de Max Horkheimer, y la *Dialéctica de la Ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947) de Horkheimer y Adorno, comparten la enigmática tesis por la que la Ilustración, como movimiento cultural concebido en conjunto, se define como momento histórico de consumación de una *tendencia* en la evolución de la racionalidad que se venía desarrollando a lo largo de la historia. Bajo la denominación de *cosificación* se identifica esta línea evolutiva, haciéndose eco de un

concepto que desarrolla el libro Historia y conciencia de clase de Lukács. El término *cosificación* procura reactualizar sociológicamente por medio de la noción weberiana de *zweckrationalität*, el concepto hegeliano de *alienación o enajenación* (Entfremdung/Entäußerung). El pensamiento de Horkheimer y Adorno acomete en las mencionadas obras el propósito de "dar un paso más allá" en la equiparación entre el pensamiento de Hegel y el de Marx que había emprendido, con estruendosa repercusión, el libro de Lukács, (si bien un tenue influjo de una combinación del pensamiento de ambos autores se hallaba ya presente en el marco teórico de Max Weber) y a la que el *descubrimiento* de los escritos de juventud de Marx (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) parecía dotar de plena viabilidad.

Las obras de Horkheimer y Adorno portan significativamente la referencia marxista de la vinculación entre el despliegue histórico de la cultura y los requisitos materiales del desarrollo económico: la división del trabajo y el empleo de herramientas en los comienzos de la sociedad histórica, como plataforma inicial del proceso de cosificación; o en el análisis de la sociedad industrial como el reverso sistémico del movimiento ilustrado y base específica de la máxima tendencia a la cosificación, que transmuta todos los productos de la actividad humana en *mercancías*. Sin embargo, el peso argumental de la *Teoría Crítica* de Adorno y Horkheimer recae en dos variantes aparentemente dialéctico-materialistas de la teleología histórica hegeliana incorporada al designio positivo y consciente del Espíritu absoluto. Se trata: (1) del entrelazamiento entre mito e ilustración, como manifestación de la tendencia a desarrollar una mitología autónoma en que se involucra toda idea filosófica, ética o política que se desgaja de sus orígenes históricos, en virtud del proceso de *cosificación* concomitante a los procesos ilustradores; y (2) la idea de revuelta anticultural que ejercería la Naturaleza a través de la fuerza independiente sobre la vida social desplegada por dichas mitologías. Es un motivo recurrente en las obras de Horkheimer y Adorno el que la opresión que inevitablemente ejerce la civilización sobre la Naturaleza se vuelve contra los sujetos humanos sumiendo a todo el proceso civilizatorio en una corriente de conflictividad como expresión de la sublevación y resistencia de las fuerzas naturales. La omnipresencia de este antagonismo, (que subyace a la reproducción de las categorías fundamentales de la representación y el sentimiento, tales como el *sujeto*²), sólo podría ser racionalizada a través de la figura de una "presencial lógica permanente" o destino unitario en cuyo desvelamiento se cifra la identidad final que cabría colegir, aun en una perspectiva crítica, de la globalidad del proceso histórico. Este tipo de reconstrucción se hace patente incluso en las obras de sentido más críticamente disolvente (como la Dialéctica Negativa de Adorno), en la que se

²"Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa (tanto la humana como la 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, M. Crítica de la Razón Instrumental; pág. 104].

intenta dar cuerpo a una suerte de paradójica actitud reafirmativa sobre las bases de lo encubierto y reprimido por la substantiva identidad del concepto. El resultado de esta orientación reflexiva señala la ambigüedad de un proyecto que procura, a un tiempo, sustentar una crítica totalizante al decurso de la racionalidad occidental y fundamentar un concepto de razón objetivo desde el que fijar los criterios del esfuerzo crítico y los conceptos referenciales de la inteligibilidad del desenvolvimiento histórico. Esta situación sugiere la ambivalencia de la recepción de Nietzsche por parte de Horkheimer y Adorno, para quienes el impulso crítico de incondicional alcance y aplicación debía preservarse del radicalismo estéril del irracionalismo elevado a categoría de principio, operante en el pensamiento nitzscheano. Sin embargo, esta reserva sólo puede paradójicamente conservar la integridad de un cierto concepto de razón substantiva separando una supuesta esencia de ésta de la disolución dialéctica que sobre ella ejercería el devenir histórico, (en plena línea del *idealismo* de la identidad). Para ello se procede dotando al mismo acontecer histórico globalmente de ciertos rasgos particulares que le confieren un sesgo específico de opresión *atemporal*, frente al que se procura críticamente habilitar un concepto alternativo de razón cuya naturaleza consistente se hace contrastar con el relativismo de las formas históricas. De ese modo, el proceso histórico-universal de *ilustración* se describe como alejamiento continuo de la especie humana de cierto supuesto origen de unión con la Naturaleza; disociación de la que la Naturaleza se cobra rédito en una compulsión mítica a la repetición de un sacrificio constante sobre el propio yo:

La necesidad en que se ve el hombre de dominar racionalmente las fuerzas naturales que le amenazan desde fuera, ha puesto a los sujetos en la vía de un proceso de formación que incrementa hasta el infinito las fuerzas productivas por mor de la pura autoconservación [...] La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración.³

Estas sutiles distinciones resultan, en cambio, improcedentes para Heidegger. La reconstrucción ontológica del devenir histórico de la razón que Heidegger acomete tiene su punto de partida en una reelaboración de la Fenomenología de Husserl en los términos de una metafísica de los orígenes. Y para acceder desde ese planteamiento a la corriente de criticismo radical fluidificada por Nietzsche, Heidegger necesita conectar con aquella otra dimensión del pensamiento hegeliano que quedó desplazada en la reconstrucción de la *dialéctica* de la Ilustración de Horkheimer y Adorno (enclavada en un ambiguo trasfondo de *identidad* que hacía resaltar el sesgo ineluctablemente negativo del progreso histórico de la Ilustración): Heidegger requiere la plasmación de una *dialectización histórica* de su ontología para que las categorías asociadas a ésta rindan efectos críticos sobre la configuración moderno/contemporánea de la racionalidad en su conexión con el proceso de despliegue

³HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 139.

civilizatorio. Para este fin el autor moviliza una serie de criterios discrecionales tomados de cierta normatividad derivada del concepto de *consumación* de la metafísica; criterios que se extienden tanto a la categorización de la Modernidad como reflejo de un impulso ontológico a la extensión ilimitada del control sobre los procesos objetivados de la naturaleza y la sociedad⁴, como a la comprensión de vínculos históricos e ideológicos de la subjetividad que aseguran su dominio incondicional e imperativo. El resultado es una "reconstrucción narrativa de la historia de la razón occidental"⁵, a la que Heidegger otorga fundamentación ontológica por medio de la separación entre el Ser, "que siempre había sido entendido como Ser del ente"⁶ y que ahora cobra valor de *horizonte histórico*, y el *ente* que *aparece* en el ámbito de éste. Con esta especialísima reformulación, el *nihilismo* nitzscheano confluye en el momento histórico presente con la situación desdeperadamente cautiva del *encuadramiento* técnico de todo lo real. Con ello se cumpliría el designio inscrito en el desenvolvimiento de un pensamiento metafísico abierto por la pregunta presocrática por el Ser, que ha ido perdiendo cada vez más de vista este origen esencial, ante el imparable proceso de reificación de todo lo ente. Habermas⁷ critica ácidamente este planteamiento como una reproducción, (en última instancia estéril), del modelo tradicional de pensamiento metafísico reconocible como "filosofía primera" o de los orígenes. El intento de Heidegger se nos presenta como una alternativa a los supuestos autorreferenciales de las *filosofías del sujeto* (Fenomenología de Husserl) que procura condicionar los fundamentos de éstas mediante una temporalización que les asigna una dimensión de "realidad histórica". Sin embargo, la historia del Ser resultante adquiere un tinte tan idealizadamente superfundamentador que borra los rastros de cualquier contacto efectivo con la historia concreta.

En la segunda y concluyente etapa del pensamiento de Heidegger, (bajo el apelativo de *vuelta*), el concepto de *verdad* como *desocultación* (que se identifica con el Ser diferenciado del ente, y posibilita en sí mismo toda verdad proposicional), se presenta como destino superior y anónimo que prejuzga el decurso de la historia concreta siendo él también, como tal, contingente. Aun desde su elaboración metafísica, este enfoque muestra su vinculación con una interpretación en clave histórica del fundamento de la existencia, que es a su vez desarrollado en un apropiamiento *hermenéutico*. Lo contingente del "destino" inscrito en el Ser provoca en el intérprete la conciencia sobre la necesidad de remitirse "respetuosamente" al curso concreto del desarrollo histórico, sin poder albergar la pretensión de concebir ilusoriamente su sentido y finalidad de modo previo. He aquí una llamada,

⁴HABERMAS, o.c. Pág. 166.

⁵Cf. HABERMAS, J. O.c. Pág. 132 y ss.

⁶HABERMAS, o.c. Pág. 167.

⁷Ibídem.

(expresada en términos metafísicos), a la primacía de una actitud cognoscitiva que se sitúa frente al curso histórico como ante un objeto de investigación en el que hay que admitir la objetividad independiente en la legaliformidad de los factores que determinan su desarrollo. La sujeción a la realidad independiente que, en la elaboración conceptual, sugiere la filosofía de la "pensante rememoración del destino del Ser" (sometida a leyes de ajuste y correspondencia), puede ser conectada (más allá de la espectralidad de los postulados metafísicos), con la "audacia de la pasividad" cognoscitiva que Adorno reclamaba a su vez, como base de un conocimiento productivamente objetivo:

La aproximación al conocimiento del objeto es el acto por el que el sujeto rasga el velo que estaba entretejiendo alrededor del objeto. Sólo puede hacerlo cuando, audazmente pasivo, confía en su propia experiencia [...] El sujeto es el agente del objeto, no su constituyente; este hecho tiene consecuencias para la relación entre la teoría y la práctica.⁸

Deshacer, (como aquí se propone), el velo que la ideología dominante teje alrededor de la comprensión de lo histórico como acontecimiento estructuralmente independiente de las proyecciones culturales del sujeto cognoscitivo, supone, en todo caso, el recurso a un ejercicio hermenéutico de rehabilitación de la legaliformidad científica que no resulta tan distante, en último extremo, de la reconstrucción narrativa del acontecer contingente del Ser a que remite el pensamiento heideggeriano de la "vuelta". La hermenéutica crítica de base materialista e histórica revela, en este sentido básico, algún aspecto de afinidad especial con la interpretación de Heidegger de la crítica radical a la autocomprensión ilustrada que lleva a cabo Nietzsche; crítica que puede ser enfocada (en los términos del Habermas de El discurso filosófico de la modernidad), como segunda reflexivización de la propia Ilustración (tras la planteada por la teoría marxista).

Recomponer la legitimación

Habermas muestra todo el proyecto de la *teoría de la acción comunicativa* como el eslabón más avanzado a que ha dado lugar el desarrollo incesante de la *dialéctica de la Ilustración* bajo la vertiente de la *Teoría Crítica*:

Lo que tras Kant se añade a la Ilustración, la dimensión crítico-social, ... insiste también en el potencial encerrado en la propia forma de existencia social, en lo reconciliable y conversable de un trato humano de los hombres entre sí, en la intersubjetividad no menoscabada del reconocimiento recíproco, en la autonomía y la dignidad, y también en los fugaces momentos de felicidad

⁸ADORNO, Th.W. Sujeto-objeto [Consignas. Buenos Aires, 1973]; citado en: MARTIN JAY, Adorno. Madrid, 1988. Pág. 66.

en las formas de convivencia no fallidas. El pétreo zócalo de dolor que inevitablemente la propia existencia nos depara es ya tan alto, que sobre él no debieran levantarse aún los escombros de devastaciones y menoscabos, completamente absurdos por venir producidos por nosotros mismos, por representar un dolor adicional que nosotros mismos nos infligimos. Tener claro esto, contra un fatalismo de tipo funcionalista, es lo que entiendo por dimensión crítico-social de la Ilustración.⁹

El motivo fundamental que se percibe en la producción por parte de Habermas de una *teoría crítica social* basada en la categoría de la intercomunicación personal, estriba en la reconstrucción de la dimensión moral (anclada en el espíritu humanista e inspirada en la filosofía de la identidad), que ha de acompañar al desarrollo de la razón contemporánea.

La justificación más amplia que Habermas ofrece a todo el proyecto de la *teoría de la acción comunicativa* apunta al interés por encontrar un plano en la acción social en el que se realice una *unidad de la razón*, superando la *disolución y separación* (Weber) de la conciencia racional que supone el proceso histórico de *modernización*. La opresión y malestar que se desprenden de este proceso pueden ser así caracterizados:

... se ha sabido siempre que aquellas formas específicas de diferenciaciones sistemáticas y funcionales tal y como han sido desarrolladas a partir del proceso de racionalización capitalista, se han hecho obsoletas y opresivas: esto es, que la política se separase del mundo vital, que la esfera de la ley formal se desconectase de la esfera del discurso moral, que el arte autónomo se apartase del proceso de vida de los individuos, y finalmente que el mundo vital como tal se sometiese progresivamente a la dinámica de los procesos económicos y administrativos, que amenazan cada vez más con empujar a los individuos hacia los márgenes de un sistema social reificado.¹⁰

Si las patologías de la Modernidad estriban en la diferenciación progresiva de las lógicas de acción y los planos de significados, la recuperación de su fertilidad ética ha de estar asociada a la posibilidad fáctica de reconstrucción de una dimensión unitaria de la razón. Habermas recurre para este fin a la eficacia autocontrolada de un pensamiento filosófico vinculado a procedimientos científicos que puede asignarse como objeto una noción singular de racionalidad en la medida en que se concentra sobre un análisis estrictamente formal de la pragmática. A diferencia de las ciencias, dicho pensamiento tiene que dar cuenta, a través del medio de la reflexión, de sus condiciones de posibilidad y de su función histórica. De ese modo se incardina en el interés emancipatorio representado por la *Teoría Crítica*.

Sin embargo, la "reconstrucción" que de la misma propone Habermas sustituye el tipo de categorías centrales basado en las condiciones de la existencia histórica de la sociedad por

⁹HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda. Madrid, 1991. Págs. 118-9.

¹⁰Ibidem., pág. 105.

otro referido a condiciones "cuasitrascendentales" de la racionalidad de la acción social (en sus diferentes vertientes). Una buena parte de la obra de Habermas se consagra a justificar este desplazamiento, esforzándose por presentarlo como una transición perfectamente ajustada a un correcto desarrollo metodológico. Así, en Conocimiento e interés [Erkenntnis und Interesse, 1968], donde la crítica a la autocomprensión objetivista del conocimiento se articula en torno a una concepción del "interés del conocimiento" que, (aunque es presentado como reflejo de la conexión entre el conocimiento y la historia vital de la especie), se desarrolla a partir ya no del materialismo histórico/dialéctico, sino del diálogo entre el Pragmatismo norteamericano (Peirce, Dewey) y el Idealismo alemán (Kant, Hegel, Fichte), puestos en confluencia críticamente desde el impulso del concepto de *autorreflexión* que se halla codificado en la obra de Nietzsche y Freud.

De igual modo, la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas presenta la cuestión de los "presupuestos pragmáticos universales de la argumentación" como condiciones que, aun estando radicadas en algún lugar concreto del espacio y del tiempo, trascienden "desde dentro" la situación históricamente determinada para inscribir cada discurso concreto en la estructura genérica de una *comunidad ilimitada de comunicación*.

Habermas descubre los potenciales socioculturales del estadio contemporáneo de la modernización en el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida. Este es el segundo fundamento básico de la *teoría de la acción comunicativa*; su intención crítica original se centra en la revisión (a raíz del movimiento de resistencia del 68) de la capacidad de legitimación que el Estado puede desarrollar sobre la organización social del capitalismo tardío:

Las consideraciones precedentes me conducen a la tesis de que sólo un rígido sistema sociocultural al que no se pudiera funcionalizar discrecionalmente para las necesidades del sistema administrativo podría explicar la agravación de los apremios legitimatorios y su conversión en crisis de legitimación. Una crisis de tal índole ha de sustentarse, pues, en una *crisis de motivación*, esto es: una discrepancia entre los motivos cuya necesidad señalan el Estado y el sistema ocupacional por una parte y la oferta motivacional del sistema sociocultural por la otra.¹¹

Y ese proceso parece poder articularse en tres niveles: 1) una revisión permanente de tradiciones fluidificadas y 2) un cambio en la articulación de los órdenes que pretenden legitimidad, que pasaría a asentarse sobre procedimientos discursivos de creación y justificación de normas; con lo cual para los individuos socializados no quedaría otra posibilidad 3) que la de un arriesgado autocontrol por vía de una "identidad del yo" sumamente abstracta.

Con las sociedades modernas cobran relativa autonomía dos procesos, analíticamente

¹¹HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Pág. 288-9.

distinguibles, pero entreverados entre sí en el decurso histórico real: por un lado, la racionalización comunicativa del mundo de la vida, por otro la reproducción más bien material de la sociedad mediante la formación de subsistemas funcionalmente especificados para la solución de los problemas de la reproducción económica y de los problemas relativos a la organización del poder. La autonomización de ambos subsistemas conduce después a una intrusión cuasipatógena de ambos en la racionalización comunicativa del mundo de la vida. Las formas de vida de los ciudadanos se ven cada vez más monetarizadas y burocratizadas:

Los individuos ya sólo pertenecen al ambiente de sus sistemas sociales. La sociedad cobra frente a ellos una objetividad que desde el momento en que ya no hace referencia en absoluto a idea alguna de subjetividad, tampoco se puede alojar ya en un contexto vital intersubjetivo. ... Luhmann piensa "*que la evolución social ha llevado más allá de una situación en la que tenía pleno sentido referir las relaciones sociales a las personas.*"¹²

En La reconstrucción del materialismo histórico¹³, Habermas lleva a cabo la siguiente presentación de los elementos constituyentes de la *teoría de la acción comunicativa*:

ELEMENTOS: 1) Significado 2) Universales pragmáticos 3) Pretensiones de validez 4) Modos de experiencia: a) Objetividad de la naturaleza exterior b) Normatividad de los valores y normas c) Subjetividad de la naturaleza interior d) Intersubjetividad del lenguaje 5) Etapas de la comunicación 6) Planos de la realidad normativa 7) Medios de comunicación: a) Institucionalización de los modos del uso lingüístico: Cognoscitivos → Verdad; Interactivos → Derecho; Expresivos → Arte b) Modelos de actuación estratégica.

CONCEPTOS: "Considero "sociedad" a todos los sistemas que, por medio de acciones lingüísticas coordinadas (instrumentales y sociales), se apropian de la naturaleza exterior (por medio de procesos de producción) y de la naturaleza interior (por medio de procesos de socialización). Son estos dos complementos (sistema social y sistema de la personalidad), tomados en conjunto los que constituyen un sistema susceptible de evolución."¹⁴

Esta presentación, en relación básicamente con el concepto de *sociedad* y el concepto de *evolución*, adopta conscientemente formas *sistémicas*, (caracterizadas por estructurar conjuntos estables e identificables de fenómenos, agrupados entre sí por series amorfas, no orgánicas), que suponen el reverso de la constitución de la *legaliformidad*, (como proceso capaz de presentar categorías incondicionadas dedicadas a determinar la regularidad de un proceso en sus límites *consistentes* y *completos*). Por su parte, la noción de *evolución* no supone referencia a un proceso, sino una mera agrupación de elementos de cambio al servicio

¹²HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico. O.c. Pág. 105.

¹³O.c. pág. 120.

¹⁴Ibidem.

del mantenimiento de la identidad superior del conjunto.

Dicha *identidad* corresponde en la teoría de Habermas a la estructura de la racionalidad social. En la Introducción a la obra La reconstrucción del materialismo histórico¹⁵, titulada *Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas*, Habermas reserva para el concepto de *racionalidad* un status preferente relacionado en exclusiva con el ámbito de la acción comunicativa. La *racionalidad* consiste desde este punto de vista en los rasgos que hacen posible que la acción comunicativa presente 'pretensiones universales de validez': inteligibilidad de la expresión simbólica, verdad del contenido proposicional, veritatividad de la manifestación intencional y adecuación del acto lingüístico en relación a normas y valores vigentes. Dichos elementos se nos presentarían como ideales que, simbólicamente, vendrían prefigurados en la estructura de la racionalidad, constituyendo la base de reflexión de una *ética filosófica* cuyo contenido central sería el de 'las premisas y procedimientos comunicativos generales de la justificación de normas y valores'; contenido, por lo demás, susceptible de ser delimitado desde una perspectiva histórica:

En Rousseau y Kant este desarrollo conduce a la consecuencia de que en las cuestiones prácticas, en aquellas que atañen a la justificación de normas y acciones, en lugar de principios de índole material, como la Naturaleza o Dios, hace acto de aparición el principio formal de la Razón. ... Ahora, como quiera que teóricamente las razones últimas han dejado de ser plausibles, son las *condiciones formales de la justificación las que cobran fuerza legítimamente por sí mismas*. Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio.¹⁶

En la descripción del autor, la *racionalidad* (como condición de la versatilidad de sus diversos modelos), se presenta reducida a un esquema de actividad inteligente, desligado de la elaboración histórica. Sin embargo, la perspectiva hermenéutica (a la que el propio Habermas acude), sitúa la noción de *racionalidad* como una condición aneja a la de *cultura*, en cuanto sistema social básico de representación-comunicación que posibilita la construcción colectiva (o social) de aquélla. La teoría de Habermas aún avanza más en esta dirección:

Ahora bien: a la acción comunicativa no se la puede racionalizar bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de los medios, sino sólo desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción y la susceptibilidad de justificación de la norma de acción.¹⁷

¹⁵Madrid, 1983.

¹⁶HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Pág. 250.

¹⁷HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Pág. 34.

En una perspectiva hermenéutica que pudiéramos hacer compatible con el materialismo histórico, este status preeminente de racionalidad que Habermas asigna a la acción comunicativa, no sería ya sino post-racional, en cuanto supone la consideración de elementos culturales (morales, normativos), que sólo pueden configurarse desde una estructura intercomunicativa ya racionalizada. Habermas confiere dicho status a la acción comunicativa con el fin de preservarla de la deformación que en ella introduciría la influencia destacada de una dimensión racional que, hermenéutica e históricamente parece sólo coincidir con una capacidad abstracta pre-rracional: el aspecto técnico de los medios y de su elección. El resultado es el esbozo contradictorio de un tipo de racionalidad en el que se combinan, meramente yuxtapuestos, rasgos formales puramente operativos y abstractos, con rasgos preformados culturalmente, que procuran enlazar el concepto de razón con una interpretación subjetivista del hecho social basada en la 'veritatividad intencional' y la moral.

Hallamos aquí, a fin de cuentas, una renovación decidida del *topos* crítico-utópico que prestó fuerza ideológica a la cultura de la Ilustración: la idea (no cuestionable) de que en el progreso de la Razón crítica y autónoma *está garantizado* el proyecto de una Humanidad en libertad. Este motivo impulsó a Kant a realizar una fundamentación de las condiciones formales que hacen posible el conocimiento racional y la práctica moral regida por principios universalistas. Una teoría adialéctica encargada de explicar un potencial genérico de dominio racionalizado en dichas esferas de desenvolvimiento; un esfuerzo esencialmente legitimatorio de una cierta *identidad* ideológica generada principalmente por el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. Habermas intenta llevar a cabo una reelaboración de aquel *topos* en la misma estela de pensamiento:

La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización comunicativa de los individuos; está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie.¹⁸

Tal como sucede con los ideales más eximios del pensamiento clásico ilustrado, el entendimiento literal de esta tesis mueve sin más al asentimiento cordial de las esperanzas crítico-revolucionarias. Pero en su abstracción indeterminada acaba aferrada forzosamente al motivo de la recomposición de la *identidad* del pensamiento ilustrado, preservando sus premisas categoriales. Para desarrollar esa convicción básica, Habermas procede a una fundamentación de las condiciones formales que hacen posible la comunicación racional y le prestan un sentido unitario de eficacia cognoscitiva, bajo la condición de una normatividad universalista en permanente reconstrucción. Y aunque este proyecto abandona parcialmente las categorías de la *filosofía de la conciencia* para situarse en las de la *acción*, (haciendo suya, a la manera del *pragmatismo*, la opción *regulativa* de la epistemología kantiana), su objetivo principal sigue dando paso a una teoría no dialéctica: un sistema centrado en dar

¹⁸Teoría de la acción comunicativa I. Madrid, 1992. Pág. 507.

razón de un potencial genérico (expresado ahora en términos fisicalista de *evolución y especie*), de dominio racionalizado en una única esfera de desenvolvimiento (el ámbito comunicativo). Un esfuerzo probablemente no menos tautológico (la definición de *racionalidad comunicativa* exige la diferenciación de ámbitos *-sistémico y mundo de la vida-* en la sociedad; división a su vez que sólo puede ser hecha inteligible desde el acotamiento del vector eminentemente comunicativo de la racionalidad y la sociabilidad¹⁹), de legitimación de una identidad ideológica que sólo se constituye en el desarrollo histórico de la Modernidad.

Pero a este respecto la filosofía analítica nos ofrece una significativa sugerencia. Como indica A. Wellmer: "La crítica de la filosofía del lenguaje al subjetivismo implica claramente una relativización de la crítica psicológica y de la crítica de la razón identificante."²⁰ La crítica de la filosofía del lenguaje, (tal como se delinea, especialmente, en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein), objetiviza la lógica de la identidad de los signos lingüísticos como suposición necesaria de todo hablar, que permite acceder a un significado "intersubjetivamente garantizado". La identidad de los significados se muestra entonces sólo como una apariencia *necesaria* que esconde, por otra parte todo el reflejo de lo no-idéntico que emana de su aplicación a las necesidades vitales de la comunicación humana: la pluralidad de casos de aplicación de un signo lingüístico y la pluralidad de usuarios del mismo, (a partir del modelo de interpretación de los signos desde la noción de *juegos de lenguaje*). La intersubjetividad implícita en el uso concreto del lenguaje ha de verse, en última instancia, *refractada* (en expresión de Habermas) por la apariencia (necesaria para el establecimiento unitario del significado), de la *identidad*:

El significado en el lenguaje vive de una práctica comunicativa que no puede ser reducida ni a manifestaciones de una subjetividad que se conserva a sí misma ni a las manifestaciones de una subjetividad constituidora del significado ni a la vida anónima de códigos lingüísticos. E igualmente, tampoco puede ser reducida a una razón que opere en términos de lógica de la identidad.²¹

A partir de esta evidencia, parece abrirse la posibilidad de una reconstrucción del uso del lenguaje y de la racionalidad, (tal como Adorno exigía), no reificados ni cerrados a la diferencia, sino reflexivos y creativos; basados en el poder de la autodeterminación racionalmente judicativa o la autorreflexión emancipadora. La paradoja y la desesperación

¹⁹[La razón comunicativa] "Se refiere [...] a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones interpretativas de los que a él pertenecen y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa." [Ibídem.]

²⁰*La dialéctica de la modernidad y postmodernidad*; en: PICÓ, (comp.). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid. 1992.

²¹A. WELLMER, *Ibidem*. pág. 129.

que emergen de la descripción de la utopía que se alberga al final de la *Dialéctica de la Ilustración* podrían entonces hallar una vía de superación:

Esto significa que a la razón y al sujeto debe dárseles una nueva oportunidad. Por supuesto que esa nueva oportunidad no puede ser de la clase profetizada para la razón y para el sujeto en la Ilustración; pero entonces, ¿de qué clase tiene que ser?²²

Si la práctica comunicativa no debe, en función de las demarcaciones de sentido establecidas por la *Teoría Crítica*, conceptualizarse desde un pensamiento basado en las categorías del *sujeto autónomo*, (ya sea gnoseológico, ontológico o histórico), ni desde la filosofía de la *identidad*, (ya sea aplicada a la lógica de la razón o a la lógica lingüística), entonces surge la conciencia de que el ámbito de desarrollo de aquella consiste en la elucidación de las condiciones materiales de existencia del tipo de realidad que se constituye formalmente a través de la realización concreta de la *práctica comunicativa*: la producción social de *sentido* (ideológico o cultural). Estas condiciones han de ser, a un tiempo, históricas y antropológicas, atendiendo a la necesaria doble raíz, (natural y social), de todo fenómeno humano, puestas en relación, (en una *perspectiva materialista* que prescinde de las idealizaciones antes referidas), no ya con la identidad formal del proceso de la práctica comunicativa, *en sí misma considerada*, sino con aquello que es su *producto* objetivo, a partir de la consideración de su función (social o histórica) constitutiva.

Sin embargo, la comprensión en términos "estructuralistas" de la formación social proporciona a Habermas el enlace con las motivaciones clásicas de la Teoría Crítica:

Racionalización significa aquí cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales, y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como intrapersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos.²³

Paradójicamente, el cambio de orientación del discurso crítico de Habermas con respecto al desarrollo principal de la *Teoría Crítica* puede sustentarse en el hecho de que la propia *Teoría* había convertido el análisis de la naturaleza de la racionalidad propia de la Modernidad y, por extensión, de la cultura occidental, su atributivo objeto. Pero en la obra de Adorno y Horkheimer, especialmente, el examen crítico sobre la racionalidad significa una valoración del *sentido* determinante de la ideología social dominante, en que se proyecta una estructura de poder históricamente producida. Habermas utiliza la polisemia del concepto de *racionalidad* para fijar su atención en el aspecto de la lógica (racional) de los sistemas de acción, proponiendo la complementariedad entre los principios de desarrollo de la

²²Ibidem. pág. 130.

²³Teoría de la acción comunicativa I. O.c., pág. 34.

racionalidad comunicativa y los de la instrumental. Probablemente en esta presentación no se cuestiona el sentido de la ideología dominante porque la estructura social, en su conjunto, se valora como la mejor a la que puede accederse en el grado actual de evolución de la Modernidad.

En definitiva, el discurso crítico de Habermas busca fundamentalmente recomponer la legitimación en crisis del capitalismo desarrollado. La *Teoría Crítica* clásica buscó su deslegitimación absoluta, por vía de cuestionarse totalizadamente el sentido de la Ilustración, entendida como el patrón de desarrollo característico de la cultura occidental.

III.2. VALORES REFLEXIVOS DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como "consenso" capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado.¹

Las limitaciones del sistema ideológico de la Modernidad capitalista, (que tiene como centro la equiparación del desarrollo incesante de la lógica productivo-instrumental con un esquema meramente formal de la propia identidad), provocan a largo plazo un proceso de empobrecimiento vital tan devastador, que suponen el agostamiento y la trivialización del conjunto de las necesidades e intereses históricos en su dimensión individual. Esta percepción nos amenaza con un efecto tan disolvente, que induce en la contemporaneidad a la compulsión a una nueva *solidaridad mecánica*, que se instituye autónomamente en la ciega necesidad de reproducir los sistemas sociales y su sentido marcadamente instrumental. Esta percepción aboca la conciencia de la *dialéctica* de la Ilustración hacia un posicionamiento radicalizado que asume su propio fracaso en cuanto proyecto efectivamente revolucionario. En sus diversos sentidos, la Teoría Crítica no se muestra capaz de movilizar coordinadamente todas las fuerzas que se generan a partir de las contradicciones internas de la Modernidad, en orden a transformar la relación esencial que caracteriza a todo este período: la vinculación entre la secularización aneja al proceso racionalizador y la instrumentalización sistemática de todo empleo objetivizador de la razón.

Todo el recorrido de la primera generación de la Escuela de Francfort se desenvuelve en torno al balance de las posibilidades que para la crítica social podrían derivarse de la filosofía de la identidad, llegando a calibrar el sentido social de la noción de *no-identidad*. Apelando a la impenetrabilidad que muestra este tipo de resolución, (contemplada como el único balance que cabe obtener de una crítica totalizadora de la razón), Habermas procura renovar los planteamientos acudiendo a la lógica de sistemas sociológica y a una remoción de la noción de *Lebenswelt*, en la convicción de que es necesario multiplicar el influjo iluminista y ahondar en las posibilidades del proyecto ilustrado, tratando de detener el impulso nihilista que se expande desde la conciencia de la *dialéctica* de la Ilustración.

El objetivo de Habermas es exonerar a la Teoría Crítica del lastre de *filosofía de la Historia* que había acumulado en su vinculación con categorías extraídas del acervo hegeliano-marxista. Pero para conseguir este propósito la alternativa habermasiana desiste de la exigencia de lageliformidad científica para la reflexión crítica. Los tópicos esenciales de la metafísica de la modernidad (la presencia de una *finalidad* inmanente a la historia y,

¹G. DELEUZE y F. GUATTARI, ¿Qué es la filosofía?; Barcelona, 1993. Pág. 109.

concomitantemente, de un *sujeto* de la misma), se hallan también cifrados en lo que cabría considerar la "metafísica crítica de la comunicación", (en bastantes aspectos homogénea con la denostada "metafísica crítica del trabajo"). Como apunta J. Muguerza, existe una propensión funcionalista de índole metafísica en la consideración de Habermas de la comunidad de diálogo como sistema invariablemente tendente al equilibrio, que desdeña la realidad del conflicto para sobrevalorar el "consenso" como *culminación* del proceso comunicativo.

En contraste con este discurso, las posibilidades reales de transformación de la historia sólo pueden ser conceptualizadas en la interpretación, tanto de la moralidad como de las demás representaciones ideológicas del mundo, en términos de realizaciones histórico-sociales, que alcanzan su configuración en el medio de *intereses* objetivos de la colectividad, de carácter asimismo *histórico*.

Sensibilidad de contrailustración

En su obra de 1961, Locura y sinrazón, Foucault traza las líneas maestras de su interpretación genérica de los atributos de la razón occidental, en su disquisición reflexiva sobre el tratamiento de la locura en la época de establecimiento del paradigma de la *razón moderna* en Europa (siglos XVII y XVIII). Siguiendo la orientación, (proporcionada por Nietzsche), de que la *razón* sólo forma su estructura, bajo cualquier época y circunstancia, a través de la expulsión de los elementos heterogéneos, Foucault abona la convicción de que todo discurso se basa en nociones culturales que expresan una razón monológica, necesaria e indefectiblemente excluyente. Pero el carácter "terrible" de este descubrimiento reside en la paradoja de que tales nociones determinantes consisten en meras estructuras significativas carentes de todo sentido.

Las consecuencias de este hallazgo sirven para perfilar una línea de crítica a las connotaciones ideológicas de la filosofía de la Modernidad: su concepto de razón exclusivamente referido a sí mismo, (basado en la Razón del idealismo alemán), se autodescribe como universal e intemporal; y de ese modo se legitima para proveer, veladamente, una pretensión de *dominio* global. En otro aspecto, parece inevitable concluir que el predominio de la actitud racionalizadora discursiva en el conjunto de la cultura se halla asociada a una tendencia básica de *secularización*, como un recurso esencial con el que cuenta permanentemente el conjunto de la ideología en su desarrollo histórico y que constituye uno de sus elementos definitorios, (con independencia de que este se haga efectivo en cada época histórica con mayor o menor fuerza y en un área más o menos extensa de la cultura y la vida social). En este respecto estamos asignando, como postulado principal, una función ideológica al hecho de la *racionalización*, dependiente del ámbito histórico-cultural en el que se desenvuelva, sin que sea posible atribuirle una naturaleza fija y estable. Es el mismo punto de vista que adopta Weber, (susceptible de tratamiento a la vez científico-histórico y hermenéutico):

Ahora bien, por racionalismo pueden entenderse cosas sumamente distintas, como reiteradamente se encargarán de demostrar las consideraciones que siguen. Puede haber, por ejemplo, "racionalizaciones" de la contemplación mística, es decir: de un comportamiento que, visto desde otros ámbitos de la vida, es específicamente "irracional", lo mismo que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la jurisprudencia y de la administración. Pero además cada uno de estos ámbitos puede ser 'racionalizado' desde puntos de vista y en direcciones sumamente diversas, y lo que desde un punto (de vista) es 'racional', puede ser 'irracional' cuando se lo mira desde otro. En todas las culturas se han producido, pues, racionalizaciones del tipo más diverso en los distintos ámbitos de la existencia.²

²Max WEBER, Die protestantische Ethik I; Hamburgo, 1973, pág. 20. Citado en: HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Págs. 243-4.

Sólo en la época moderna, el desarrollo autónomo de la tendencia fundamental de la "ratio" objetivizadora, -la acción racional con respecto a fines-, en asociación necesaria con la ideología derivada del culto capitalista a la propiedad privada, (y su contrapartida: la consideración de todo lo existente, -*los demás* y *uno mismo* en primer lugar-, bajo la categoría de objeto-mercancía), es lo suficientemente notable como para deshacer la capacidad vinculadora de las funciones simbólicas de la cultura, reestructurando el concepto de la *autoidentidad*.

La *dialéctica de la Ilustración*, en cuanto teoría crítica radicalizada, se nutre de este motivo, que arranca de la reflexivización del *sentido* de la historia de la racionalidad occidental que Nietzsche articula en una perspectiva *nihilista*, (sirviéndose del poder ilustrativo de la mitología). En la crítica globalizada a la intensidad racionalizadora de la cultura moderna se inspiran también las manifestaciones artísticas del Romanticismo, y halló una relevante expresión filosófica en la recreación en términos histórico/dialécticos de una ontología y una gnoseología privativas del decurso de la civilización occidental:

Así, Hölderlin pone en relación con el mito de Dionisos aquella peculiar figura de interpretación de la historia, que se convirtió en portadora de una esperanza mesiánica y que se mantuvo viva y activa hasta Heidegger. El Occidente se mueve, desde sus inicios, en la noche de la lejanía de los dioses o del olvido del Ser; el dios del futuro renovará las perdidas fuerzas del origen; y este dios inminente hace sentir su venida por medio de una dolorosa conciencia de su ausencia, por medio de un "radical alejamiento"; haciendo sentir cada vez con más premura a los abandonados lo que les ha sido sustraído, tanto más convincentemente promete su retorno: en lo hondo del mayor de los peligros despunta también lo salvador.³

Este tipo de conceptualización aboca la conciencia de la *dialéctica de la Ilustración* hacia un posicionamiento revolucionario que asume la percepción de su propio fracaso, al ser incapaz de movilizar coordinadamente todas las fuerzas motrices que se generan de las contradicciones internas de la Modernidad, para transformar la relación *esencial* que caracteriza a todo este período: la vinculación entre la *secularización* objetificante del proceso racionalizador y la instrumentalización concomitante de todo empleo objetivizador de la razón. Esta correlación se resuelve históricamente en el fortalecimiento progresivo e imparable de esta segunda dimensión que consigue *disolver* los posibles efectos socioculturales liberadores del proceso de *secularización*. En la actualidad, la conciencia de la desaparición de las perspectivas revolucionarias, nos amenaza con un *poder* tan disolvente que la contemporaneidad tiende a conjurarlo forzosamente buscando la imagen de seguridad que se proyecta en la compulsión a una nueva *solidaridad mecánica*, que se instituye autónomamente en la ciega necesidad de reproducir los sistemas sociales y su sentido

³HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 119.

marcadamente instrumental.

Esta tendencia cristaliza en la implantación de una serie de principios ideológicos que aquí podríamos sintetizar de este modo:

1. La noción de *autoidentidad* alcanza máxima objetualización, solapándose los atributos de esta categoría del pensamiento con los rasgos formales de la *razón instrumental*. Desde esta posición estos rasgos pueden constituirse en el elemento determinante de toda la visión cultural, provocando que la tendencia general de la ideología se oriente bajo la forma hipostasiada de la *acción racional con respecto a fines*.

En la medida en que los atributos de la noción de *autoidentidad* coinciden con los rasgos de la "acción racional con respecto a fines", y en la medida en que esta tendencia presenta una inevitable contraposición con el carácter social de la realidad humana, se extiende a través de la corriente contemporánea de la racionalización un espíritu de insatisfacción e inestabilidad continua, que se expresa bajo diversas formas confluyentes: la de una permanente rebeldía "sin causa" o sin objeto, de carácter puramente disolvente; o la extensión de una pasividad indolente y sin perspectivas; la anulación de la capacidad de regir la acción por principios y su reflejo (bajo las categorías de la ideología tradicional), de la disfuncionalidad moderna de la moral; o, en definitiva, la agudización del conflicto de *identidad* que termina convirtiéndose en la única tendencia realmente subsistente del pensamiento social. Señala en este sentido Habermas comentando el análisis de la modernización que llevó a cabo Weber:

Pues la racionalidad práctica, que liga racionalmente con arreglo a valores las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines dotándolas así de cimentación, sólo puede encontrar ya su lugar, [...] en la personalidad del individuo solitario; al propio tiempo, esta autonomía interior, una autonomía que es menester afirmar heroicamente, está amenazada porque dentro de la sociedad moderna ya no se encuentra ningún orden legítimo capaz de garantizar la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones valorativas y de las corrientes disposiciones a la acción.⁴

Las limitaciones que conlleva el sistema basado en la equiparación del desarrollo incesante de la lógica productivo-instrumental con un esquema meramente formal de la propia identidad, suponen el agostamiento y la trivialización del conjunto de las necesidades e intereses históricos en su dimensión individual. La frustración que supone la negación implícita de las condiciones que posibilitarían una *individuación plena* ("una individuación plena no haría más que despojarse de la costra endurecida que en la sociedad burguesa lleva pegada el ídolo de la personalidad"⁵), y la subsiguiente cancelación casi completa de la

⁴HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. I. Madrid, 1992; pág. 321.

⁵Jürgen HABERMAS, Perfiles filosófico-políticos. Madrid; 1985. Pág. 148.

facultad de *individuación intensiva*⁶ (como campo incondicionado y abierto de la inmanencia del deseo, de esencial relevancia para el desarrollo de la realización personal), desembocan en la implantación subconsciente de un sistema de *status* como sucedáneo de *identidad*. De este modo se resuelve artificiosamente, a un nivel más profundo de aquel en que se registra la exigencia de aceptación consciente de los esquemas de la ideología dominante, el conflicto en que la conciencia se halla sumida.

2. En contra de los dictámenes del pensamiento reformista contemporáneo, la hegemonía cultural de la *razón instrumental* no puede limitarse a ser una derivación posible (o una mediación, relativa), del proceso general de desarrollo de la Ilustración; sino que, entroncándose con las líneas de desenvolvimiento global de la civilización occidental, aparece como una consecuencia necesaria de la constitución misma de la Ilustración. Esta situación hegemónica se extiende tanto a las ideologías que se han manifestado proclives a la conservación y fortalecimiento del Estado de la burguesía y del modo de producción capitalista como a las que (a partir también del propio legado ilustrado), consiguieron embarcar a amplísimos sectores populares en la transformación revolucionaria de aquéllos a través de las diversas modalidades del socialismo real o científico. En estas últimas, la clásica interconexión establecida por Marx entre el "desarrollo de las fuerzas productivas" y la "transformación de las relaciones sociales de producción" dio paso a una subordinación unilateral del segundo ámbito al primero, concibiendo instrumentalmente como fuerza productiva la propia existencia de los partidos y Estados socialistas (cuyo poder constantemente ampliado se convertiría en el más importante objetivo "revolucionario"). Poder único e incontestable cuya preservación como fin en sí mismo resultaba legitimada, en general, en la asimilación de la *eficiencia* de dichos instrumentos con la *identidad* de su naturaleza, (dando lugar a la personalización en la máxima dirección del Estado o el Partido de los rasgos efectivos de la esotérica noción de identidad).⁷

Desde la constatación de esta opaca perspectiva, el pensamiento dialéctico que se enfrente hoy a ella, crítica y transformadoramente, ha de tornarse negativo y antagónico. Quizá el ejemplo más sugerente de esta actitud podamos hallarlo en la obra tardía de M. Foucault.

Foucault optó por dejar a un lado la explicación basada en la autonomía historicista de las formas de saber respecto al principio de su producción teórica (expuesta, principalmente, en Las palabras y las cosas) para recurrir a una vinculación de la arqueología del saber con una genealogía, encargada de demostrar la emergencia de todo discurso a partir de las *prácticas del poder*. De ese modo, la *arqueología* saca a la luz las ocultas reglas de exclusión

⁶Término tomado de Deleuze (*Spinoza et la problème de l'expression*. 1969).

⁷Cfr.: Ch. BETTELHEIM, Las luchas de clases en la URSS; Madrid, 1972. H. MARCUSE, El marxismo soviético; Madrid, 1969.

sobre todo lo diverso, que subyacen a la constitución de todo discurso racional. La *genealogía*, por su parte, enseña el lugar que ocupa aquella estructura de reglas excluyentes en un entramado de prácticas de poder cuya evolución se objetiva históricamente. La conclusión a la que abocan ambos procedimientos es la de revelar la acción de una *voluntad de poder* que se expresa y difunde en cada época a través de las formaciones culturales y los procesos de socialización. Analizando tipos de discurso y formas de saber se procura descubrir las tecnologías de sojuzgamiento que dan su naturaleza propia a cada complejo de poder dominante. La historia está formada por la secuencialización de dichos complejos. El historiador genealógico ha de terminar poniendo en pie una única hipótesis para explicar el perpetuo devenir de la pluralidad de formaciones de discurso: lo constante es la presencia misma del *poder*, que a cada paso se renueva incorporándose a diferentes procesos de avasallamiento, ejerciendo su determinación en cada época bajo nuevas máscaras. La conclusión más consistente que es posible extraer de todo el trabajo crítico arqueológico/genealógico se refiere a la proyección de un concepto básicamente transcendental e historicista de *poder*, que articula toda perspectiva presentes en una corriente de denuncia y esclarecimiento de los fundamentos ocultos de la razón occidental. Foucault no considera pertinente plantear una retroacción dialéctica o circular entre el acontecer práctico histórico y la evolución de la fuerza originaria del *poder* subsistente, (o de las formas de racionalidad opresiva). Por el contrario, son los atributos *transcendentalistas* los que parecen primar en su formulación de la teoría del poder. Habermas menciona expresamente el "desengaño producido por el fracaso de la revuelta de 1968"⁸ como elemento destacado del contexto político en el que Foucault asimila la filosofía de Nietzsche y con ella el interés por diseñar un concepto suprahistórico de poder privado de naturaleza específicamente sociológica. Esta recepción de Nietzsche también parece latir en aquellas sugerencias presentes en la teoría que apuntan a una sensibilidad de *contrailustración* basada en la fuerza estrictamente narrativa de nociones de carácter mítico. Y en la intención de esclarecer el sentido original, (relacionado con prácticas de poder), de los diversos fenómenos históricos, tratando de conjurar el imperialismo de la conceptualización racional y científica que impone un orden regular a la pluralidad del acontecer:

Foucault no solamente historifica, sino que procede en términos a la vez nominalistas, materialistas y empiristas al pensar las prácticas transcendentales de poder como lo particular que se revuelve contra todos los universales, como lo bajo y sensible-corporal que socava todo lo inteligible y, en fin, como lo contingente que también podría haber sido de otra manera porque no está sometido a ningún orden que lo rija.⁹

El *poder* se presenta aquí como una contraesencia que gobierna (en un sentido inverso

⁸El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, 1989. Pág. 298.

⁹HABERMAS, o.c. Pág. 308.

a la razón ilustrada), el devenir histórico desencubriendo su oculta (anti)verdad nihilista. De este modo, y pese a sus connotaciones transcendentales, el concepto se halla despojado del sentido aurático, inaprehensible y metafísico que posee, vg., la idea de Ser de Heidegger. Por su parte, Foucault trata de moverse en un contexto de carácter tan eminentemente positivo como para que su crítica no se difumine en la abstracción de un gesto elitista.

Habermas señala a este respecto que, con su desprecio de las controversias ideológicas de la Modernidad, la teoría de Foucault *paga el precio* de simplificar extremadamente el ámbito concerniente a su crítica cultural, en aspectos tales como la organización jurídica del ejercicio de la dominación y la legitimación de la misma. Y Habermas quiere hacer observar cómo el proceso de modernización social comporta, (en el marco político occidental), una innegable evolución en los principios que determinan la elaboración de dichas esferas de la cultura dominante. La teoría del Estado de derecho y de la democracia formal de rango universalista presentan, al menos, la ambivalencia de ser a un tiempo legitimaciones del poder económicamente dictatorial de la burguesía, y motivos también de referencia para abrir nuevos horizontes históricos en el orden de la *liberación* de las masas populares. En todo caso, la Modernidad ilustrada exhibe signos de *complejidad* sociocultural cuyas alternativas para el desarrollo del pensamiento crítico resultan desactivadas bajo las premisas de un discurso concentrado en nivelar incondicionalmente lo cultural y lo político, como substratos del ejercicio cuasimetafísico del poder.

La esencia espiritual de la Modernidad

Todo el recorrido de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se desenvuelve en torno al balance de las posibilidades que para la crítica social podrían derivarse de la filosofía de la identidad, llegando a calibrar el sentido social de la noción de no-identidad. Así por ejemplo, el pensamiento de Horkheimer evoluciona desde un concepto de revolución social (primeros años cuarenta) basado en la unidad de la teoría y de la práctica, hacia la presentación (al final de esa misma década), de la Teoría Crítica como única expresión posible de la negatividad existente: la diferencia radical entre lo ideal y lo real; la no-identidad¹⁰. En este preciso sentido, el discurso referente a la *dialéctica de la Ilustración* y el de la *teoría del poder* de Foucault comparten rasgos equivalentes: ambos reparan en la constatación de que la hegemonía moderna de la racionalidad instrumental deshace la

¹⁰Cf. MUÑOZ VEIGA, J.: *Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica")*. En: Anales del Seminario de Metafísica; XXII. Univ. Complutense de Madrid. 1987-88.

distinción entre el ámbito de lo que reclama *validez* y el de lo *útil* para la seguridad de la autoconservación, (aquello que reclama y dimana *poder*). Y por eso ambos discursos encuentran en la Genealogía de la moral de Nietzsche el modelo de su planteamiento (la asimilación de la razón al poder, incorporada a una teoría que echa mano de recursos de tinte mitológico, y que en lugar de la pretensión de *verdad* prefiere atenerse al impacto subversivo de la cualidad retórica del fragmento estético). En último extremo, Habermas anota una común dependencia respecto a la filosofía del Sujeto, tanto en el planteamiento de Nietzsche, como de la *dialéctica de la Ilustración* y de Foucault: la centralidad que en ellos ejerce la autonomización de la experiencia básica de la modernidad estética: "la autorrevelación que efectúa en el trato consigo misma una subjetividad decentrada".

Apelando a la impenetrabilidad que ofrece esta resolución, como único balance que cabe obtener de una crítica totalizadora a la razón, Habermas recurre a la lógica sociológica de sistemas y la remoción de la noción de *Lebenswelt* para desarrollar la tesis de la necesidad de *multiplicar y ahondar la Ilustración*, tratando de detener el influjo disolutivo que se expande desde la conciencia de la "dialéctica del Iluminismo":

Ahora la reflexivización de la cultura, la generalización de valores y normas, la extremada individuación de los sujetos socializados, la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad colectiva, la individuación, los momentos de racionalidad atribuidos en otro tiempo a la praxis de los sujetos se cumplen, aumentan o se refuerzan bajo las condiciones de un red de intersubjetividad lingüísticamente generada, cada vez más extensa y urdida de forma cada vez más fina.¹¹

De este modo se intenta plantear una versión de la intención primordial de la *filosofía de la historia* de filiación kantiana: la subordinación de diversos recursos generados por el conocimiento sociológico a la fundamentación del sentido estructural del "discurso filosófico (ilustrado) de la modernidad", para su constitución como esfera autónoma de finalidad histórica.

Los antecedentes próximos de esta posición remiten al paradigma especulativo de reconstrucción de la Modernidad establecido por Max Weber, al identificar el carácter *histórico* de la misma con una *esencia* espiritual dotada de substancialidad propia, designada bajo el rótulo *racionalización*, (formulando el axioma: "modernización= racionalización"). En la misma línea, Horkheimer y Adorno especulan a través de su versión de la *dialéctica de la Ilustración* con la idea de que la evolución cultural occidental encuentra un nexo suprahistórico en la instauración del tiempo civilizatoriamente privilegiado de la Ilustración. Que la *teoría crítica* se mueva en este elemento denota su asimilación del ambiente intelectual de los años 20-30 en el que se utiliza la filiación biográfica del marxismo con el hegelianismo para elaborar una versión hegeliano-humanista de la teoría marxista (presente

¹¹HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 407.

en ciertas categorías del pensamiento de Max Weber, y sobre todo en Historia y conciencia de clase de Lukács). El objetivo tácito de estas propuestas oscilaba entre la extirpación del sentido revolucionario propio del marxismo, o la habilitación de una versión del mismo ajena a la lectura instrumental economicista vigente entonces en el "socialismo realmente existente", (una versión anclada, en cualquier caso, en el marco categorial del humanismo especulativo).

Con su proyecto, Habermas estima dar un paso adelante en el proceso de reconstrucción de la Teoría Crítica, al desconectarla definitivamente de toda tendencia idealista que aún pudiera albergarse bajo los frágiles supuestos revolucionarios asociados a una especulativa "filosofía de la historia" bastante común en todo el espectro marxista:

Por el contrario, la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que [...] viene planteado en términos ahistóricos. [...] Este análisis cierra todo camino de vuelta hacia una filosofía de la historia que, por fuerza, no puede ser capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva y problemas de dinámica evolutiva. Con esta distinción he tratado por mi parte de liberar al Materialismo Histórico de su lastre de filosofía de la historia.¹²

Sin embargo, el lastre de *filosofía de la historia* que haya podido afectar a la Teoría Crítica podría ser exonerado sin tener que desistir de la exigencia de legaliformidad científica para la reflexión crítica. Esta condición puede verse atendida desde la consistencia del planteamiento teórico en su referencia unívoca al objeto de estudio científico que constituye el proceso histórico. En el ámbito del pensamiento marxista, los principios del carácter científico de la teoría están en disposición de desarrollar (desde sus propios medios, y siguiendo la pauta de su especificidad ideológica), la perspectiva del *materialismo dialéctico*: la consecuencia de una *teoría crítica* orientada por la lucha de clases y el horizonte propiciado por los intereses históricos del proletariado, (extendidos al ámbito entero de las clases populares).

En cualquier caso, la resolución que muestra Habermas en conectar su programa renovado de Teoría Crítica con los principios rectores de la visión ilustrada de la moralidad y la política, -el *discurso filosófico de la modernidad*¹³, hace aparecer el "paradigma comunicativo" de reforma social como una suerte de augurio enraizado en la instancia metafísica del progreso y el fin de la historia.¹⁴ *Progreso y fin*, a su vez, que surgen de la valoración que un hipotético sujeto genérico puede llevar a cabo, suprahistóricamente, sobre

¹²Teoría de la acción comunicativa II. O.c. Pág. 541.

¹³J. HABERMAS, Der Philosophische Diskurs der Moderne. 1985. (Vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *El discurso filosófico de la modernidad*)

¹⁴Cfr. Javier MUGUERZA, *Interludio: a vueltas con la razón*; en: Desde la perplejidad. Madrid, 1990. Pág. 241 y ss.

los criterios de la máxima racionalidad atribuibles a uno u otro proyecto de reforma social, y que expresan, al mismo tiempo, la vinculación de éstos con nuestra disposición al dominio racionalizado del devenir histórico como si de un objeto a nuestra disposición se tratara. Así se manifiesta la conexión que ineluctablemente se establece entre la postulación de un *fin* de la historia y un *sujeto* de la misma, como tópico esencial de la metafísica de la modernidad (que en la tradición del pensamiento marxista tan brillantemente ha expuesto y criticado Louis Althusser¹⁵), y la profunda coherencia entre la "metafísica crítica de la comunicación" y la tradicionalmente crítica "metafísica del trabajo", (en su orientación común de manipulación instrumental-conceptual de la realidad histórica).

La *revolución teórica* de Marx, a partir de una visión histórica no humanista de la realidad social, sólo parece poder provenir de una reflexión a partir de un interés que se atiene a las condiciones concretas de la praxis para la realización práctica de la revolución¹⁶. En esta línea puede cobrar cuerpo un pensamiento capaz de reinterpretar las aporías de la *dialéctica de la Ilustración* desde categorías esencialmente históricas y ahumanistas que promuevan la autotranscendencia de la razón, (más allá del marco idealista de la "eticidad absoluta" hegeliana o de la inspiración mítica de la *dialéctica de la Ilustración*). Esta perspectiva habría de confluir en la instrumentación de una *razón revolucionaria*, orientada desde la noción de "interés histórico objetivo de clase" y guiada por la necesidad de transformación del sentido y contenido de la *ideología dominante*.

Liberar la historia encerrada

Un análisis de la pregunta por el sentido podrá penetrar en la dimensión del sentido de la historia únicamente si concibe esa pregunta a partir de la situación social concreta, históricamente generada, en la que aquélla surge o se desvanece. ... este último [el sentido] sólo puede construirse y "rescatarse" de modo práctico, y que por ello es preciso investigar -y además, en términos sociológico-históricos-, las condiciones de posibilidad de dicha praxis para que comience a ser posible, en general, fundamentar el sentido de la historia.¹⁷

¹⁵Por ejemplo: L. ALTHUSSER, *Observaciones sobre una categoría: "Proceso sin sujeto ni fin(es)"; en: Para una crítica de la práctica teórica*. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980.

¹⁶Se puede recordar, a este respecto, cómo la revuelta del mayo del 68 y su reflexión práctica sobre la revolución impulsó determinadamente la elaboración estructuralista del marxismo (como continuación apropiada del sentido de la revolución teórica de Marx), o el influjo de los movimientos inspirados en la Revolución cultural china.

¹⁷HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. Madrid, 1987. Pág. 402.

En los términos que presenta el joven Habermas (1957) se puede presentar coherentemente la cuestión de una apropiación materialista del *sentido de la historia*, con vistas a la fundamentación de un campo teórico que aúne la crítica ideológica a la reflexividad del conocimiento. Con la fundamentación de esta base teórica se abre la posibilidad de un desarrollo de la filosofía del materialismo histórico/dialéctico, en una dirección determinada por el interés en disolver su dependencia ideológica respecto a la naturaleza instrumental de la racionalidad moderno-contemporánea.

Sólo cumpliendo esta condición podría restaurarse la confianza en la fertilidad revolucionaria de la teoría, en un nivel que proporcionara seguridad sobre el afianzamiento de la misma en unos principios esencialmente contrarios a la lógica de la dominación y la barbarie.

El concepto de *racionalidad instrumental* (como uso de la razón que subyace a dicha lógica), es empleado por Adorno y Horkheimer para describir un estadio en la evolución de la Modernidad en que una razón técnica levantada a totalidad, acaba suprimiendo las diferencias entre lo que reclama validez y lo que resulta pragmáticamente útil; esto es, las diferencias entre validez y poder, "anulando aquella distinción categorial a la que la comprensión moderna del mundo creía deber una definitiva superación del mito."¹⁸ Por su parte, la categoría de *sentido ideológico*, -apoyada en la noción de *interés histórico*- es capaz de mostrar la versatilidad del materialismo dialéctico para *trascender* la carga de idealismo contenido en el entendimiento ahistórico que expresa la dicotomía *validez/poder*, propia de la Ilustración. Pues el sentido ideológico hace referencia a una dimensión de principio o valor (*validez*) de las realizaciones culturales que es sólo pensable y practicable desde las determinaciones de su fundamentación histórica (constelaciones socio-históricas de *poder*).

Sin embargo, esta pretensión de un conocimiento crítico que trascienda las fijaciones ideológicas tanto de la racionalidad instrumental como del idealismo metafísico, requiere justificación de su plausibilidad. El análisis materialista del proceso histórico real, a partir del interés práctico-ideológico revolucionario, no puede proporcionar un conocimiento de las *tendencias* del proceso histórico en base a inferirlas de la complejidad de la organización social histórica, (siguiendo el modelo de una realización hipotético-deductiva semejante a las de las ciencias de la Naturaleza). Para ese fin, el análisis materialista histórico/dialéctico precisa de un esfuerzo rector y creativo cuyo paralelo sólo podemos encontrar en la reflexión de tipo hermenéutico bajo el concepto de *interpretación*. Dicha reflexión se hace necesaria no ya sólo por dificultades de carácter específicamente metodológico, sino por la peculiar constelación de esclarecimiento teórico y crítica, movida por un interés práctico-histórico, que impulsa y constituye a este conocimiento. Sobre la senda de dicho interés todo

¹⁸HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 149.

avance teórico se descubre a partir de la desarticulación de la trama ideológica de la cultura dominante. En la medida en que las connotaciones del interés histórico revolucionario son anejas a la realidad histórica que se ofrece como objeto de conocimiento, no pueden señalar puntos de referencia objetivos previos al propio esfuerzo cognoscitivo, (capaces de orientar a éste del modo resolutivo en que puede hacerlo el método experimental estricto), sin caer en el dogmatismo o en la petición de principio. De ese modo, este conocimiento ha de desarrollarse bajo la forma genérica del proceso de *interpretación* (sobre una base empírica y con una predisposición científica), con lo que la pregunta por la identificación de las *tendencias* de signo histórico se asimila objetivamente a una investigación sobre el *sentido* del curso de la historia, como objeto propio de lo que supone una investigación hermenéutica en este ámbito. La noción de *sentido*, en este contexto determinado por la sujeción crítica a un método científicante, se despoja de posibles atributos idealistas, pero revela una conexión de tipo *creativo* a partir de la confluencia de un interés práctico (que carece de otra realidad que no sea su propio desenvolvimiento histórico, sujeto a una contingencia básica), y un proceder objetivante de raíz empírica, susceptible de contrastación en la praxis concreta. Desde las exigencias de la naturaleza procesual y creativa del interés por la transformación de la facticidad histórica y su sentido, la necesidad interpretativa sólo puede orientarse a través del proceder *discursivo*, libre e incondicionado, y en su articulación consensual por parte de todos aquellos objetivamente involucrados en la realización de ese mismo interés histórico¹⁹.

Con esta determinación social accedemos a una transformación de las categorías que dan forma al pensamiento filosófico tradicional; la fundamentación materialista del conocimiento puede señalar la conexión inmanente entre el interés revolucionario y la *teoría crítica*, y entre el interés legitimador o conservador y la *teoría tradicional*.²⁰ En su temprana producción, Th.W. Adorno ha sistematizado dichas transformaciones en un contexto alejado del patrón nivelador y totalizante de la hermenéutica más tradicional o académica²¹. Podemos resumir así las indicaciones de Adorno:

- 1) El cometido *crítico* de la filosofía *interpretativa materialista* se patentiza en la

¹⁹A partir de esta noción de *interés* como pretensión objetiva e histórica que promueve indefectiblemente a la crítica y a la transformación revolucionaria, nos instalamos en una perspectiva histórico-materialista desde la que hacer supreflúa la tensión entre el ser sociohistórico y el "deber ser" moral. En estos términos considera J. Muguerza (Desde la perplejidad; De la intranscendentalidad de la razón. Pág. 138) adecuado reformular la "tensión esencial" extrateórica que Thomas S. Kuhn prescribía (en su obra de igual título) para la historia de la ciencia.

²⁰En el mismo sentido que emplea los términos Horkheimer en su paradigmática obra: *Teoría crítica y teoría tradicional* [Traditionelle und kritische Theorie].

²¹Para lo que sigue, cfr. *La actualidad de la filosofía* en: TH.W. ADORNO, Actualidad de la filosofía. Madrid. 1991.

construcción de un tipo de imágenes de la realidad histórica que sean capaces de deslegitimar las formas sociohistóricas establecidas con "evidencia fulminante". Este objetivo sólo se puede conseguir centrando el peso de la interpretación sobre elementos discretos de la realidad sociohistórica, carentes de toda intención; susceptibles, por tanto, de desubstancializar la coherencia aparente de la totalidad de la formación social.

Aquí, como en el *psicoanálisis*, el esfuerzo crítico sólo puede adquirir validez en la medida en que es capaz de centrarse en lo que Freud denominó "la escoria del mundo de los fenómenos".

2) La intencionalidad y eficacia crítica sólo puede provenir del criterio de evidencia que surge de la exigencia de que las imágenes construidas no rebasen nunca la extensión de los elementos que la forman. Todas las interpretaciones de sentido deben estar referidas exclusivamente a la composición de elementos mínimos y por lo tanto ser tan sólo relativas a especificaciones concretas de la formación sociohistórica.

3) La filosofía interpretativa de base materialista histórico/dialéctica requiere el esfuerzo por identificar lo particular y concreto en su dimensión específica, renunciando a la intención de hallar en lo *particular* representaciones de lo *general* que desrealizarían en una mera función simbólica la fuerza crítica del desvelamiento de determinaciones materiales del proceso histórico.

4) Los modelos interpretativos histórico-materialistas sólo expresan productividad crítico-transformadora a través de su acreditación dialéctica en la concreción histórica. Aquí se cifra una contradicción central con el desarrollo identificatorio perenne en la cultura dominante occidental.

Estas exigencias pueden ser cumplidas por un modelo que despliega el sentido revolucionario del materialismo histórico/dialéctico a través del concepto fundamental del *interés* histórico de los grupos sociales. El patrón interpretativo resultante puede establecer correspondencia con los anteriores postulados a través de las siguientes orientaciones:

1) El concepto de *interés histórico* expresa una tendencia de signo específico que viene producida por rasgos concretos de la legaliformidad histórica. Como tal concepto materialista, su función estriba en hacer inteligible un hecho histórico describiendo los rasgos particulares que en él se distinguen de su mera facticidad. Adorno declaraba este procedimiento, (que él ilustraba bajo el término "constelación"), como la atribución más importante del "medio privilegiado de la filosofía". La fuerza crítica que le imprime su carácter materialista estriba en la "audaz pasividad" dialéctica de su conceptualización respecto a la inmediatez de la historicidad esencial del fenómeno.

2) Como concepto exclusivamente dinámico, que expresa el sentido propio de la legaliformidad histórica, la noción del *interés histórico* (tanto en sí mismo como en relación a todos los demás objetos de experiencia histórica), revela hasta qué punto es inapropiado identificar rigurosamente con ningún concepto cualquier objeto de existencia histórica, sin

que por ello éste haya de ser considerado como residuo indescifrable al modo de una instancia última opaca (un reflejo negativo de la ausencia de un interés particular por parte del sujeto). El sentido procesual de legaliformidad que se concentra en la noción de *interés histórico* hace referencia al plano de la universalidad histórica como únicamente posible "en el centro" de la "cosa" particular.

3) A través de la noción de *interés histórico* se posibilita una aproximación a los fenómenos históricos en la que se patentiza las formas por las que el devenir de la sociedad ha imprimido en ellos su huella, en un sentido análogo al requerimiento de conocer los objetos en su *constelación* histórica que Adorno describía en la Dialéctica negativa, como necesidad de saber qué *procesos* ha acumulado el *objeto*.²² En su referencia expresa a la legaliformidad constituyente de lo *histórico*, la noción de *interés* representa la formulación de los factores capaces de expresar la fuerza histórica de determinación de los fenómenos, (y, por lo tanto, la capacidad de "liberar la historia encerrada en el objeto"), transformando el punto de vista del historicismo objetivizante.²³

Cabe afirmar, en conclusión, que toda constelación de amplio alcance en la construcción materialista del conocimiento histórico habrá de adoptar la noción de *interés* como eje principal para la transformación del modo tradicional positivista de historización. El sentido proyectivo y la capacidad de reconocimiento que se derivan de una interpretación histórica centrada en los intereses objetivos de las clases, constituyen la clave de un conocimiento integrador que podría hacerse corresponder con la idea de experiencia como *Erfahrung*, desarrollada por W. Benjamin para referirse a la integración de los fenómenos en la secuencia significativa de la memoria histórica colectiva (y que él ejemplificaba refiriéndose a la pérdida contemporánea que el narrador sufre en su capacidad de restaurar un relato coherente, en la medida en que en el empobrecido universo cultural del capitalismo tardío la narrativa se ve sustituida por un aluvión informe de fragmentos representativos inconexos e incoherentes). A este otro tipo de experiencia (que produce la separación de los acontecimientos de cualquier tipo de contexto significativo), Benjamin atribuía el apelativo de *Erlebnis*.²⁴ La integración en un acervo de memoria histórica (*Gedächtnis*), recorrido en su autotransformación dialéctica por la fuerza de los intereses históricos de las masas populares, elude críticamente la actitud que pretende anexionarse subjetivamente los objetos en una conformación puramente dispositiva o instrumental (*Erlebnis*), convirtiéndolos en meros fragmentos del poder establecido. Pues al insertar los fenómenos en el magma indiferenciado de datos que componen el trasfondo de autolegitimación ideológica en el

²²TH.W. ADORNO, Dialéctica negativa. Madrid, 1986. pág. 166.

²³Cfr. *ibídem*.

²⁴W. Benjamin desarrolla su distinción entre los dos tipos de experiencia en los fragmentos de su *Passagenwerk*.

capitalismo desarrollado, cualquier objeto histórico queda asimilado a la categoría de *agente* de ese mismo orden.

El mar de los entronques dialécticos

La determinación del sentido de las formaciones culturales y su devenir histórico remite a un tipo de reconstrucción hermenéutica basada en la idea de *diferencia* dialéctica, que no deja lugar a la noción de *progreso* o de *aprendizaje* jerarquizado.

En el decurso de la *crítica* al *positivismo*, la teoría de los *intereses* configuradores del conocimiento establecían la perspectiva histórica de la fundamentación de los modelos culturales como respuesta a factores de naturaleza extrateórica, (que el desarrollo tecnocrático de la ciencia moderna hacía reducir a los imperativos de una lógica global positivista).

Así se ponía de relieve en la reconstrucción de la crítica de Hegel al pensamiento kantiano, que Habermas proponía desde las páginas de Conocimiento e interés [*Erkenntnis und Interesse*](I, 1). Uno de los motivos explícitos que subyacen a la Crítica de la Razón Pura es el de verificar las condiciones del conocer en un proceso que sea al mismo tiempo capaz de fundar la confianza en la plena seguridad de nuestros saberes. Kant lleva al extremo esta fundamentación al hacerla extensiva a la misma posibilidad de nuestros conocimientos. El problema que aduce Hegel consiste en revelar que una investigación tal es obviamente en sí misma *conocimiento*, por lo que estamos haciendo uso (como si de su certeza no cupiese duda), de una facultad cuya adecuación objetiva se trata precisamente de fundar. Esta aporía compromete gravemente los principios de la actitud crítica, firmemente comprometida con la incondicionalidad de la duda. El proceder crítico no está justificado a hacer una excepción en sus exigencias en lo que se refiere a sus propios presupuestos.

El argumento de Hegel revela que la crítica del conocimiento carece de la fuerza propia de un proceder originario, permaneciendo siempre remitida a supuestos previos. La pretensión de fundamentar a priori el conocimiento tiene que operar inevitablemente con la dependencia a una preconcebida "facultad de conocer" de carácter exclusivamente subjetivo. En su lugar, la Fenomenología del Espíritu bosqueja una perspectiva marcadamente diferente: "la conciencia no puede hacer transparente de forma reflexiva otra cosa que el propio contexto de su aparición"²⁵. El conocer se concibe como proceso vinculado a la naturaleza de su *objeto*, de tal modo que sólo en la reflexión fenomenológica podemos aspirar

²⁵Habermas, J. Conocimiento e interés. Madrid, 1982; pág. 15.

a comprender las condiciones que posibilitan su génesis. Lo que el criticismo postula de forma inmediata se ha de convertir en *experiencia* de la *reflexión* sobre el movimiento cognoscitivo, pues la crítica no puede admitir presupuestos que no sean sometidos a dicha crítica.

La revisión del criticismo también incluye el rechazo de la concepción de la teoría del conocimiento como *órganon*: un medio a través del cual "la luz del mundo entra en el sujeto". La tarea de la crítica bajo estas circunstancias consiste en comprobar las funciones del instrumento para poder distinguir en el *juicio*, las aportaciones o "impurezas" que estos intermediarios han sedimentado, de lo que verdaderamente proviene del objeto. La línea de contrargumento se perfila con claridad: "Si despojamos a una cosa ya formada por el instrumento de todo lo que éste le ha añadido, entonces la cosa es de nuevo lo que era antes de que sobre ella se ejerciera esta acción tan esforzada como superflua. O bien, si el análisis del conocer que nos representamos a nosotros mismos como un medio nos familiariza con las leyes de su refracción, su deducción del resultado sigue siendo para nosotros tan inútil como la remoción anterior"²⁶. La crítica parece por lo demás contundente, si bien Habermas considera necesario llevar a cabo unas puntulizaciones:

Es evidente que esta objeción sólo tiene sentido bajo el supuesto de que exista, con independencia de las condiciones subjetivas de todo conocimiento posible, algo así como un conocimiento en sí mismo o como un saber absoluto. Hegel atribuye a la teoría del conocimiento un concepto particular del conocer teñido de subjetividad cognoscitiva que, de hecho, sólo puede tener su origen en la confrontación a que Hegel lo somete con su propia concepción del saber absoluto, ... para un criticismo que no teme las implicaciones que se derivan de sus principios no puede haber un concepto del conocer que pueda ser comprendido y explicado con independencia de las condiciones subjetivas de la objetividad de todo conocimiento posible [...].²⁷

Añade Habermas que si aceptamos como válida la concepción según la cual el *órganon* produce el mundo dentro del cual se hace presente la realidad, conocer las condiciones de funcionamiento de ese instrumento contribuye precisamente a que la realidad se descubra. Y se muestra partidario de la doctrina de la fundamentación subjetiva del conocer cuando afirma que la crítica hegeliana no procede de forma inmanente, "ya que la objeción contra la teoría del conocimiento como *órganon* presupone justamente aquello que dicha teoría somete a discusión: es decir, la posibilidad de un saber absoluto". Habermas guarda silencio sobre la observación de Hegel en la *Fenomenología* sobre que la fundamentación del conocimiento por unas condiciones subjetivas genéricas supone la imposibilidad de romper la circularidad de la relación recíproca entre dichas condiciones y el

²⁶HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de W. Roces. Madrid, 1982. Págs. 64 y ss.

²⁷HABERMAS, J. *O.c.* págs. 18 y 19.

producto que determinan como resultado de cada acto de conocimiento. Por su propia posición, la noción trascendental del conocimiento ha de prescindir de toda referencia al contenido posible de la actividad cognoscitiva y a su sentido (considerado autocríticamente) en el decurso histórico. En realidad, el criticismo defendido por Habermas desiste de la fuerza reconstructiva que obtendría de una consideración del conocimiento que lo valorara en su integridad (sentido, función social, evolución histórica), más allá de su inmediata facticidad como instrumento²⁸. Esta aparentemente ingenua confianza en la mera instrumentalidad transparente del conocimiento, se halla más cerca de la fundamentación de un "saber absoluto" de lo que podríamos suponer a primera vista; especialmente, si reparamos en el hecho de que Habermas parece desdeñar sistemáticamente la consideración fenomenológica y dialéctica que el idealismo de Hegel también ampara como clave articuladora de su sistema, y que posibilita la perspectiva del proceso de conocer como producto social e histórico.

En el fondo, como advierte Habermas, la cuestión que se dirime es la relación absoluta entre *sujeto* y *objeto*. La consideración *dialéctica* del conocer no supone en cualquier caso la suspensión de la actividad subjetiva, en pos de la preservación de un equívoco *concepto empirista de la experiencia*²⁹. Señala a este respecto E. Bloch:

Los hechos no son, de por sí, en realidad, otra cosa que lo que el mar de los entronques dialécticos hace salir, diluido, a la superficie asequible a los sentidos. Este mar, con sus corrientes, es lo que el conocimiento científico tiene que sondear, sin limitarse a ver la simple inmediatez de los hechos; éstos no son otra cosa que simples indicios para el verdadero conocimiento.³⁰

Y es la categoría de la mediación transformadora que la acción subjetiva (social e histórica) ejerce sobre la constitución del objeto de conocimiento, la que permite entrever tanto una forma de identidad entre sujeto y objeto, como un concepto del Yo que rompe con la consideración trascendental, al concebirlo como producto "objetivo" logrado a partir del intercambio con la realidad circundante. Esta idea es la que el propio Habermas pone de relieve en su escrito: Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena (1967):

²⁸"Hegel parece sacrificar, pues, todas las conquistas críticas de la filosofía moderna. ¿Acaso no rechaza con ello absolutamente todo examinar, en favor de una recaída en el arbitrario sostener y suponer? En modo alguno; Hegel prepara primero el examen. Acaso baste ya como examen que comprendamos lo que es el conocer si de antemano no puede ser un medio." [HEIDEGGER, M. Sendas perdidas. Buenos Aires; 1960. Pág. 74.]

²⁹Expresión usada por Navarro Cordón en: *Sentido de la "Fenomenología del Espíritu" como crítica; En torno a Hegel*. Secretariado de Publicaciones del Dpto. de Filosofía de la Univ. de Granada. Granada, 1974.

³⁰BLOCH, E. Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel. Madrid, 1982. Pág. 62.

La dialéctica de la representación por medio de símbolos lingüísticos se dirige contra el concepto kantiano de unas realizaciones sintéticas de una conciencia trascendental en general, situada por encima de todo proceso de formación. [...]

Kant parte de la identidad del yo como de una unidad originaria de la conciencia trascendental. Hegel, por el contrario, se ve llevado por su experiencia fundamental del yo como identidad de lo universal y lo particular a la idea de que la identidad de la autoconciencia no puede ser entendida como algo originario, sino solamente como algo devenido.³¹

También en Conocimiento e interés [*Erkenntnis und Interesse*] expone Habermas las limitaciones inherentes al punto de vista crítico-transcendental y su superación en la reflexión fenomenológica. Hegel habría de oponer al propósito abstracto de la duda incondicional, una actitud reflexiva que bucea en el proceso de formación de la misma conciencia crítica. "La teoría del conocimiento se imagina que no toma nada más en consideración que su puro propósito de someterlo todo radicalmente a duda. En realidad reposa sobre una conciencia crítica, que es el resultado de todo un proceso de formación. De esta manera actúa como usufructuadora de un grado de reflexión [y de una determinación histórica, -cabría añadir-] que no reconoce y que, en consecuencia, no puede ni siquiera legitimar".³² De manera análoga, el Positivismo moderno actuaría en forma pseudonormativa al escoger una determinada categoría del saber para identificarla con el prototipo de ciencia, haciendo uso de ella para discernir los únicos conocimientos válidos.

El abismo entre la forma "subjetiva" del pensamiento y la objetividad no cesará de ahondarse cuanto más se insista en la condición formal de las estructuras transcendentales, sin que, en el fondo, pueda salvar esta separación la convicción de que el objeto del conocimiento resulta "producido" por tales estructuras. En último extremo dichos objetos han de concordar con alguna "realidad" independiente, si no queremos ver reducido el problema epistemológico a un puro idealismo subjetivo, rayano en el solipsismo o en el escepticismo. La indeterminabilidad, el "agnosticismo" por la *cosa en sí*, es la expresión de esta "tragedia" de la "impotencia objetivista" kantiana, que también se manifiesta en el carácter exclusivamente formal de la determinación racional de la voluntad.

Desde la fenomenología hegeliana, la validez del saber habrá de plantearse en relación al contexto social e histórico de su aparición; a una determinada configuración (establecida en el tiempo), de las relaciones entre sujeto y objeto. Como reconoce Habermas, la primera idea que cae por tierra en función de esta perspectiva es precisamente aquélla que funda la concepción crítico-transcendental: la aceptación de un sujeto del conocimiento fijo y predeterminado: "un concepto normativo del yo". En la experiencia fenomenológica la

³¹Ciencia y técnica como "ideología". Madrid; 1984. Págs. 32 y 33.

³²HABERMAS, J. Conocimiento e interés. O.c. Pág. 21.

conciencia que actúa como observadora hace también experiencia de sí misma; al someterse al proceso de reflexión, descubre la trayectoria histórica de su propio proceso de formación. Habermas hace notar, en todo caso, el riesgo de que la absolutización de esta perspectiva (en función de las exigencias de un pensamiento de la identidad radicalizado), disuelva finalmente la posibilidad de una competencia crítica para la Teoría del conocimiento:

No se entiende por qué al adoptar esta pauta haya que renunciar a toda crítica del conocimiento, la cual lo único que debe hacer es, dirigiéndose metacríticamente contra sí misma, suprimir la falsa conciencia. Hegel, no obstante, piensa que su argumento no afecta a esta falsa conciencia, sino a la perspectiva epistemológica general en cuanto tal [...] Al desvelar el absolutismo de una teoría del conocimiento basada en presupuestos irreflexivos, al mostrar cómo la reflexión viene mediada por un algo ya precedente, y con ello al destruir la renovación de la filosofía del origen sobre la base del trascendentalismo, Hegel piensa haber superado la crítica del conocimiento propiamente dicha.³³

No obstante, la perplejidad del autor no impide el hecho de que la determinabilidad histórica del fenómeno del conocimiento reclama la exposición fenomenológica de las claves sociales que competen a su desarrollo, configurando una corriente epistemológica materialista que poco puede tener que ver con la versión trascendental (invocada por Habermas), de la *crítica del conocimiento*.

La noción clave que da razón de la experiencia cognoscitiva en la Fenomenología es la de *inversión de la conciencia*, descrita de este modo por Hegel:

Cuando lo que primeramente aparecía como el Objeto desciende en la conciencia a un saber de él (cuando el "en sí" deviene un "ser del en sí para la conciencia"), tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, (para lo cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes). Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. [...] el contenido de lo que nace ante nosotros es "para ella" [la conciencia], y "nosotros" sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; "para ella", esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.³⁴

La constatación de que el "nosotros" subjetivo de la experiencia se ve a su vez sometido (como cualquier objeto), a un proceso de formación, sirve a Habermas para declarar sin vigencia uno de los presupuestos fundamentales del pensamiento kantiano: la separación entre la razón teórica y la razón práctica. En su lugar, la dependencia de la conciencia crítica de la historia de su proceso de formación señala a la *reflexión* como manifestación esencial

³³ Conocimiento e interés. O.c. Págs. 16 y 17.

³⁴ HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. o.c. Págs. 59 y 60.

del interés crítico: cada paso nuevo en el proceso de transformación de la conciencia, supone la disolución de identificaciones y proyecciones vigentes en la anterior situación. Es el camino de la negación determinada, que supone incorporación de lo negado bajo una nueva figura.

Este movimiento del espíritu rebasa la mera dependencia de una estructura puramente lógica y responde a un proceso material de formación, en el que se aúnan el ámbito de lo teórico y lo práctico. El hecho de que en la nueva situación se mantenga, en forma superada, la formación anterior parece indicarnos que el avance se produce a raíz de la disolución revolucionaria de las estructuras ya dadas. De este modo, el movimiento de las figuras de la conciencia del que nos habla la Fenomenología del Espíritu no sigue a una imaginación teórica arbitraria, sino que, como Marx afirma, se basa en la conformación de la historia humana acaecida hasta ahora:

Marx ve la esencia y la grandeza de la filosofía hegeliana,... en el hecho de que esa filosofía ha elaborado una teoría mistificada de la unidad histórico-práctica del hombre y de la objetualidad natural-histórica, [...] incluido el materialismo "abstracto", desde el punto de vista del "materialismo práctico", de la "conceptuación de la práctica".³⁵

Esta dimensión se desprende de la propia interpretación fenomenológica por la que el mismo Espíritu absoluto se identifica como substancia viva y como Sujeto: "La substancia viva es el ser que es en verdad sujeto, o que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma."³⁶ El motivo de la dependencia histórica constitutiva de los elementos culturales queda completamente desplazado cuando el proyecto de *teoría crítica* deja de centrarse en la consideración de los potenciales indeterminados que alimentan el sentido del conocimiento, para ponerse a analizar los atributos (conceptualizados de modo meramente formal), de un ámbito de acción social que se entiende recorrido por la aplicación de un modelo constituido de racionalidad; (así, la interpretación dialógica de la Razón absoluta que relativiza el pensamiento de la historicidad, en la segunda etapa de la producción teórica de Habermas). El autor moviliza los recursos de orden estructural/logicista que delimitan el punto de vista de la Teoría de la acción comunicativa, para tratar de sobrepasar aquella significativa inconsistencia que se perfila desde una lectura literal y alicorta de la "dialéctica de la Ilustración":

Pero si el diagnóstico que, apelando a la dialéctica de la Ilustración, hacen Adorno y Horkheimer de la época contemporánea es acertado, no podemos dejar de preguntarnos, pese a todo, en qué estriba el privilegio de la experiencia que estos autores tienen que presuponer al enfrentarse al

³⁵J. ZELÉNÝ, La estructura lógica de "El Capital" de Marx. Trad. M. Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974. Pág. 205.

³⁶HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. O.c. Págs. 15 y 16.

atrofiamiento de la subjetividad contemporánea.³⁷

La respuesta, no obstante, a este interrogante formulado en 1969 queda esbozada por el autor en el transcurso de una entrevista posterior (1988):

En los años cincuenta, cuando gradualmente fuimos saliendo del horizonte del fascismo y del estalinismo, bastaba con desplegar un tanto esa perspectiva para que surgiese el problema que me ha ocupado después: en modo alguno cabría desenmascarar a la sociedad como totalidad negativa (Adorno) o como nihilismo convertido en estructural (Heidegger), o como un contingente vaivén de opacos discursos de poder y saber (Foucault), si en lo más íntimo de ella, junto con la violencia distorsionadora, no se produjese y reprodujese constantemente también la promesa de un acuerdo sin coacciones. Pues de otro modo la crítica se quedaría sin lugar, no tendría ya nada de lo que partir, faltarían la íntima memoria y la fuerza impulsora de que la crítica misma ha de nutrirse.³⁸

Dialéctica revolucionaria de la Ilustración

El motivo básico en las conceptualizaciones de Habermas es producir una *teoría crítica* de la sociedad que propicie la instalación de la cultura moderna en el ámbito configurado por unos principios ideológicos que eludan las aporías que se desprenden del desarrollo de la "dialéctica de la Ilustración". Habermas presenta este desarrollo como testimonio de que la Ilustración se mide metafísicamente con un impulso, enigmático pero insorteable, de *contrailustración*, que refuerza aún más la vigencia del proyecto global *ilustrado* para rescatar definitivamente la cultura de las sombras de lo irracional.³⁹

En esta lectura, el proceso de la cultura ilustrada se presenta sustraído a la corriente legaliforme de la dinámica histórica globalizadora. Nos hallamos frente a una idealización que puede estar motivada por el impacto de la revelación en la Alemania de postguerra de la magnitud del horror nazi. Habermas asume biográficamente la magnitud del trauma, pero

³⁷Perfiles filosófico-políticos. O.c. Pág. 152.

³⁸La necesidad de revisión de la izquierda. O.c. Pág. 51.

³⁹"En la tradición de la Ilustración el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. Como antítesis, porque opone al autoritario carácter vinculante de una tradición [...] la coacción sin coacciones que los buenos argumentos ejercen; como fuerza contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuentes de motivación el encantamiento que ejercen los poderes colectivos." [HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 136].

carecería de la experiencia (en el seno de una RFA envuelta en el desarrollismo) sobre las causas históricas que determinan la instauración del fascismo, y que proporcionan las claves de su propia inteligibilidad como producto "mediado" del modo de producción capitalista y la misma cultura de la Ilustración: preponderancia de los valores basados en la libre iniciativa individual, hipostatización ética de la vida social, unidad idealista de la totalidad social. Esta consideración histórica disuelve aquella suposición que reduce las múltiples determinaciones del fascismo a una imagen que lo presenta como metafísico "negativo" de la Ilustración.

El primer intento de Habermas por fundamentar su *teoría crítica* desde los principios de una concepción no cientista del conocimiento [Conocimiento e interés], no dieron el fruto esperado, pese a la reconstrucción *ad hoc* del materialismo histórico con que el autor trató de consumir su empresa. Los elementos categoriales que conformaban dicha teoría (filosofía del sujeto y trascendentalismo; noción puramente formal de emancipación), resultaban incompatibles con la perspectiva crítica de rango materialista, que Habermas aún trataba de incorporar desde la tradicional filiación marxista de la Escuela de Frankfurt.

Con posterioridad, el autor reformula sus intentos mediante la construcción de un bloque de reflexión dedicado a estudiar: las condiciones de posibilidad normativas de un modelo crítico respecto a la sociedad contemporánea, que se percibe lastrada por deformaciones culturales identificables sólo desde una visión funcional/estructuralista de la "dialéctica de la Ilustración". Este bloque compone la *teoría de la acción comunicativa*. Los principios normativos amparados por la teoría se justifican a través de términos entresacados de las doctrinas sociológicas relacionadas con el *pragmatismo* y el *funcionalismo*, así como de la filosofía del lenguaje de los actos de habla.

Lo que está en juego, para Habermas, es la demostración de la autonomía estructural del concepto de racionalidad propio de la modernidad ilustrada, que lo hace versátil para orientar la construcción de una nueva cultura impulsada por principios reformistas, basados en el propio ideario liberal-democrático de la Ilustración. En este cometido, Habermas tiene que rendir cuentas con Weber, como principal teórico de los caracteres ideológicos del fenómeno de la racionalidad moderna. Aunque también con los teóricos de la égida moderno-contemporánea de la *racionalidad instrumental*, Horkheimer y Adorno (Crítica de la razón instrumental [*Eclipse of Reason*], Dialéctica de la Ilustración [*Dialektik der Aufklärung*]). Adoptando sin reservas la perspectiva formalista propia de la tradición filosófica trascendental, Habermas considera la racionalidad instrumental como deformación ideológica definible sólo por la estructura de sus efectos pragmáticos, invariantes, en lo fundamental, a lo largo de la historia. Y desde este punto de vista, bastaría un reajuste interno del ordenamiento de los sistemas sociales y sus funciones para cancelar la tendencia a dicha deformación del pensamiento social y a su reproducción. Frente a este tipo de análisis, las demandas críticas de Horkheimer o Adorno describen el carácter de la *racionalidad instrumental* como ideología subsistente históricamente, a partir de su conexión con estratos

subontológicos (expresados en clave mítica), insertos en los requerimientos inevitables del ordenamiento sociocultural de la vida humana.

Por su parte, Max Weber es bien consciente de los enlaces metafísicos que engarzan el sentido peculiar de las figuras y productos culturales de la *modernización*. Habermas se hace eco de una cita en la que Weber expone las servidumbres "no-rationales" en la teorización del derecho natural moderno:

El criterio *material* de lo que es legítimo en sentido iusnaturalista lo constituyen la "naturaleza" y la "razón" ... Lo que debe estar vigente se identifica con lo que por término medio se da fácticamente en todas partes; las "normas" obtenidas mediante la elaboración lógica de conceptos de procedencia jurídica o de procedencia ética pertenecen, en el mismo sentido que las "leyes de la naturaleza", a aquellas reglas universalmente vinculantes que "ni Dios mismo puede cambiar" y contra las que ningún orden jurídico puede rebelarse.⁴⁰

Habermas contraargumenta al respecto⁴¹ proyectando una separación entre el contexto metafísico en el que se inscriben las conceptualizaciones de estas teorías, y el modelo procedimental de racionalización que dichas conceptualizaciones están fundamentando a través de ese contexto. Se trata de una distinción, en definitiva, entre aspectos estructurales y aspectos de contenido. Sin embargo, su formulación probablemente esconde una "petición de principio" desconcertantemente activa en la lógica habermasiana y que consiste en tomar como punto de partida del análisis la noción de *racionalidad* moderna como modelo de procedimiento argumentativo y consensual, cuyos rasgos se presentan como independientes de su contexto ideológico/histórico. A través del tamiz de la filosofía ilustrada del *universalismo*, los rasgos procedimentales característicos de la racionalidad moderna se conciben a través de una metafísica determinada: la suposición de una teleología armonizante en el tejido social, derivada de la asimilación del orden sociocultural a una visión del orden natural como incondicionado y autorregulativo, (recorrido por el principio de regularidad propio de los modelos *orgánicos*). Este planteamiento asume sin crítica la convicción fundamental de la Sociología académica de corte burgués: la sociedad moderna es el fruto de un proceso evolutivo civilizatorio, en el que la racionalidad ha ido sin cesar extendiéndose hasta constituir el entramado básico de las relaciones sociales, haciendo que éstas adopten como imagen de sí mismas modelos de vinculación *orgánica* basados en la optimización de la satisfacción del mayor número de necesidades de los ciudadanos, (tanto en el orden exclusivamente material como *moral* de su existencia).

El contexto general de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas permanece

⁴⁰Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*; Colonia, 1964; pág. 638. Citado en: HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I. o.c. Págs. 341-2.

⁴¹Cf. o.c.; pág. 342.

enclaustrado en el supuesto del potencial emancipatorio del paradigma de la Modernidad ilustrada, en el terreno de la conceptualización de la *moral*. Dichas vías de liberación sólo parecen abrirse cuando se reinterpreta la cuestión *moral* en términos de una teoría sociológico-filosófica de la acción, que moviliza la hipótesis de un proceso de "aprendizaje" cultural de la especie, de carácter evolutivo. Habermas articula una valoración metalógica de este supuesto, tratando de prevenir su descalificación como construcción aneja a una interpretación teleológica de la historia. El autor nos recuerda a este respecto la distinción entre "lógica" y "dinámica" evolutiva, ya introducida en las páginas de la obra: La reconstrucción del materialismo histórico:

Si separamos la lógica y la dinámica del desarrollo, esto es: el "modelo" de una jerarquía de estructuras cada vez más amplias -reconstruible racionalmente- y sus "procesos", con los que se desarrollan los substratos empíricos, no tenemos por qué exigir unilinealidad, necesidad, continuidad o inflexibilidad de la historia.⁴²

En segundo lugar Habermas hace referencia al contenido preciso de dicha hipótesis evolutiva, en la que se expresa la confianza en que la diferencia entre las conformaciones históricas de la cultura sirvan para señalar distinciones categoriales estrictas entre modos diferentes de pensamiento:

Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje [...] ⁴³

Pero la devaluación a que Habermas se refiere sólo se puede constatar empíricamente recurriendo a una valoración del sentido *global* de cada conformación cultural. En perspectiva materialista, esto significa articular una referencia al concepto de *modo de producción* imperante en cada etapa histórica. La sucesión en el tiempo de los modos de producción se resiste a ser encuadrada en una secuencia lógica, y pone de relieve el antagonismo que configura las leyes de transformación del proceso histórico. Por otra parte, el contenido de la formación cultural moderna muestra la persistencia (a diferentes niveles y bajo diversas formas), de "figuras de pensamiento mítico-narrativo, religioso, cosmológico o metafísico". La continuidad manifiesta en la presencia de estos contenidos nos permite pensar en una diversidad de orientaciones de sentido en las formaciones culturales, que alude a un contexto de interpretación centrado en la idea de *transformación* antes que en una lógica evolutiva determinada por la idea de "progreso", "jerarquía" o "aprendizaje". Ésta última,

⁴²La reconstrucción del materialismo histórico. O.c. Pág. 141.

⁴³Teoría de la acción comunicativa I; pág. 101.

particularmente, implica la idea de una disolución de experiencias previas inadecuadas y la alusión a un *sujeto histórico* delimitado y estable. Todo ello configura una representación de tintes idealistas que pierde su sentido cuando percibimos, desde otra perspectiva, la variabilidad de las determinaciones histórico-culturales de los individuos y su contingencia. Habermas prolonga, sin embargo, dicha consideración idealista del *sujeto* cultural o histórico en la proyección mecánica que establece entre el análisis ontogenético de Piaget (en la consideración psicológica de la formación del individuo) y la formación cultural de la sociedad en su conjunto, (como si el ámbito histórico fuera la multiplicación geométrica del ámbito individual y no una esfera sujeta a legaliformidad propia).

La desconsideración del substrato histórico de las formaciones sociales concretas y de la naturaleza peculiar de las relaciones sociales en cada etapa hace a Habermas pasar por alto la *base material* de la estructura racional de la sociedad moderna. A este respecto Adorno (de quien Habermas nunca deja de reconocerse discípulo) recuerda cómo el "espíritu burgués objetivo" que se desprende de la cultura industrial es capaz de revestir la racionalidad social con la abstracción de la norma del *ser-para-otro* y sus correlatos de racionalidad objetivadora, centrados en el criterio de verificabilidad y el "concepto de comunicación como medida de todo lo espiritual". Pero dicha abstracción no es otra cosa que una *elevación* (o legitimación incardinada en la cultura dominante) del *principio del trueque*, y no una norma absoluta bajo la que hubiéramos de reconocernos todos los hipotéticos seguidores de la racionalidad social orgánica.⁴⁴

En su Dialéctica negativa Adorno conceptualiza los recursos de un pensamiento movilizado para la crítica radicalizada a la idea de *totalidad*, ya como trasunto del pensamiento afirmativo, ya como correlato subyacente del proceder de una pseudocrítica ideológica totalitaria, interesada sedicentemente en la reproducción del poder establecido. El elemento central de la *dialéctica negativa* guarda estrecha correspondencia con el eje fundamental de la hermenéutica crítica filosófica, expresable como el ejercicio racional de vincular entre sí los caracteres generales y los datos particulares e irreductibles que el desarrollo *histórico* de la cultura va acumulando. Es el interés por la rehabilitación de lo exclusivamente *particular* y débil en el pensamiento, lo que mueve a la *dialéctica negativa* como principio de su noción de racionalidad. Asimismo, es el principio de *autodeterminación* colectiva el que impulsa determinadamente a priorizar el aspecto comunicativo de la razón en la *Teoría Crítica*. La postulación inversa que propone Habermas (el aspecto comunicativo-procesual de la racionalidad es el fundamento de su orientación emancipadora) posterga el sentido crítico de la teoría para concentrarse en una conceptualización formal perfecta (totalitaria) de la racionalidad. Y en ese aspecto queda desdeñada la intuición clave de la Teoría Crítica (que Adorno sólo acertó a formular tardíamente, en el frontispicio de la

⁴⁴Cf. Th.W. ADORNO *et al.*, La disputa del positivismo en la sociología alemana. Trad. de J. Muñoz; Barcelona-México D.F., 1973. Intro., pág. 69.

Dialéctica Negativa): "La *situación histórica* hace que la filosofía tenga su *verdadero interés* allí precisamente donde Hegel [...] proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial [...]" . En cualquier caso, el contraste entre el contenido material de las orientaciones culturales de la modernidad ilustrada con las tendencias derivadas de los intereses históricos de liberación de las amplias masas populares, provoca la dinámica revolucionaria de la *dialéctica de la Ilustración*, (impulsada particularmente por la contradicción entre el sentido de los principios ideológicos universalistas y su significado material de naturaleza clasista y productivista). Esta contradicción se establece al nivel de la estructuración metafísica en que dichos principios proyectan su elaboración histórica. Aislar metodológicamente el sentido culturalmente manifestado por dichos principios, (bajo su mera apariencia de un concepto históricamente novedoso, de racionalidad procedimental), resulta un tratamiento *interesado* de esta problemática que asume (sin reconocerlo y sin cuestionarlo) todo su trasfondo metafísico, y cuya consecuencia ideológica se resuelve en la disolución forzada del proceso cultural bullente en el marco de la *dialéctica* de la Ilustración.

La fuerza reconstructiva que los valores ilustrados aun pudieran representar para el tejido sociocultural de una vida profundamente arrasada por la instrumentalización capitalista, es invocada por Habermas en un patente cuestionamiento de los potenciales revolucionarios insertos en el pensamiento marxista:

[...] Marx entendió el plexo sistémico de la autorrealización del capital como una totalidad fetichista [...] Pero esta desmesurada exigencia desaparece si en el sistema económico capitalista no vemos solamente una nueva formación de relaciones de clases, sino también un avanzado nivel de diferenciación sistémica con derecho propio.⁴⁵

Con este enfoque, Habermas trata de confrontar las pretensiones críticas radicalizadas de la teoría de Marx con la cuestión empírica de "cuándo el crecimiento del complejo monetario-burocrático afecta a otros ámbitos de acción que no pueden asentarse sobre mecanismos de integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos."⁴⁶ Pero todo el peso de la diferencia entre ambos planteamientos gravita en ese "cuándo" formulado en la frase anterior. Desde el punto de vista del materialismo histórico/dialéctico, el "crecimiento del complejo monetario-burocrático" no puede ser concebido como un proceso inertemente acumulativo. La dependencia que éste mantiene con los mecanismos de un determinado modo de producción supone que el proceso acumulativo de reproducción del capital se produzca *a partir* de la explotación y opresión de las masas populares. Esta otra dimensión conecta con la visión materialista de la historia bajo la perspectiva de la transformación continua de los medios de producción (desplazando el idealismo de un saber

⁴⁵Teoría de la acción comunicativa II. O.c. Pág. 528.

⁴⁶Ibidem.

absoluto que se expande tomando como instrumento el devenir histórico)⁴⁷. Pero esta dimensión sólo se hace accesible al situar la reflexión crítica en el nivel de los *intereses históricos* de las clases implicadas fácticamente en la reproducción (material y simbólica) de la sociedad.

Moral y deseo como formaciones históricas

La tesis evolucionista que, en general, ejemplifica Habermas en La reconstrucción del materialismo histórico, introduce un esquema dialéctico de desarrollo de la ideología en conexión con un criterio correspondiente a la adaptación a la complejidad y contradictoriedad (crecientes) de las diferentes estructuras sociales. Es un modelo en el que a través del recurso al desarrollo orgánico de la sociedad se conecta inconfesadamente la evolución ideológica con una determinación abstracta supuestamente basada en la naturaleza humana. Se trata, por tanto, de un constructo social evolucionista articulado sobre la cultura de la *autoidentidad*.

En la obra citada, se defiende bajo los principios citados un esquema de evolución de la *moralidad* que tiene por núcleo un concepto de *aprendizaje de la especie*, presentando las transformaciones de esta dimensión desde las figuras de la *represalia* y *restitución* hasta la formulación, en la época moderna, de los principios *universalistas*. El criterio fundamental para esta reconstrucción se basa en considerar la función moral como una especialización de la representación del mundo ideológica, que corre pareja al proceso global de complejización de la vida social.

Esta lectura sólo puede abrirse, en cualquier caso, a planteamientos científicos, rompiendo el círculo ideológico de la *identidad*. Lo cual supone, ante todo, partir de la consideración de la *moralidad* como un producto histórico y social; acudiendo a la valoración de la base material que hace posible las transformaciones en la representación ideológica del mundo. Esta base se halla constituida, desde el punto de vista de la legaliformidad, por las condiciones prácticas estructurales de la vida social, de las que sólo podemos considerar *primarias*, (como determinantes del proceso histórico de transformación de la ideología en general), las correspondientes a la lucha de clases.

Tal como señala G. Deleuze: "Es cierto que el inconsciente colectivo desea, y no hace

⁴⁷"Una teoría de la modernización capitalista que se valga de los medios de una teoría de la acción comunicativa [...] se comporta críticamente frente a la realidad de las sociedades desarrolladas en la medida en que éstas no hacen uso del potencial de aprendizaje del que culturalmente disponen y se entregan a un descontrolado aumento de la complejidad." [Teoría de la acción comunicativa II. O.c. Pág. 529].

sino desear."⁴⁸ Pero, al tiempo que este deseo encuentra el principio de su diferenciación respecto de la necesidad natural de la especie en una estructura de intereses históricos del grupo o clase, aparece no ya como una potencia negativa, ni como elemento de oposición, sino más bien como una fuerza cuestionante que se desarrolla en el campo de la aportación de sentido. Las pulsiones de conservación, en su contradicción con las del placer o pulsiones sexuales son la base del principio de realidad, de las relaciones con el objeto real apprehendido como amenazante o satisfactorio. Y las estructuras de intereses históricos, por su parte, no pueden ser ya separables de la constitución de los focos virtuales de sentido, como facultad incardinada en la comunidad. Recogiendo una sugerencia de G. Deleuze⁴⁹, las cuestiones del sentido que se entrecruzan en la conformación de la ideología, son actos vivos que invisten objetividades específicas del inconsciente colectivo, destinadas a sobrevivir al estado provisional y parcial que afecta en cambio a las respuestas y las soluciones inscritas en cada versión concreta de los contenidos ideológicos. Las tendencias implícitas en los intereses históricos, como funciones creadoras de sentido, presentan la paradójica condición de "no estar donde se le encuentra sino a condición de ser buscadas donde no están". El objeto virtual que representan las estructuras del interés histórico poseen, en su naturaleza simbólica, un carácter simultáneamente *atemporal*. Es puro fragmento, pero, como en la experiencia física, es la incorporación del fragmento puro lo que hace cambiar la cualidad, actualizando las posibilidades de los objetos históricos pertenecientes tanto al ámbito de las necesidades de la especie como al de los principios ideológicos de la sociedad y del grupo.

Precisamente por su confluencia con dichos ámbitos, las estructuras de intereses históricos que se imponen sobre la conciencia de los individuos, (en función de la práctica social de éstos), ejercen una función identificante no ya en un sentido reductivamente ideológico, sino en el marco apuntado por Deleuze con el concepto de *intensidades de individuación*. Los intereses históricos podrían ser asimilados a "campos intensivos de individuación", en la medida en que determinan las relaciones entre *necesidades y principios* culturales a partir de los gradientes de su intensidad, que, como tal, se verifica tan sólo en la práctica individual; de tal modo que esta relación resulta efectivamente individuante, más allá del mito ideológico de una *identidad* artificial impuesta por la configuración economicista/objetivizadora de la cultura de la Modernidad.

Como se ha señalado, el ámbito de la *moral* es la región ideológica en la que Habermas sitúa el escenario propio de la restauración de los ideales de la Ilustración. Habermas hace las siguientes anotaciones respecto a la función *moderna* de la moral⁵⁰: 1) Es

⁴⁸G. DELEUZE, Diferencia y repetición. Trad. de A. Cardín. Madrid. 1988. Pág. 188.

⁴⁹O.c. Págs. 179 y ss.

⁵⁰Cf. Perfiles filosófico-políticos. Madrid, 1985. Pág. 102.

una configuración particular que alcanza su pleno desarrollo a través de la implantación del capitalismo. 2) Es un proceso cultural vinculado con la naturaleza del fenómeno religioso: Max Weber describe la moral universalista como "ética protestante". 3) La moral en la Modernidad responde a principios ideológicos claves de la burguesía ilustrada: *universalidad, interiorización y autonomía*.

Habermas hace extensivo el marco definido por estas notas al proyecto de una teoría sobre la lógica pragmática de la acción social comunicativa: "La libertad absoluta [...] pensada bajo el concepto de autonomía, y la validez sin restricciones e igual para todos [...] son en realidad determinaciones que están tomadas de la ética inscrita en la estructura misma del habla posible."⁵¹ Esta conclusión se halla vinculada a la elaboración kantiana de la moralidad moderna: la derivación exclusiva del sistema de normas de una legislación de la razón autónoma. Sólo sería cuestionable en este planteamiento la postulación de un sujeto transcendental absoluto, de rasgos ontológicos. Habermas no parece tomar en cuenta la presencia de conceptualizaciones metafísicas subyacentes al pensamiento kantiano, cuya ocultación es sólo un rasgo peculiar del idealismo transcendental, que buscó fuerza vinculante en una crítica inmanente a la metafísica como tal. Instalándose aporramáticamente en el contexto de esta lógica conceptual, Habermas no percibe la carga idealista incluida tanto en un concepto absoluto de sujeto como en la idea principal de una estructura ideal del habla, recorridas ambas por la misma tensión "identificante" plasmada en la idea de *consenso* o unificación de voluntades y criterios. Como apunta J. Muguerza⁵², podemos rastrear una propensión funcionalista en la consideración de la comunidad de diálogo como una suerte de sistema invariablemente tendente al equilibrio, que desdeña la importancia del conflicto para sobrevalorar el consenso como "cierre" o "culminación" del proceso comunicativo. En ámbitos como los de la ciencia y la moral, el consenso podría ser sólo indicativo, a la postre, de un tipo de práctica rutinaria y mostrenca, alejada de la capacidad creativa de las situaciones conflictivas y revolucionarias. En este sentido peculiar, alcanza a señalar Muguerza que el *consenso* puede suponer la "negación de la razón".

⁵¹Perfiles filosófico-políticos. O.c. Pág. 104.

⁵²*Filosofía y diálogo*; en: Desde la perplejidad. México, Madrid, Buenos Aires, 1990. Págs. 105 y ss.

Naturaleza y conciencia socializada

Las legaliformidades reseñadas en torno a la función de la *moralidad* pueden ser extendidas en modos bastante análogos a las demás regiones de la ideología social. Tan sólo la actividad científica presenta algunos rasgos que la hacen peculiar.⁵³ El carácter de *producto histórico social* de ésta mantiene, a diferencia de otras instancias ideológicas, una doble relación objetiva: con la representación general del mundo que concierne históricamente a la sociedad, y con la naturaleza exterior que le sirve de marco necesario de referencia. De este modo, la consideración de sus fundamentos históricos habrá de relacionarse, de forma ambivalente, con los dos elementos. De hecho, la determinación que ejercen las condiciones prácticas de la vida social recae tanto sobre la representación ideológica del mundo de la que depende la transformación del conocimiento científico como sobre la estructura socioeconómica en la que se inscriben las formas sociales de apropiación de la Naturaleza, que constituyen el marco metodológico de la ciencia.

En este sentido, cabría diferenciar entre la determinación ejercida por la lucha de clases histórica sobre las transformaciones en la ideología social como *condición primaria dominante*, de las revoluciones científicas⁵⁴; y la determinación ejercida por los requerimientos tecnológicos a través de las instituciones científicas, que actúan (bajo el criterio de la eficacia creciente a través de la complejidad), como condiciones primarias no dominantes, en el desarrollo "normal" de la actividad científica. La condición de "dominante" afecta sólo al primer tipo de determinación, en tanto que en el desencadenamiento de las revoluciones científicas, establecen las pautas del trabajo social de la ciencia durante largos períodos.

El concepto de *legaliformidad*, aplicado a la actividad científica, alude a su

⁵³En la indeterminación de sus contenidos y en la ausencia de una lógica de desarrollo propia, P. FEYERABEND [Adiós a la razón. Madrid, 1992] encuentra un notable paralelismo entre *ciencia* y *arte*. Consideradas como regiones ideológicas, *ciencia* y *arte* no denotan ningún proceso en el que se pueda reconocer ninguna función social específica activa o directa, y, por tanto, relativamente unitaria. Tan sólo podemos adscribirles efectos relativos en función, no de ellas, sino de la consideración del conjunto de las interacciones sociales. Las posibles notas que, de sus efectos podríamos deducir para su descripción sólo poseerían (a diferencia, por ejemplo, de la Filosofía, el Derecho o la Moral, que sí ejercen funciones sociales específicas como tales), un carácter eminentemente formal. Desde este punto de vista, ambas nociones carecen de base para predicar de ellas *existencia social propia*, y los conceptos que las designarían tan sólo habrían de poseer valor simbólico.

⁵⁴Siguiendo los conceptos acuñados por TH.S.KUHN en La estructura de las revoluciones científicas.

consideración como "yacimiento de principios de orden posibles", para la estructuración del objeto de conocimiento, en sí mismo abierto e indeterminado: "múltiples son las posibilidades de nuestra conducta ante la naturaleza, e igualmente múltiple también es la "realidad" que contemplamos en ella."⁵⁵

Por otra parte, sin embargo, el desarrollo de la tecnología aparece como sistema de acción asociado a un principio de orden consistente en el *dominio* del objeto. Este principio de orden se expresa como regularidad en la capacidad transformadora sobre la realidad, bajo cualquiera de las posibilidades inscritas en la producción técnica. La actividad científica aparece constitucionalmente ligada al desenvolvimiento de la tecnología, tanto en el hecho de que ésta se constituye a partir de la aplicación sistemática del conocimiento científico, como en la medida en que la regularidad tecnológica coadyuva a la posibilidad misma de la formación y mantenimiento de la legaliformización científica; el ejercicio sistemático de la técnica, cabría decir, está "recubierto" de la virtualidad histórica de instrumentar una actitud de legaliformización para toda la visión teórica del mundo construida y por construir.

El escritor E. Jünger sugiere una interesante interpretación del papel del constante desarrollo de la técnica en la constitución racional de la realidad en la cultura occidental, a través de la metáfora expresada en su obra: *El libro del reloj de arena*. "El gran espectáculo de la técnica de las máquinas y de su automatismo cada vez más rígido comenzó en el momento mismo en que echó a andar el primero de los relojes de ruedas. ... máquinas que crean tiempo, que producen tiempo."

La noción "producción del tiempo" alude al proceso social de transformación que se ejerce sobre la Naturaleza en algunas de sus dimensiones. El principio cognoscitivo que hace posible la legaliformización sobre la Naturaleza puede ser entendido como producto de la aplicación de la conciencia socializada (construida en el ámbito de la constante reciprocidad de expectativas mediada lingüísticamente), sobre la percepción de las dimensiones físicas de la Naturaleza, otorgándoles el carácter de ciertas "sobredimensiones" estables. De este modo tales atributos se hallarían preestructurados por los sistemas de necesidades humanas organizados socialmente, que tienden, -sin límites precisos-, a la inestabilidad o inadecuación estructural⁵⁶. Así, por ejemplo, la transformación de la conciencia socializada de la dimensión *tiempo*, de la que surgiría el sentido del número (en la línea de lo que Kant afirmaba) como representación de la *sucesión* misma, aneja a la sistematicidad de la reciprocidad social de las expectativas; (según Jünger, el tiempo "mecánico" se caracteriza por su independencia del fluir natural, pasando a depender de una *numeración* impasible). De la subsiguiente proyección de esta "sobredimensión", estabilizada numéricamente, a las

⁵⁵P. FEYERABEND, *Adiós a la razón*. Madrid, 1992. Pág. 152.

⁵⁶Tendencia que se hallaría a la base del conflicto básico que Habermas expone entre el sentido sistémico de lo social y el "mundo de la vida", (englobado y deformado por el primero). [*Teoría de la acción comunicativa*].

dimensiones físicas espaciales surgiría la visión geométrica de la realidad, cuya trascendencia en la constitución de la legaliformización objetivadora de lo natural ha latido en el fundamento de nuestra civilización desde, al menos, el pensamiento pitagórico.

En cualquier caso, el carácter redundante del desarrollo técnico -"un método para perfeccionar cada vez más su método mediante la invención de medios artificiales cada vez mejores"⁵⁷, conecta con el sentido matemático idealizante del *in infinitum*, embarcado en la aproximación constante hacia un polo ideal puramente simbólico, pero definido matemáticamente, que se expresa a través de sus correspondientes formas numéricas.

No obstante, la tendencia cultural (asimilada a la naturaleza más profunda de la racionalidad), a la identificación socializada con los objetos del mundo exterior, puede vislumbrarse en la contradicción entre la naturaleza "abierta" de la actividad científica y la vinculación productiva de ésta con el principio de orden derivado del desarrollo tecnológico. Esta contradicción históricamente atemporal puede considerarse un reflejo de la propia realidad contradictoria de la estructura racional objetivadora de la civilización, que se desarrolla bajo la compulsión al dominio a partir de la figura de la *identidad*.

A los hombres, o se les puede dominar (...) o se puede intentar aumentar su libertad (y con ello disminuir su dominabilidad y predictibilidad); también puede amárseles, puede intentarse compenetrarse con ellos, y así alterar totalmente la naturaleza propia, incluidos los propios principios de orden.⁵⁸

⁵⁷HUSSERL, E. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona. 1991. Pág. 41.

⁵⁸P. FEYERABEND, Adiós a la razón. Madrid, 1992. Pág. 152.

II.3. LA DIMENSIÓN MORAL DE LA SUPREMACÍA DE LA RAZÓN

En la Modernidad, el dios cristiano ha sido sustituido por el principio social de racionalidad. Con esta afirmación puede expresarse sintéticamente la carga de ambivalencia en que discurre el proceso de modernización: a su impronta de *secularización* de todos los órdenes de la vida se solapa la aspiración metafísica de que el progresivo desarrollo de la racionalidad conceptual-objetivadora suponga el movimiento moral hacia la verdad. A partir de esta disposición, el proceso de hegemonización cultural de la racionalidad instrumental construye la abstracción sistemática de la valoración moral, como medio de asegurar la estabilidad del marco ideológico que constriñe a la comunidad de interacción más allá de la concurrencia y contradicción de los diferentes intereses históricos objetivos. La autoidentidad, como figura cuyo contenido se agota en su propio simbolismo, se transforma en valor moral. Con ella, el sentido de la culpa ocupa asimismo el lugar de un valor desplazado del horizonte cultural referido a la vida, con lo que la moral transcendentalista puede convertirlo en objeto con el que operar, (planteando una lógica simbólica de la redención). Es en este sentido en el que Nietzsche ha podido interpretar el conjunto de la historia civilizatoria occidental como sometido a un destino unitario de *nihilismo*.

Los intereses históricos diferenciados de las clases y grupos sociales, condicionados por la deformación que la lucha de clases provoca en el plano de la ineludible integración social, tienden a expresarse bajo el significado de reacciones de defensa y reconquista de la identidad amenazada o disuelta.

Los intereses históricos diferenciados de las clases y grupos sociales, condicionados por la deformación que la lucha de clases provoca en el plano de la ineludible integración social, tienden a expresarse bajo el significado de reacciones de defensa y reconquista de la identidad amenazada o disuelta. Como respuesta filosófica ante esta situación, Habermas actualiza la vertiente secularizadora del espíritu ilustrado, por la que la moralidad lograda y plena puede tener su expresión en el plano individual, en la medida en que se produzca una socialización exitosa en la dimensión de la autonomía racionalizada de la voluntad moral (que implica la despersonalización del super-yo).

La moralidad postconvencional, en la interpretación de Habermas, ha sido depurada de todos los elementos de la tradición, carisma, paternalismo, etc. y no se apoya en nada que no sea "los principios intersubjetivamente concebidos de la razón pura y práctica". En esta "constelación", la moralidad aparece como universal y "purificada"; unida en su neutral objetividad a las determinaciones estructurales de la racionalidad técnica. Y bajo esta apariencia puede cumplir una función de cobertura ideológica genérica del sistema de clases capitalista, adquiriendo especial fuerza para este contexto a través de su identificación (consumada históricamente en la Modernidad) con las formas de la racionalidad objetivadora pura. El discurso crítico basado en la vigencia moral de la Ilustración (como el que se expresa bajo la noción de la comunidad ideal de diálogo), aspira a disolver bajo la fuerza progresiva y constante de la racionalidad intersubjetiva, toda diferencia de intereses

hstóricos, contribuyendo a la consolidación indefinida tanto de la Razón como de la figura del Sujeto que la "porta" y la pone en uso.

La función moral y la función lógica

¿Cómo llega el *pensamiento de la identidad* a hacerse omnipresente, en el conjunto de la ideología de Occidente? En la medida en que cobra organización en el medio de la racionalidad objetivizadora, la *ideología* en general adquiere rango histórico concreto. Y por mediación de ésta los individuos se constituyen como sujetos:

[...] la categoría de *sujeto* es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y de inmediato agregamos que la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología, sino sólo en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" en sujetos a los individuos concretos. [...] usted y yo somos siempre sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables. [...] los individuos siempre han sido sujetos. Los individuos, por tanto, son "abstractos" respecto a los sujetos, que siempre ha habido.¹

La función más relevante que, tomando como referencia el estadio de su origen, se puede concebir para cualquier cultura es la de proporcionar identidad vívida, de base práctica, a cada grupo humano. En un primer nivel determinante dicha función se cumple en torno a lo místico, que se vive socialmente de modo simbólico, mítico, o poético.

Ya al interés de la autoconservación, que parece ser algo tan natural, corresponde un sistema social, que compensa las deficiencias del equipo orgánico del hombre y asegura su existencia histórica contra una naturaleza que amenaza desde el exterior. Pero la sociedad no es solamente un sistema de autoconservación. Una seductora naturaleza, que está presente en el individuo como libido, se ha emancipado del círculo funcional de la autoconservación y presiona hacia una realización utópica. A su vez, estas pretensiones individuales, que no armonizan de antemano con la exigencia de autoconservación colectiva, se las incorpora el sistema social. Por ello los procesos de conocimiento, que están inextricablemente vinculados a la formación de la sociedad, no pueden funcionar sólo como medio de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos las definiciones de esta vida.²

A partir de aquí se puede considerar universal a casi todas las culturas una contradicción entre la articulación comunitaria de *identidad* y la función racional discursiva con su tendencia objetivizante, de carácter instrumentalizador. Esta función tiende a disolver la base cultural identificatoria en cuanto propende a extender homogeneización y unidad de interacción sobre toda la realidad, natural o social. No es aventurado pensar que si esta

¹L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Págs. 130-133.

²HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*" (1965); en: Ciencia y técnica como ideología. O.c. Pág. 175.

contradicción resulta particularmente extrema, puede provocar un cambio cualitativo en el carácter global de la cultura, determinando un sentido peculiar a la misma como el que es atribuible a la civilización occidental. La consolidación de dicho sentido genérico responde, en cualquier caso, a ciertos factores históricos que podemos así resumir, en referencia a la Grecia clásica:

La prevalencia en ciertas zonas de especial influencia civilizatoria de una clase social artesana y comercial dotada de cierta autonomía, que hace del dominio tecnológico y científico la clave de su desarrollo social; el impulso liberalizado a la exportación y extensión geográfica de las categorías culturales anejas a dicho desarrollo; la ausencia de un Estado central de cerrado dominio y el establecimiento de una práctica democrática de élite. Tales condiciones coadyuvan a la realización de importantes transformaciones ideológicas: la importancia cultural del valor de la identidad personal-individual, junto con la implantación de una irresistible mecánica de secularización.

Sin embargo, el hecho de que en todas las épocas de la civilización occidental se manifieste la contradicción entre los diferentes tipos de racionalidad nos indica que la supremacía de la razón objetivadora no puede cifrarse en términos meramente cuantitativos. El predominio resultante obedece, significativamente, a una elección de naturaleza moral, donde la actitud valorativa hacia la racionalidad discursiva concentra la importancia del sentido de la *identidad*, ocupando el lugar de la vinculación mítico-religiosa sacudida por la corriente secularizadora. Entender en qué consiste la función socio-cultural de la valoración, en la misma medida en que se comprende su carácter histórico concreto, puede ser una cuestión clave, (en su relación con las categorías del interés del conocimiento), para el diseño de la posibilidad misma de un tipo de pensamiento alternativo, no ya a la hegemonía de la *razón instrumental*, sino de la razón discursiva en general.

"No es nada más que un prejuicio moral el considerar a la verdad como más valiosa que la ilusión [...] no habría vida en absoluto si no fuera sobre la base de perspectivas de valoraciones y apariencias." (NIETZSCHE, Más allá del Bien y del Mal). Desde este punto de vista, la función de la valoración sería constitutiva de la formación de todas las estructuras ideológicas complejas. Este es el "descubrimiento" de orden más inquietante que nos habría proporcionado la reflexión de Nietzsche:

Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones de la legislación moral, a motivaciones del obrar y de la consolidación normativa del poder. Las orientaciones del obrar resultan depender tan sólo de *valores*, que prescinden de un nexo teórico, y con ello de la posibilidad de una fundamentación crítica.³

³HABERMAS, Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, 1982. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*; pág. 34.

Por tanto, la función de la *valoración* es inseparable del proceso general histórico de constitución de la racionalidad, (como también se ha encargado de mostrar Nietzsche⁴), idea que se hace extensiva a la cuestión de la verdad para justificar la necesaria base *moral* de la conceptualidad lingüística, esto es, de la noción misma de *objetividad*:

La posibilidad de verdad como objetividad de la validez de proposiciones está eo ipso puesta con el lenguaje, ya que la comprensión lingüística requiere el conocimiento intersubjetivo de reglas. El peculiar "instinto de verdad" es sólo un deber moral "que la sociedad impone para existir: ser veraz quiere decir usar las metáforas comunes, y por tanto, expresado moralmente: ... mentir según una convención establecida".⁵

Desde la perspectiva concurrente del *psicoanálisis*, el origen de la cultura es el producto de la represión/sublimación de los instintos a través del proceso de creación de *valores*, (como fondo primigenio del hecho *cultural* como tal), con sus connotaciones negativas, (cf. *El malestar de la cultura*) de complejos de culpa interiorizados.

Una aportación clave de la filosofía occidental supone la racionalización del ámbito de la moral, transformando los principios de su legitimación. De ese modo, se da paso a la incorporación definitiva de las formas de la racionalidad a la estructura de la cultura dominante, en tanto que la moral se constituye dentro de la misma como una corriente fundadora irrenunciable (como una derivación directa de la religiosidad: "*el fenómeno religioso está en la raíz de los substratos culturales*" -E. Trías-).

Teniendo en cuenta estos principios, podemos señalar como doble raíz de la *moralidad* la que se halla presente en la intersección misma del hecho religioso y del pensamiento de la *identidad*. La fusión ideológica de los recursos propios de estas dos vivencias conforma el proceso por el que la función cultural básica de la valoración de lo real subsume su generalidad histórica atemporal en el orden sociopolítico de la dominación:

Dios se define a sí mismo como el Sujeto por excelencia, como el que es por sí y ante sí ('Soy el que Soy'), y el que interpela a su sujeto, al individuo que le queda sometido por su misma interpelación, a saber, el individuo Moisés. Y

⁴Asimismo, Habermas en su obra *Conocimiento e interés*, menciona como característica específicamente humana el entrelazamiento de realizaciones cognitivas y motivos de acción con la intersubjetividad lingüística; lo que sería comparable a una reorganización del comportamiento animal en el nivel de la racionalidad (como la expresión de la capacidad lingüística de establecer la constante reciprocidad de expectativas de comportamiento). De este modo, las *valoraciones* son definidas como el resultado de insertar los sentimientos (satisfacciones) en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, de tal modo que se convierten en objetivables y justificables según criterios. No obstante, el planteamiento de Habermas se centra en la separación y distinción metodológica de los elementos que conforman la conciencia (ámbito de la experiencia cognoscitiva y ámbito de la práctica regida normativamente). [Cf. *Conocimiento e interés*. O.c. Pág. 316 y ss.]

⁵(NIETZSCHE, *Verdad y mentira en sentido extramoral*; 1): HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. O.c. Pág. 46.

Moisés, interpelado-llamado por su nombre, luego de reconocer que era exactamente él el interpelado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, sujeto por el Sujeto y sujeto al Sujeto. La prueba: le obedece y hace que su pueblo obedezca.⁶

Desde la función racional objetivizadora se prolonga indefinidamente el sentido original de la cultura como *reconocimiento de la diferencia*, en una organización del pensamiento centrada en la categoría de la *autoidentidad*, con su nota característica de la aseguración de los mecanismos ideológicos de integración, (fenómenos especialmente destacado en el análisis filosófico de la idiosincrasia racional occidental llevado a cabo por Nietzsche y Heidegger):

La estructura especular doblemente desdoblada de la ideología asegura al mismo tiempo: 1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos. 2) Su sujeción al Sujeto. 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo. 4) La garantía absoluta de que todo es exactamente así y de que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien.⁷

De igual modo, la expresión cultural de la deformación (aunque no suspensión) del papel de lo simbólico-mistérico en la conciencia social, se manifiesta en la hegemonía civilizatoria de la función *moral* y la función *lógica*. Ésta última obedece al hecho de la reinterpretación cultural de lo simbólico desde sí mismo, (no desde lo significado). Por su parte, la función moral refleja la importancia de la filiación religiosa en la cultura del colectivo, si bien responde asimismo a la interpretación formal, meramente normativa, de este hecho ideológico. Históricamente, la *moral* se ha constituido como la parte superior de la ideología dominante en su función de establecer el control sobre las prácticas de los individuos a través de una norma asumida personalmente por medio de una legitimación religiosa (mítica, o mística, de carácter sublimador de los sentimientos en torno a la unidad del Universo). Entendemos así "religioso" en general como "religación", de tal modo que la moral supone, ante todo, la asignación de una dimensión simbólica o valorativa, de modo absoluto, a la acción: "La moral dejaría de ser la moral si no contuviera ya en sí nada religioso. Así, el horror que nos inspira el crimen es comparable en todos sus aspectos con el que el sacrilegio inspira a los creyentes; y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir, si no es en sus matices, del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas". (E. Durkheim, *Philosophie et Sociologie*).

Kolakowski afirma que el pilar insustituible y permanente de todo sistema moral

⁶L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 136.

⁷L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 137.

consiste en la *conciencia de culpa* caracterizada como "la ansiedad que sigue a la transgresión no de una ley sino de un tabú". La presencia de esta conciencia y de dicho tabú es el elemento resueltamente distintivo que separa los sistemas morales de los penales, y el hecho clave que da razón de ser a la moral como un componente integral de la vida religiosa:

Ni la religión es una colección de enunciados acerca de Dios y la Providencia, los cielos y el infierno, ni la moralidad tampoco un conjunto codificado de pronunciamientos normativos, sino la adhesión vivida a un orden de tabúes.⁸

Desde este punto de vista, los juicios de valor moral capaces de influir en nuestro comportamiento sólo pueden obtener su fuerza de la pulsión perenne del *sentimiento de culpabilidad*, como emoción aneja a lo tabú en un sentido análogo a cómo "el miedo a ser sancionado se relaciona con la fuerza de la ley."⁹ Para Kolakowski los juicios de valor, (tal como afirmaba Nietzsche), no pueden provenir de ninguna realización cognitiva, puesto que la causa entera de su capacidad de influencia proviene de su vinculación con lo tabú, como atributo específico del ámbito de lo *sagrado*. En definitiva, tan sólo el sentimiento de culpabilidad hace posible (dejando a un lado la pura coacción física), la instauración generalizada de las reglas morales de actuación.

La identificación entre ética y estética

En la etapa presocrática del pensamiento occidental, adquiere categoría *religiosa* la fascinación por la perspectiva de la unidad del Ser, que el uso filosófico de una Razón que se vive y presenta como plano de la Verdad, ha logrado proporcionar. La admiración religiosa se extiende por igual hacia la unidad del Ser y hacia la Razón, vinculándolas en un mismo plano.¹⁰ Al hecho citado coadyuva la religiosidad antropomórfica de la cultura humanista griega, con sus claves de homogeneidad, identidad separadora y reunificación racional, vivida en filosofía con la interpretación de las formas simbólicas del Todo, la Unidad y la Identidad.

Otra forma simbólica reside en la veneración filosófica de la moral, -individual y

⁸L. KOLAKOWSKI, *Religion. If there is no God...*; N.Y. 1982. Págs. 193-195. (Citado por J. Muguerza en *Un colofón teológico-político*; en: *Desde la perplejidad*. O.c.).

⁹*Ibidem*.

¹⁰Como es sabido, este es uno de los argumentos característicos del Heidegger de la etapa de la *vuelta*.

social a un tiempo-, que revela un punto de contacto entre la vivencia religiosa y la postulación máxima de la filosofía de la identidad, (tal como se vive en el contexto del pensamiento socrático).

El desenvolvimiento posterior de la cultura occidental se constituye a partir de la tradición cristiana, en la que late el fondo profético-sapiencial de Israel, que comporta voluntad, designio, propósito, y que pone en un primer plano la palabra divina, la Providencia. Señala a este respecto, E. Trías: "*Yo quería también hacer una reflexión sobre la modernidad y decir algo así como: cuidado, nos hemos dejado dominar por las apariencias, hemos hablado de la modernidad como la época de la secularización, en la que se elimina la referencia a lo sagrado y a lo divino, pero si miramos con atención no está claro que sea así. Dios también está presente*". (Aunque haya muerto, su estela, su símbolo, permanece aún en nuestra época, siguiendo el planteamiento nitzscheano).

Bajo el capitalismo, la moral no puede ya substantivarse, porque depende del designio divino, y se subordina a la razón (en la paradigmática elaboración de Kant), en una línea de máxima funcionalización que acaba presentándose como un fin independiente. Pero esta consideración se centra exclusivamente en lo productivo, porque el sentimiento de lo sagrado se relega a la providencia del Dios separado, y se pierde todo el misterio del Ser:

Prestemos atención a la llamada bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia, en relación con su ser. ¿A qué llamada nos referimos? En todas partes se provoca a nuestro existir -a veces como juego, otras oprimido, acosado o impedido- a dedicarse a la planificación y cálculo de todo.¹¹

Lo simbólico es la responsabilidad individual subsumida ante un Dios hombre que resuelve todos los misterios, y desliga al ser humano de lo natural al conferirle la supremacía. Este dominio máximo se expresa en definitiva en el designio autosuficiente de la razón instrumental, como tarea que en sí misma agota el pensar. *En la modernidad, el dios cristiano ha sido sustituido por el principio social de racionalidad, es decir, por la producción organizada de la economía de mercado, por formas sociales institucionalizadas burocráticamente y por una comunicación democráticamente estructurada; del mismo modo aparece también ahora el demonio bajo una nueva apariencia. Se transforma en lo improductivo, en el principio contrario al orden general de utilidad. El demonio es ahora lo que se escapa del sistema de explotación que domina el mundo. Como tal la sociedad lo proscribiera pero, al mismo tiempo, mediante una brillante inversión dialéctica, se convierte en el único ámbito moral posible de un mundo bajo un dios pervertido. (Esta es la posición histórica exacta que caracteriza el satanismo de Baudelaire y que él asume en *Fleurs du Mal*, el primer texto ejemplar de la modernidad literaria).* [Bernd Witte para *El País*].

Como paradigma filosófico de la Modernidad, el pensamiento de Kant apuntala en un

¹¹M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*. O.c. Pág. 81.

modelo de tratamiento la vinculación entre la *cultura de la identidad* y la conceptualización racional de la moral, que confluyen en la sólida justificación del hiato insalvable entre el *Ser* y el *Deber ser* (*Sein-Sollen*). La persistencia en nuestros días del legado ideológico ilustrado se verifica en la convicción sobre la necesidad de tal separación estricta. Algún autor¹² ha visto en ello (a nuestro entender con desmesura) la clave para la supervivencia contemporánea de la ética. Es, en todo caso, una de las más importantes claves para el sostenimiento de la visión ilustrada de la realidad en torno al nodo ideológico de la *identidad*, en tanto que preserva un ámbito de relevancia suprahistórica para ciertos atributos idealizados, especialmente significativos, que se allegan al campo de lo moral. Por contra, la determinación histórica del ser social cuestiona permanentemente y llega a deshacer la vigencia de la mencionada separación entre los dos órdenes de la realidad, en tanto que abre plenamente la consideración de los valores y ordenamientos morales como productos históricos relativos a pautas concretas de desarrollo cultural.

Nietzsche presta especial atención al punto de inflexión de la historia de la civilización occidental que representa la irrupción de la moral judeo-cristiana. Su aportación más singular sería el trascendentalismo de los valores conceptualizados, que aleja de la vida sensible la realidad de los mismos así como la figura divina, cuya esencialidad trascendente provoca el monoteísmo que sustituye la simbolización abierta de valores que se reflejaba en el politeísmo. Esta actitud, por otra parte, no hace sino extremar la tendencia ya presente en la civilización dominada por la racionalidad conceptualizadora en lo que respecta al carácter formalmente simbólico, idealizado, que este modelo de racionalidad suponía para el conjunto de la cultura en relación con la corriente racional narrativa. Carácter que Nietzsche califica como de "alejamiento de la vida" o negación de la misma, en la que la función conceptualizadora, y el sentido de lo trascendental, implican una *simbolización* de la simbolización cultural en permanente proceso de abstracción y vaciamiento de los contenidos vívidos o directamente perceptibles. La *autoidentidad*, como figura cuyo contenido se agota en su propio simbolismo, se transforma en *valor* en sí; con ella, el sentido de la culpa también ocupa el lugar de un *valor* que ha sido desplazado del horizonte cultural referido a la vida, con lo que la moralidad trascendentalista puede convertirlo en un objeto con el que operar planteando una lógica simbólica de la redención. El sentido ideológico de dominio que envuelve a esta moral, en el contexto de una sociedad clasista y opresora, se resuelve en la sujeción a una representatividad de gestos y liturgias interiorizadas, que se extiende, deformándola, sobre toda percepción valorativa o interesada de la realidad. La realidad patente de la opresión se resuelve en sentimiento de culpa interiorizado, cuya resolución, a su vez, se desarrolla en un contexto meramente simbólico que disuelve las contradicciones y resta posibilidad de constitución a toda corriente emancipatoria, (reafirmando las tendencias

¹²Véase J. MUGUERZA, *Razón, utopía y disutopía*; en: Desde la perplejidad. O.c. Pág.384.

de la ideología dominante en cada caso).

Es en este sentido en el que Nietzsche ha podido interpretar el conjunto de la historia civilizatoria occidental como sometido a un destino unitario que él formula bajo el término de *nihilismo*. La nada, los elementos culturales cuya naturaleza consiste en ser la mera representación de tal representación, sustituyen la representación directa de los valores en los símbolos del pensamiento narrativo originario (o metafórico, en expresión de Nietzsche). Heidegger puntualiza este respecto en su interpretación de la filosofía de Nietzsche al referirse al modo como la función de la *identidad*, (la *idea*), domina el carácter representativo y valorativo de la civilización occidental. Sin embargo, aunque frente a la realidad experiencial la *idea* es el símbolo de la verdad, es también cierto que en contraste con dicha realidad la *idea* es un signo *vacío*, una determinación sin contenido propio. En la medida en que podemos considerar con Heidegger la historia occidental como desenvolvimiento de la metafísica, y, con ella, del conocimiento y la valoración centradas en las *ideas*, podemos concluir que la historia occidental es el desenvolvimiento de la *nada* constitutiva de las ideas como tales. La historia de nuestra civilización lo es en la misma medida de la metafísica y del *nihilismo*. Con este designio se lleva a su extremo la identificación ética-estética en el plano más estrictamente formal de dicha relación.

En la Modernidad, se consuma este proceso a través de la formalización instrumental del ámbito de conocimiento que tradicionalmente se había ocupado de los valores, en función de los intereses históricos de la burguesía y su demanda de libertad ilimitada de mercantilización de la realidad, (consagrada ideológicamente a través de una moralidad *universalista*). En esto resulta especialmente ilustradora la presentación que hace Nietzsche de los *juicios sintéticos a priori* (Kant) como juicios de valor, desentrañándonos una intencionalidad ideológica común tanto para la *razón teórica* como para la *práctica*, que pone, por otra parte, al descubierto un fundamento unitario de las formas de la racionalidad humana:

Nietzsche concibe los juicios sintéticos a priori como juicios de valor. A las reglas transcendentales implícitamente contenidas en la gramática del lenguaje y según las cuales constituimos un mundo empírico, "un mundo de casos idénticos", las llama él juicios fisiológicos de valor: "la proscripción de determinadas funciones gramaticales es, en último término, la proscripción de juicios fisiológicos de valor"¹³. Lo mismo vale para las reglas de la lógica formal: "También detrás de toda lógica y de su aparente autonomía de movimiento hay juicios de valor, o dicho más claramente, exigencias filosóficas de conservar un determinado tipo de vida"¹⁴. ... Puesto que los prejuicios de la razón están determinados por estimaciones transcendentales de valor, la verdad de los juicios a priori no puede consistir en su correspondencia con una cierta constitución de la realidad misma, sino sólo en el hecho de que han acreditado su eficacia ante la realidad en una previa conexión de intereses.¹⁵

¹³ Más allá del bien y del mal; secc. I, aforismo 20.

¹⁴ O.c., aforismo 3.

¹⁵ HABERMAS, Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, 1982. Págs. 50-52.

En una perspectiva totalizadora, el rasgo más característico de la historia cultural de la civilización occidental reside en la total prevalencia que adquiere la forma de la racionalidad discursivo-conceptual-objetivizadora, desde la que adquiere una dimensión peculiar el sentido del mantenimiento de los valores. La incapacidad de esta forma racional de generar identidad conduce a la preponderancia de la *representación* de esta misma identidad; representación conceptual que hemos dado en denominar *autoidentidad*:

Precisamente porque la racionalidad, el espíritu, se ha disociado del sujeto viviente como momento parcial, limitándose a la racionalización, progresa hacia algo contrapuesto a los sujetos. El aspecto de objetividad como inmutabilidad que adquiere así, pasa a reflejarse acto seguido en la cosificación de la conciencia cognoscente.¹⁶

Desde esta corriente de significación deformada se reorienta el fenómeno cultural de la moralidad, en la que los *valores* son interpretados como conceptos que dan *valor* a su vez a la representación misma que supone la *autoidentidad*. Esta noción se verá necesitada de redefinirse constantemente ante la escala de valores "racionalizados" conceptualmente, dando origen al concepto de *virtud*. Desde este punto de vista, el proceso de hegemonización cultural de la racionalidad conceptual-objetivizadora implica el movimiento moral hacia la verdad; la valoración ideológicamente estable del asentimiento colectivo, -fundamento de la práctica social-, que cristaliza en el concepto. La posibilidad de la existencia de los conceptos representativos corre pareja a la posibilidad de existencia de los conceptos morales. La naturaleza de 'símbolo de la objetualidad' de los primeros, orientados hacia la seguridad de la facticidad operativa en el medio social, es asimilable al carácter de los segundos de 'símbolos de conjuntos de acciones concretas', destinados a operar sobre la conciencia, (sobre el recuerdo, la actitud...). A partir de este requisito se construye la abstracción sistemática de la *valoración* como medio alternativo de asegurar la estabilidad del marco ideológico que fuerza a la comunidad de interacción más allá de la concurrencia (y contradicción) social de los diferentes intereses históricos objetivos. La *conceptualización* adquiere la categoría de un proceso de simbolización encubierta que se cierne sobre los valores y sobre la función de la *identidad*. El concepto objetivizador simboliza no tanto la realidad en sí, sino el propio proceso de su simbolización racionalizadora, (desarrollada *directamente* en la función racional-narrativa).

En su estructura global, el *pensamiento identificador* tiende por sí mismo a "reduplicar" el poder de la ideología dominante. Este poder consiste en la tendencia (políticamente desarrollada), a instaurar un orden a través del que se reproducen las *categorías* que a su vez prestan la legitimidad al orden social en su conjunto. Pero junto con

¹⁶ADORNO, La disputa del positivismo en la sociología alemana. O.c. Intro.; pág. 26.

esta tendencia, el *pensamiento identificante* impone al conjunto de la cultura la necesidad de priorizar el sentimiento de coherencia, asimilación, unificación, organización racional, de la totalidad de las realizaciones del proceso social como tal; incluidos los sentimientos negativos o críticos que dicho proceso provoca en las mentes. Esta necesidad induce una suerte de función hiperlegitimatoria que se extiende a todas las manifestaciones de la cultura, y que se expresa especialmente en el primado teórico del discurso; en la aceptación (más omnicompreensiva que crítica), de su contrafacticidad como atributo de idealidad. Estos son los rasgos de una forma genérica de pensamiento cuyo dominio se extiende a todo el decurso principal de nuestra civilización y que confoman el objeto de la crítica de Adorno en la Dialéctica negativa; crítica que recoge y profundiza los planteamientos ya señalados por Hegel en su descripción de *La concepción moral del mundo* (Fenomenología del Espíritu; VI, C), o de Nietzsche en su demolición del fundamento moral/idealista de la cultura occidental. Dichos rasgos provocan que el interés histórico-práctico por la revolución de la sociedad y la ideología pueda llegar a tornarse autocomplacencia por la imagen de identidad que promueve la asimilación *moral* de la *resistencia* a la *desazón*; un mero sentimiento de *deber* formal que tan sólo afecta a la dimensión individual del pensamiento y la conciencia.

La reducción de lo real a objetos

La estructuración lógica en la racionalidad objetivadora dispone una reducción objetivadora del ámbito de la realidad al que se refiere. Para Weber, el de "objetivización" oficia como concepto clave para "la disolución racional de las formas de vida aceptadas por tradición y reguladas convencionalmente."¹⁷ La unidad, bajo la categoría general de *objeto* o *instrumento*, de todo el campo de realidad abarcable por la inmanencia de la función significativa, pone las bases para el desarrollo ideológico de la compulsión identificante, como actitud cultural clave correspondiente a esta dirección de la constitución de la acción social; (teniendo en cuenta que la naturaleza del discurso lógico *per se*, no genera identidad¹⁸). Se trata de subrayar en este sentido que la propiedad objetivadora de la racionalización, en el decurso de la civilización occidental, hunde sus raíces en niveles culturales más profundos (e incondicionados) que los implicados en el modo *capitalista* de

¹⁷Vd. HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa I; págs. 296-7.

¹⁸"Sea dicho de paso: decir de *dos* cosas que son idénticas es un sin sentido, y decir de *una* que es idéntica consigo misma no es decir nada." ... "El signo de identidad no es, pues, una parte esencial del simbolismo lógico." [WITTGENSTEIN: Tractatus; #5.5303 y 5.533].

producción, (que oficia de referencia central de la *Teoría Crítica* sobre la *razón instrumental*):

¿Qué es, entonces, la identidad? Plantear la pregunta es poner en cuestión a toda la metafísica y la historia occidental, porque si hay una noción que mejor las resume, ésta es la de identidad: el mundo, tal como lo conocemos, sería irreconocible sin el principio de identidad. [...] El *principio de identidad* es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo. Lo que expresa el *principio*, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente.¹⁹

La actitud racional objetivadora requiere que el pensamiento se represente la realidad que representa bajo figuras de identidad expresada simbólicamente. La tendencia general hacia la operatividad directa y autónoma condiciona hacia la *substancialización*, como configuración de lo real. Así lo expresa Habermas interpretando el pensamiento de Nietzsche:

El más viejo artículo de fe es el concepto del "yo" como una identidad. Esta identidad es proyectada a todas las cosas, con lo cual surge por vez primera la categoría de "cosa", de la que se pueden predicar propiedades -"si no nos considerásemos a nosotros mismos como unidades, nunca hubiésemos formado el concepto de 'cosa'". En la primitiva forma gramatical de la proposición, la relación sujeto-predicado ha derivado hacia un esquema general de explicación. De análogo modo se ha fijado como forma gramatical la ficticia distinción entre el sujeto activo y el obrar mismo. Dicha distinción arrastra consigo las categorías de causa y efecto, pues la causalidad es representada según el modelo de una obediencia del sujeto agente ante las leyes.²⁰

Desde una fundamentación sociohistórica de la posibilidad del conocimiento, tanto *racionalidad narrativa* como *racionalidad objetivadora* mantienen una básica analogía por la que formulan, a diferentes niveles, la problemática de la relación sociedad-naturaleza y la expresión de la *identidad* (individual y colectiva), como función central que delimita un sentido unitario a la cultura. Esta correlación de significados aparece bien ejemplificada en la obra *cumbre* de Adorno y Horkheimer: Dialéctica de la Ilustración. Ya en su prefacio se anuncia la tesis que se opone al contraste (especialmente resaltado por el pensamiento de la Modernidad) entre *ilustración* y *mito*:

Ya el mito es ilustración y la ilustración se torna mitología.²¹

¹⁹M. HEIDEGGER, Identidad y diferencia. Barcelona, 1988. Págs. 44 y 67.

²⁰Sobre Nietzsche y otros ensayos. Pág. 48.

²¹Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947. Pág. 10. Citado en: HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 136.

El artículo principal del libro desarrolla esta tesis y la justifica por medio de una interpretación de la Odisea:

En las distintas capas del poema de Homero han ido precipitando los mitos; pero el relato que se hace de ellos, la unidad que se impone a esas difusas sagas es a la vez la descripción de la vía por la que el sujeto huyó de los poderes míticos. [...] La añoranza de la patria es lo que pone en marcha las aventuras por las que la subjetividad, cuya prehistoria nos describe la Odisea, escapa del mundo primigenio. Que el concepto de patria se oponga al mito que obscenamente los fascistas quieren dar por patria, he ahí cifrada la íntima paradoja de esta epopeya.²²

Que Ulises salga fuera del ámbito del pensamiento mítico empujado por la necesidad de restablecer su identidad fundamental (patria), nos ofrece una indicación de cómo la construcción de la racionalidad no-mítica (objetivizadora), responde y reproduce la lógica constitutiva que (como en la versión mítica de la identidad primigenia), subyace a la racionalidad narrativa:

De vital necesidad para la conciencia colectiva es la fuerza regeneradora que posee el retorno ritual a los orígenes, retorno que garantiza, como Durkheim mostró, la cohesión social. Pero igualmente necesario es el carácter meramente aparente de ese retorno a los orígenes, a los que el miembro del colectivo que es la sociedad tribal, a la vez ha de escapar para formar su yo. Así pues, los poderes míticos, poderes que quedan santificados a la vez que sobrepujados en astucia, ocupan ya, en la prehistoria de la subjetividad, una primera capa de ilustración.²³

Tomando como marco de exposición la Odisea, Adorno y Horkheimer muestran las claves generales del proceso civilizatorio, por el que la construcción de la identidad *objetivizada* del yo supone la despedida del arcaico ser-uno con la naturaleza (así con la externa como con la interna). Este proceso se extiende y, en cierto modo, culmina, en la época contemporánea: "El mundo moderno, el mundo plenamente racionalizado, sólo está desencantado en apariencia; sobre él pende la maldición de la cosificación demoníaca y del aislamiento mortal."²⁴ El signo de la *dialéctica de la Ilustración* se cifra en la contradicción atemporal en la que la necesidad social de dominar las fuerzas naturales amenazantes, pone a los sujetos en la vía de un proceso racional que tiende a incrementar hasta el infinito las fuerzas productivas, (en función de la necesidad de la autoconservación), pero que deja atrofiarse toda constelación de fuerzas reconciliatorias que trascienden la mera necesidad de conservación, (anulando progresivamente toda perspectiva de emancipación verídica). Podemos hallar claramente atestiguada la atemporalidad de dicho designio en la reflexión de

²²Ibidem. pág. 96 s. El discurso filosófico de la modernidad; pág. 137.

²³Ibidem. Pág. 138.

²⁴El discurso filosófico de la modernidad; pág. 139.

Heidegger sobre el sentido de conjunto de la metafísica occidental, que él conecta con la conceptualización arisototélica del hecho mismo del ser ("el estar presente de lo que está presente"), como ποιήσις. "Así se muestra que el rasgo fundamental del dejar estar presente es, en la metafísica, el producir en sus múltiples figuras".²⁵

Estas indicaciones nos revelan elementos especialmente significativos para tratar de describir la contradicción más significativa del desenvolvimiento histórico e ideológico de la racionalidad occidental. El proceso de hegemonía de la racionalización ha sido caracterizado como el relevo del pensamiento de carácter simbólico por el de carácter indicativo-objetivo, a través de los conceptos señalados por O.GIGON [*Los orígenes de la filosofía griega*] referentes a la *analogía personal* y la *analogía objetiva*. Siguiendo esta línea de argumentación, podemos redefinir el proceso de hegemonía de la racionalización como función de determinación conceptual sobre la realidad como expresión del dominio instrumental sobre la misma. La univocidad de esta conformación aparece reflejada con especial viveza en la sugerencia de Heidegger de la singularidad *metafísica* de toda la historia occidental, que adopta en la Modernidad la forma de compulsión absoluta a la producción²⁶; (desde este planteamiento, como se expresaba en la sugerencia recogida más arriba, sólo lo irracional parece albergar claves de superación del ámbito de dominio que supone el desarrollo de la racionalidad).

Sobre la esencial condición racionalizadora (en su versión objetivista) que supone *la reducción de lo real a objetos*, se levanta una especial contradicción de profundo calado: junto a la tendencia hacia la homogeneización de toda la realidad, se produce el establecimiento y separación concomitantes de las figuras del sujeto y el objeto en la representación general del mundo (en un esquema de relevancia suprahistórica)²⁷. Esta vertiente constituye el aspecto fundamental de la contradicción, en tanto ejerce la fuerza motriz para el desarrollo de las figuras del pensamiento *propriadamente* racionales.

²⁵M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*. Madrid, 1999. Pág. 65.

²⁶Cf. la intro. de A. Leyte a: M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*. O.c. (Págs. 36-37).

²⁷"Cuando seguimos considerando al hombre dentro del universo, bajo la forma de sujeto de la naturaleza y la historia, como controlador de la técnica, persistimos en la metafísica; cuando pensamos de acuerdo con la identidad, que suponemos para todo objeto, le damos mayor prioridad a la identidad que a la cosa, y seguimos, así, siendo platónicos." [Introducción de A. Leyte a: M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*. O.c. Pág. 37].

La libertad, como posibilidad racional

Las estructuras ideológicas basadas en la separación entre lo subjetivo y lo objetivo determinan la figura filosófica erigida desde la representación ideal de la *determinación* (en sí misma considerada). En el concepto de $\varepsilon_{\delta\omicron}\varsigma$ se da cuenta del problema del ser desde la perspectiva exclusiva de lo ente, a partir de la categoría de *identidad*. En dicha categoría, a su vez, se resumen todos los aspectos de la contradicción anejos a la estructura racional operante en la etapa del nacimiento de la filosofía occidental. En un aspecto, tanto la tendencia homogeneizante latente en la objetivación de todo lo real, como la tendencia a reconstruir la unidad primitiva de lo mismo, determinan la visión ideológica de la igualdad de valor y de las condiciones objetivas y subjetivas a través de las que accedemos, en general, a la *representación*. Es un primer sentido del concepto de *identidad*. Pero en su función de determinación -a la vez lógica y simbólica-, la *identidad* indica fundamentalmente *abstracción* en torno a una figura ideal que agrupa un conjunto de características peculiares de carácter genérico y de la que se pretende que exprese una realidad concreta aun a costa, por tanto, de reducirla a una representación puramente *formal*. Tal representación implica también la disolución de los caracteres a través de los cuales se establecen las relaciones concretas entre los individuos (en los procesos que nos constituyen constantemente en nuestra realidad puntual), quedando sustituidos por una manifestación de autonomía disgregadora basada en la "autosuficiencia ideal" de la función de igualdad (lógica), consigo mismo, del concepto determinante.

En el decurso de la civilización occidental, a partir de rasgos históricos especiales como la elevada movilidad sociocultural, así como la descentralización de los núcleos de poder que da lugar a espacios sociales autónomamente estructurados, (en los que el intercambio se afirmaba como potente motor de cambio histórico), la noción de *identidad objetiva* de lo real terminó accediendo a la estabilización perenne de su prevalencia, sobre la base de la integración total del pensamiento identificante (la facticidad del principio de identidad como tal), con las funciones valorativas de la racionalidad simbólica:

La apasionada admiración de Platón en la *República* se explica en último término por el hecho de que se había descubierto por vez primera el sentido de uno de los grandes instrumentos de todo conocimiento científico, el del *concepto*. Éste había sido descubierto por Sócrates en todo su alcance, pero no por él únicamente en todo el mundo. En la India pueden encontrar ustedes planteamientos muy similares a los de la *Lógica* de Aristóteles. Pero en ningún sitio los encontrarán con esta conciencia de su significación. Aquí apareció por vez primera como un instrumento con el que se podía poner a alguien en el tornillo de la lógica de modo que no pudiera salir sin tener que reconocer que o no sabía nada o que ésta y no otra era la verdad, la verdad *eterna* que nunca

habría de pasar como sí pasan las acciones de los ciegos hombres. Esta fue la impresionante experiencia que tuvieron los discípulos de Sócrates. Y de ahí parecía deducirse que cuando se hubiera encontrado el concepto verdadero de lo bello, de lo bueno, o de la valentía, del alma -y de lo que fuera- se podría captar entonces su verdadero ser, y esto parecía mostrar el camino para aprender y conocer cómo actuar rectamente en la vida, como ciudadano sobre todo. [...] Por esta razón se hacía ciencia.²⁸

La concomitancia entre el desenvolvimiento de la racionalidad objetivizante, la moralidad autorresponsabilizante y el formalismo de la hegemonía lógica en el pensamiento, determina la expresión del conflicto entre las claves de la identidad; contraposición propia del estadio antiguo de la cultura, pero permanente en todo el decurso histórico de la misma. Expresión acabada de la relevancia cultural de esta interrelación constituye el episodio básico de la filosofía clásica en la que el pensamiento de inspiración socrática articula la unidad esencial entre el ámbito de la moralidad y el de la lógica. Una definición materialista de la *lógica* habría de incluir, principalmente, su caracterización como estudio de las relaciones formales que cabe establecer entre las ideas para producir a partir de éstas nuevas ideas, desde la exigencia de asegurar el mantenimiento constante de un contexto de eficacia pragmática. A través de la racionalidad socrática encontramos desarrollado el concepto de la *necesidad* ideológica-cultural de la lógica, siendo ésta elevada a categoría ontológica a través de un incierto maridaje con la racionalización de la moral. Sobre esta base se funda la preeminencia de la *ratio* en la cultura occidental, enfocada hacia la consolidación de la identidad entre razón y realidad.

La reconstrucción kantiana del problema marca el sentido de todo el desarrollo de la cultura moderna. La relevancia máxima que el pensamiento socrático otorgó a la Lógica en su conexión con la esencia de la Verdad, es recogida en la obra kantiana para ponerla al servicio de la fundamentación de una cultura burguesa basada en los principios del desarrollo de la ciencia natural y de la filosofía del sujeto. En este ámbito, (fundamentalmente determinado por el interés económico privaticista), se fuerza una transformación de la noción ideológica de la *verdad* (desde su contenido socrático basado en la intersubjetividad de su ideal unitario), hacia su caracterización exclusivamente metodológica, (en un *imperativo* de carácter pragmático), como sistema de reglas transcendentales del conocimiento. Desde esta consideración el concepto de la Lógica pasa a ser adscrito a la naturaleza psicológica del sujeto, con el descubrimiento categorial de la *intuición a priori*, (en el que reposa el sentido moderno de conceptualización de la Lógica). Así se expresa, p.e., en la formulación del Tractatus:

Nosotros no creemos a priori en una ley de conservación, pero conocemos a priori la posibilidad de una forma lógica ...

Todas las proposiciones tales como el principio de razón, la ley de la

²⁸WEBER, M. La ciencia como profesión. Madrid, 1992. Pág. 69.

continuidad de la naturaleza, del mínimo gasto en la naturaleza, etc. etc., todas son intuiciones a priori acerca de las posibles formas que se podrían dar a las proposiciones de la ciencia.²⁹

Pero la integración ideológicamente consumada entre moralidad y lógica incorpora, en cualquier caso, la contraposición más significativa que recorre la corriente de la *ratio* objetivadora, entre la dimensión lógica de la *necesidad* y el sentimiento de posibilidad de *libertad* que se desprende de la conciencia de superación de la facticidad de la Naturaleza, (símbolo de liberación de toda facticidad en general).

La disposición racional a considerar lo real desde la perspectiva de su autodesarrollo autónomo (como rasgo genérico que todo lo asimila, subsume bajo sí), produce el esquema de la 'autoidentidad substancializadora', pero, al mismo tiempo, sustenta la imagen de unidad de lo real. Así, por ejemplo, la diferencia entre la filosofía pre y post-socrática recoge esta ambivalencia identificante de la racionalidad, al evolucionar desde la tematización presocrática de la unidad del ser a la tematización postsocrática de la autoidentidad en sí misma, como substancialidad o *esencia*. La conciencia de esa posibilidad de unidad desde la dimensión de la inteligibilidad, podría suponer, en todo caso, la fundamentación de la noción de la *libertad* posible.

Dicho en otros términos, detrás de su apariencia de unidad compleja, la racionalidad objetivadora se desarrolla como capacidad de dominio del sujeto sobre su entorno a través de la objetualización del mismo, (proceso que abarca la identidad del propio sujeto). Por otro lado, esta forma de razón se expresa como capacidad de interrelación entre los elementos de la realidad, (principalmente entre los sujetos), a partir de la fluida incorporación que lleva a cabo sobre todo lo perceptible hacia una dimensión de inteligibilidad objetiva o intersubjetiva: dimensión unitaria de conciencia y autoconciencia. Sin embargo, la compulsión racionalizadora hacia la autoidentidad como rasgo de necesidad cultural, generaría un impulso omnipresente hacia la "cosificación", y, por ende, hacia el dominio, la utilización o el apoderamiento³⁰. Y desde aquí se asistiría a la sistemática deformación del carácter fundamentador de la libertad del hecho racional, que resultaría perennemente neutralizado en una suerte de feroz mecanicismo. Sin embargo, continuaría latente la disposición que hace de la posibilidad real del cumplimiento de la libertad uno de los constituyentes de la propia Razón: la confluencia de tendencias objetivadoras e intersubjeti-

²⁹WITTGENSTEIN, L: Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid, 1981. # 6.33 y 6.34.

³⁰"La historia es una consecuencia del *destino* en que consiste no pensar en el ser [...] En ese *destino*, en esa historia, el tiempo mismo ha desaparecido y su lugar lo ocupa esa eternidad que se reduce a la postre al sentido de la dominación." [Intro. de A. Leyte a: M. HEIDEGGER, Identidad y diferencia. O.c. Pág. 21].

vas del pensamiento puede articular la base de la conciencia de libertad que puede albergar la estructura hegemónica de la racionalidad, como actitud latente que ha de encontrar sus adecuadas coyunturas históricas de realización. En último extremo, las contradicciones ideológicas que genera toda esta ambivalencia pueden ser percibidas como el texto indescifrable de una opaca confluencia de razón e irracionalidad.

La apariencia ideológica del sujeto

La constante cultural de la relación de dominio sobre lo real habrá de verse mediada, en el desarrollo efectivo de la misma, por las exigencias históricas del "reino de la necesidad": relaciones de dependencia y explotación originadas por la presencia de excedentes de producción en combinación con la inseguridad del mantenimiento de la sociedad; la lucha por el poder; la estructura general de clases; el apropiamiento privado y la ordenación estamental. Factores que conforman a la historia, en su parte más conocida, como historia de las relaciones sociales de dominio. En este plexo, los *intereses históricos* diferenciados de las clases y grupos sociales, plenamente condicionados por el plano necesario de una integración social deformada por la lucha de clases, tienden a expresarse bajo el significado de reacciones de defensa y reconquista de la identidad amenazada o disuelta. Así lo señala Habermas en su descripción funcional del mecanismo de la opresión en las sociedades modernas/contemporáneas, haciendo ver cómo en lugar de fenómenos anómicos surgen fenómenos de alienación y de desestructuración de identidades colectivas. Esta observación conduce a un singular replanteamiento de la disposición crítica:

Pues considerar algo desde un punto de vista moral significa que no elevamos nuestra propia comprensión del mundo y de nosotros mismos a criterio de universalización de una forma de acción, sino que examinamos su universalizabilidad también desde la perspectiva de todos los demás. Esta exigente operación cognitiva apenas sería posible sin esa simpatía generalizada, capaz de sublimarse en capacidad de empatía y de apuntar más allá de nuestros vínculos afectivos con las personas primarias de referencia, que nos abre los ojos para la "diferencia", es decir, para la peculiaridad y peso propio del otro que se atiene a su "otridad".³¹

En el contexto de justificar el sentido positivo de las aportaciones básicas de la Modernidad, Habermas centra su atención en el motivo de la universalidad moral defendida filosóficamente por Kant. Una de las tesis más significativas de Ciencia y técnica como

³¹HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda. Madrid, 1991. Pág. 207.

ideología se refiere a un progreso en el proceso de aprendizaje de la especie hasta un punto en que no se aceptan las justificaciones mítica, religiosa, u ontológica de las normas legales/morales. En su lugar, la "especie" habría descubierto los principios formales de la justificación discursiva como tal, configurando estándares de procedimiento para la legitimación racional de las normas básicas. Desde estos criterios, la moralidad de un individuo puede ser considerada adecuadamente "madura" en tanto sea socializado bajo la perspectiva de la racionalidad de Kant de la voluntad moral o la despersonalización del super yo. La moralidad posconvencional, en la interpretación de Habermas, ha sido depurada de todos los elementos de la tradición, del carisma, del paternalismo, etc., y no se apoya en nada que no sea "los principios intersubjetivamente concebidos de la razón pura y práctica"³².

A este respecto, en el contenido de una entrevista incluida en el volumen: *La necesidad de revisión de la izquierda*³³, el interlocutor interpela de este modo a Habermas: "Usted mide la racionalidad de una forma de vida por el grado en que ésta alienta y capacita a sus miembros para desarrollar una conciencia moral gobernada por principios y tornarla efectiva en la práctica. Pero, ¿pueden equipararse racionalidad y moralidad?"³⁴ Aquí queda palmariamente expuesta la justificación ideológica que reviste la moralidad en la época de la modernidad capitalista, que objetiviza los vínculos socioeconómicos en vistas del interés privatizado. En esta constelación, la moralidad aparece como universal y "purificada", unida a las categorías de la racionalidad técnica-objetiva con las que comparte las determinaciones históricas del citado interés. Bajo esta apariencia cumple su función de cobertura ideológica del sistema social de clases del capitalismo y adquiere especial fuerza en ese contexto a través de su identificación radical (por vez primera en la historia), con las formas de la racionalidad objetivista "pura". Aquí se hallan las claves de la capacidad legitimatoria de este elemento, si bien, en su dimensión pragmática, la forma de la *universalidad* se revela claramente como una mera apariencia: *democracia* es el nombre de formas políticas concretas de dominio de clase, que se transparentan en el análisis materialista de la historia. Los principios morales contienen asimismo sentidos objetivables en el ámbito histórico, plenamente funcionales para las directrices culturales que rigen el intercambio social bajo el régimen capitalista. Señala a este respecto Habermas comentando la interpretación de Durkheim sobre el origen y la naturaleza de la *moral*:

³²"Como la pretensión de absolutidad contenida en una moral fundada mediante la autoridad no contiene un principio que exija el empleo de la facultad de juzgar, tampoco puede darse aquí un proceso de aprendizaje moral mediante la experiencia. En una tal concepción todas las normas tienen el mismo carácter absoluto. No constituyen un sistema en el sentido estricto del término, sino un catálogo." [E. TUGENDHAT, *Problemas de la Ética*. Barcelona, 1988. Pág. 108.]

³³Madrid, 1991.

³⁴O.c. pág. 201.

Lo mismo que a Max Weber, también a Durkheim se le plantea el problema de si una moral secularizada puede en general tener consistencia, y es evidente que no puede tenerla si secularización significa a la vez "profanización", en el sentido de una reinterpretación utilitarista de la moral.³⁵

El correlato necesario, en cualquier caso, de la moralidad universalista es el sentido ilusoriamente individualizado de una existencia planificada homogéneamente de forma cada vez más anónima, en función del interés de una élite oligárquica cada vez más concentrada.

En su libro sobre Benjamin (Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria) Terry Eagleton menciona el ejemplo de la novela de Sterne: *Tristram Shandy*: "Perseguir la lógica de la 'representación' e intentar asegurarse contra la problemática ligazón entre el significante 'ideal' y el significado 'material', explicando ansiosamente cada brizna de posible significado y anticipándose a cualquier lectura equivocada que pudiera concebirse, es cargar el discurso figurativo con un peso bajo el cual se comba y acaba colapsándose". Este es el movimiento que lleva a cabo el narrador de la novela al presentarse reflexivamente en ella como el propio "sujeto que escribe", analizando continuamente los determinantes materiales que tuvieron un papel en su misma ejecución literaria. Se ve así envuelto en un movimiento que, tratando de consolidar con el control exhaustivo del contexto objetivo su posición de "sujeto", disuelve definitivamente su imagen de seguridad como tal. A este respecto concurre la idea de Adorno de que el sujeto sólo puede aparecer en la medida en que se desprenda de la falsa conciencia que tiende a negar sus determinaciones objetivas. A partir de esta autorreflexión se construye una nueva posición para el sujeto propiciada por la misma fuerza de una identidad ahora dialécticamente esbozada. La relación a que alude Eagleton en el caso de la novela de Sterne puede ser aplicable a la interpretación sobre los modos del discurso moderno de *legitimación*. La semblanza capaz de procurar (falsa) coherencia a los requerimientos tecnocráticos y objetivistas (que dibujan el plano de la existencia en trayectorias individualizantes de hedonismo y prestigio), es la conformación de una identidad como forma subsistente, (por medio de la planificación de la existencia y su máxima inteligibilidad). A través de éstas procura apuntalarse la identidad de una pseudorracionalización por encima de la multiplicidad de la contingencia, pero, paradójicamente, (al igual que en el ejemplo), es justamente en ese esfuerzo redundante donde más se pone de relieve la presencia de condicionantes concretos de la vida socioeconómica que enlazan entre sí a los individuos en el tejido sociohistórico, (deshaciendo la apariencia ideológica de subsistencia del sujeto).

Pero sobre tal modelo legitimatorio se desenvuelve asimismo el discurso crítico basado en la vigencia moral de la Ilustración, como aquel que se expresa bajo la noción de la *comunidad ideal de diálogo*, que aspira a disolver, en la fuerza progresiva y constante de la

³⁵J. HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa II. Pág. 75.

racionalidad intersubjetiva, toda diferencia de intereses históricos, procurando consolidar así plenamente tanto a la razón como al sujeto que la porta y la pone en uso. Pero la misma conformación del ideal comunicativo pone de relieve la pertinencia de la red que se teje continuamente en la interacción social, como la auténtica protagonista del devenir histórico y lo único que en ella tiene fuerza subsistente y autonomía de desenvolvimiento. En esta constatación coincide una reflexión de Adorno en la Dialéctica negativa: "En una dialéctica transformada el sujeto, despojado de su soberanía, se convierte virtualmente en la verdadera forma de la objetividad."³⁶

La prognosis moral que, (sobre el maridaje de valor e identidad registrado históricamente), se desprende de este afianzamiento de la identidad, fortalece sin cesar la dualidad responsabilidad/libertad, expresada en el postulado de que cada uno es dueño de su vida hasta el punto y la medida en que puede ser feliz si así lo desea y lo posibilita; (la objetividad histórica se ha borrado con la elipsis de un pensamiento capaz de hallar para el sujeto una identidad recurrente, o indeterminación sobredeterminadora). De este modo la particularidad histórica tiene que aparecer como totalmente inane:

La ideología ha avanzado de tal forma a la par con la sociedad que ya ha dejado de desarrollarse como apariencia [...], para convertirse meramente en el aglutinante, la identidad entre sujeto y objeto. En virtud del mismo principio de individuación (la monótona limitación de cada individuo al interés particular) los individuos, el antiguo substrato de la psicología, se equiparan mutuamente y por consiguiente reaccionan a la abstracta universalidad dominante como si fuera cosa suya.³⁷

³⁶O.c.; pág. 49.

³⁷ADORNO, Dialéctica negativa. O.c. Págs. 346-7.

III.4. EL *INTERÉS* COMO PRINCIPIO DE LEGALIFORMIDAD HISTÓRICA

En una sociedad en la que se pasara hambre, siendo evitable el hambre en virtud de una abundancia de bienes existente o realmente posible, nos encontraríamos ante la exigencia de intervenir en las relaciones de producción para abolir el hambre. Y esta exigencia brotaría de la situación de un análisis de la misma en todas sus dimensiones, sin que para ello fuera preciso recurrir a la universalidad y necesidad de una idea del valor en cuanto a tal. Los valores, en los que viene a proyectarse una exigencia surgida de la situación misma, no pasan de ser un precipitado endémico y, por regla general, falseador de la misma.¹

Una consideración consecuentemente materialista de la dialéctica ínsita en la Ilustración, nos pone de relieve la imposibilidad de instrumentar un paradigma teórico que "rescate" los supuestos fundamentales de la Modernidad de su radical cuestionamiento. El intento de sortear la influencia irreversiblemente crítica de la reflexión ilustrada, (desde los mismos conceptos básicos que dan forma a la cultura de la Ilustración), supone reconstruir bajo categorías aparentemente novedosas la misma armazón teórica que la propia fuerza de la reflexión había mostrado como insubstancial: la actitud *contemplativa*.

En su lugar, la perspectiva de los intereses históricos objetivos, como desarrollo del materialismo histórico/dialéctico, ha de suponer, a través del despliegue de sus diversas consecuencias, un desafío a las líneas generales del pensamiento dominante occidental, como se revelan con especial intensidad en el terreno de la especulación moral.

Y en esta línea, podemos preguntarnos con Habermas qué tipo de espacio media entre la estructura instintiva de nuestras necesidades, y la determinación social de las mismas desde los principios de una ideología desarrollada históricamente, que se presentan bajo la forma de *ideales de vida*. Este es el espacio propio de los *intereses históricos objetivos* de clase o grupo social. En el contexto de la Crítica del Juicio kantiana podemos hallar ciertas sugerencias respecto al mencionado concepto, en tanto que una de las posibilidades principales de interpretación de esa obra consiste en entenderla como una epistemología de las ciencias sociales. La regularidad que en la esfera de lo particular pretende introducir el principio a priori de la *facultad de juzgar*, se muestra análoga a la función de legaliformidad que una valoración hermenéutica de la particularidad histórica podría habilitar a través de la noción de *interés*. La estructura conceptual que cabe trazar desde éstos vendría a reclamar la transformación de la idea de sujeto, monológico y autoidéntico, que constituye la principal línea de fuerza ideológica de la Ilustración.

Sólo desde la perspectiva histórica otorgada por la gnoseología materialista, puede recobrase un plano de consideración de la individualidad que haga justicia a las demandas

¹ADORNO, La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, México D.F. 1973. Intro.; pág. 74.

concretas de los sujetos en la historia. Conta la tentativa persstente de borrar de la conciencia colectiva las señales de la situación histórica de opresión, humillación y explotación que afecta a las amplias masas, la apropiación por parte de los sujetos del interés histórico de clase es condición indispensable para la reestructuración de los principios ideológicos de la vida social. En la perspectiva de la emancipación del dominio de clase, la unidad consciente de todos los sectores populares con sus *intereses* históricamente determinados debe hacer prevalecer el sentido de la construcción popular de un nuevo ordenamiento socioeconómico, al de la pertenencia exclusivista a un imaginario étnico, lingüístico, religioso o folclórico arbitrariamente resaltado (que suele dar pábulo a la concurrencia de nuevas formas de dominación).

La reflexión irreversible

Todo el esfuerzo clarificador de Habermas en orden a la renovación de la Teoría Crítica se orienta hacia cuatro puntos esenciales:

1) Caracterización de todo el proceso histórico de la Ilustración como desarrollo del pensamiento de la *reflexión*.

2) Valorización de este proceso histórico como una conquista tan irreversible como irrenunciable. Bajo el nombre de *racionalización/secularización*, la historia penetra en una senda en la que ya no podemos dissociar nuestra idea del sentido de la vida humana de la principalidad de la autonomía individual, (como motivo vinculado al desarrollo acelerado e indefinido de las fuerzas productivas). La universalidad de este proyecto le confiere una dimensión de legitimación inmanente, capaz de suplir con eficacia las antiguas legitimaciones transcendentalistas, (puesto que la propia racionalización define como única legitimación relevante la que se plantea *dentro* del propio plano de inmanencia).

3) Habermas se muestra consciente de que el desarrollo del pensamiento de la reflexión se da en el medio de una dialéctica interna irrefragable: toda *reflexión* sistemáticamente radical ha de acabar por necesidad disolviendo su propio fundamento. La Ilustración se ilustra a sí misma y amenaza por ende la incondicionalidad de su fortaleza normativa. *Positivismo* y *nihilismo* son las dos "líneas de fuga" (simétricas, y por eso mismo, intercambiables), de este proceso, y en esa misma medida constituyen el objeto de los principales esfuerzos críticos del pensamiento de Habermas (cabe recordar a este respecto la crítica en los años sesenta al positivismo, y la de las décadas sucesivas al postestructuralismo o postmodernidad de filiación nitzscheana).

4) La convicción de que esta dialéctica es constitutiva del mismo proceso de Ilustración/reflexión se hace patente en el pensamiento de Habermas desde el momento en que éste trata de demostrar que es viable seguir defendiendo el proyecto normativo de la Ilustración (sustentado desde el predominio de la filosofía de la conciencia), desde un "paradigma" nuevo que sustituya al aporético de la reflexión: el de la *comunicación*. Su autocrítica práctica, al abordar la defensa del proyecto ilustrado no desde la reflexión sobre el conocimiento (el *interés*), sino desde la reconstrucción de una teoría de la sociedad a partir de la *acción comunicativa*, muestra ya el poder de una ineludible *dialéctica de la Ilustración* que obliga a cambiar el plano (o paradigma mismo) desde el que la propia Ilustración fue posible.

La reinterpretación de la Teoría Crítica que hemos apuntado, en términos de recompreensión del *materialismo histórico/dialéctico* a partir de conceptos de hermenéutica crítica, nos pone de relieve algunas conclusiones frontalmente opuestas a las pergeñadas por Habermas. A saber:

1) No resulta coherente aceptar la realidad de una *dialéctica* radical inmanente a la

propia Ilustración, que no afecte también a la consistencia de los postulados normativos de ésta. Ser fiel a la evidencia histórica de la *dialéctica* de la Ilustración incluye la constatación de que su proyecto normativo (y sus supuestos), tampoco pueden permanecer incólumes; el proceso reflexivo ha de proseguir en lo que respecta a sus sentidos y estructuras ideológicas.

2) Desde este punto de vista, no resultaría legítimo procurar sin más un abandono del ámbito de la actitud filosófica *reflexiva*, por mucho que ésta tienda (con plena legitimidad) a atentar contra sus propios fundamentos. El proceso de la reflexión en la crítica ideológica ha de llegar hasta sus últimas consecuencias, pues éstas no tienen por qué reducirse a la dicotomía artificial entre positivismo/nihilismo:

"Origen" y "función" no agotan la significación. Las "genealogías", las "arqueologías" y las "deconstrucciones", si nos conformamos con ellas o las tomamos como algo absoluto, se quedan en cosas superficiales y representan, en verdad, una huida ante la cuestión de la verdad, huida característica, por otra parte, de la época contemporánea. La cuestión de la verdad exige que afrontemos la idea en sí, que nos atrevamos, llegado el caso, a afirmar su error o a circunscribir sus límites; en definitiva, que tratemos de devolverla al lugar que le corresponde. Así hoy día, es preciso devolver a su lugar el universo "teórico" creado por los venticinco siglos precedentes (y que quiso ocupar el lugar del universo a secas), mostrando a la vez su validez y los límites de esta validez.²

Desde una actitud consecuentemente dialéctica, la contradicción interna al proceso reflexivo no se detiene en la mera negación de éste, sino en la transformación de su propia naturaleza.

3) La propia consecuencia de la perspectiva de la *dialéctica* de la Ilustración no admite que el pensamiento abandone, sin más, el plano de su desarrollo y lo sustituya por otro. Moverse en la perspectiva de esta *dialéctica* supone asumir las implicaciones sistemáticas del proceso crítico de la reflexión, desde cualquier posición que al respecto se adopte. En este sentido, no puede haber paradigma que "rescate" los supuestos fundamentales de la Ilustración de su cuestionamiento dialéctico; por el contrario, cuando una operación teórica pretende dicho objetivo ha de enfrentarse a las exigencias críticas que se derivan de la relevancia de la racionalización reflexiva, en lo que respecta al cuestionamiento de sus mismos fundamentos histórico/ideológicos. Por tanto, un paradigma que trate de renovar en su integridad los principios normativos de la Ilustración, es asimismo un paradigma que renueva el pensamiento de la *reflexión* bajo otro nombre, restaurando artificialmente una supuesta integridad de principios que, mientras tanto, la historia y su movimiento dialéctico constitutivo ya ha convertido en inviable. No hay, en efecto, nada realmente diferente de los conceptos de la *reflexión* en el paradigma habermasiano de la *comunicación*; tan sólo, una alteración del orden relativo de dichos elementos en la estructura filosófica.

²Cornelius CASTORIADIS, La exigencia revolucionaria. Trad. de D. Monteiro. Madrid, 2000. Págs. 167-8.

Al presentar el tema de la inconsistente resistencia de la Teoría de la *acción comunicativa* a las consecuencias históricas de la dialéctica de la Ilustración hacemos uso de términos que podemos hallar en la sugerente obra: *¿Qué es la filosofía?*, de Deleuze/Guattari. En ella se aborda la cuestión de qué tipo de "ilusiones" debe afrontar el pensamiento para, esquivándolas y superándolas, convertirse en auténtica *filosofía*. El tipo de "ilusiones" respectivo a los "universales" que pretenderían hacerse pasar por la *filosofía* se divide a su vez en tres clases: de *contemplación*, de *reflexión* y de *comunicación*. En el planteamiento de los autores, tales universales (y la misma filosofía a la que sirven como contrapunto necesario), se hallan instalados con plena autonomía en lo que se denomina un *plano de inmanencia* que, en cuanto que atiende en exclusiva a la persistencia en el tiempo de las formas conceptuales, como un carácter intrínseco de las mismas (entendidas como puro acontecimiento), resulta ahistórico, ocupado tan sólo en el devenir puro.

Mas si convenimos atender al contenido de los conceptos, y a su determinación variable en el tiempo, se nos debe hacer patente la base histórica de la que dependen todas las formas de pensamiento; el *plano de inmanencia* definido por los conceptos se transfigura de inmediato en modelos o formas históricas de racionalidad. Hemos propuesto a este respecto una tipología que cabe denominar bajo los nombres: 1) racionalidad narrativa, dependiente de la asimilación simbólica de la vida social, como acontecimiento diferenciado respecto a la existencia meramente natural; modelo de enlace significativo vinculado a la necesidad primaria histórica de vehicular una identidad que haga consistente el mundo social en contraste con el natural; una racionalidad recorrida por el carácter expresivo. 2) Simultáneamente, tiene su lugar la formación de una "ratio" de carácter objetivizador, centrada en la vehiculación significativa de la estructura misma de la interacción social, como factor constituyente de la práctica humana habitual y sus necesidades productivas. Se trata de una *racionalidad* de carácter tético, de la que la filosofía misma supone una avanzada forma de manifestación (sólo posible en la medida en que la racionalidad objetivizadora adquiere la preponderancia suficiente para distinguirse del saber mítico propio de la racionalidad narrativa, haciendo de dicha distinción una cuestión de derecho en su realización particular). Pero esta diferenciación (o contradicción), establece también sus zonas de indiscernibilidad, donde se canalizan los aspectos que sugieren una *unidad de contrarios*. En todo caso, dichas zonas no se constituyen sino bajo el signo del predominio conceptual de las "figuras" de un tipo u otro de racionalidad.

La primera de estas zonas se hallaría ocupada por la construcción metafilosófica de la *contemplación*, que aúna motivos de la ratio narrativa y de la objetivizadora, bajo la figura de una síntesis positiva concebida desde la preponderancia de lo tético de la ratio técnica. Bajo conceptos de contemplación se procura establecer una figura objetivizadora en una noción de lo real que se piensa desde la clave estructural de su unificación existencial, (que le presta carácter *identificadorio*, en forma paralela a la función identificante globalizadora, propia del

modo narrativo de la racionalidad).

Pero otra zona de indiscernibilidad estaría constituida por la figuración conceptual de la *dialéctica*. En ésta, la conexión entre los requerimientos de las formas generales de racionalidad se muestra bajo el signo de la contradicción abierta, y su tematización conceptual se desarrolla en el recurso a la virtualidad discursiva de la *ratio* narrativa; una disposición que supone en el curso del movimiento de la narración, la disolución de las tesis expositivas que se instrumentan en el mismo proceso que origina su negación.

El devenir de la Ilustración supone, como hemos comentado, la instalación irreversible del paradigma conceptual de la *reflexión*, en la que la tematización de las condiciones desde las que se establece la relación cognoscitiva sujeto/objeto confiere un decurso crítico a todo el desarrollo del pensamiento, procurando reducir absolutamente a diversas secuencias de fundamentos objetivos toda tendencia cognoscitiva existente o posible. El modelo de la *reflexión* no hubiera nunca alcanzado su desarrollo peculiar sin la hegemonización perfecta y completa, en todos los ámbitos culturales, de la *ratio* objetivadora. Bajo este paradigma ya no se registra entonces una aproximación con la otra gran vertiente de la *ratio* en Occidente, sino que, por el contrario, la actitud reflexiva tiende a deshacer el suelo sobre el que se fundamenta la visión contemplativa de la realidad, prolongando este esfuerzo crítico hacia toda manifestación compactamente tética del pensamiento. De ese modo, se llega a socavar el mismo "plano de inamnesia" del que surge la propia corriente de la *reflexión*: es decir, el sistema totalizado de la racionalidad objetivadora.

En este nivel, la propuesta de instrumentar un paradigma de conceptos caracterizado como *comunicativo* pretende detener el proceso autocrítico de la reflexión ilustrada, mediante el recurso de "una vuelta a los orígenes" de su proyecto ideológico. Pero en el rechazo hacia toda alternativa radical a la cultura ilustrada, este "regreso" supone la restauración del orden conceptual establecido en los inicios históricos de la hegemonía del modelo categorial de la reflexión. Pues, en efecto, en la medida en que la disposición metafilosófica de la contemplación ocupa una zona de indiscernibilidad, que conecta rasgos téticos de la *ratio* objetivadora con el carácter identificante de la *ratio* narrativa, esta síntesis sólo puede ser rehabilitada en aquellos aspectos implícitos pero no suficientemente desarrollados históricamente; aquellos aspectos posibles de la síntesis que no habían sido objeto explícito de la crítica racionalizadora de la filosofía de la reflexión. Nos referimos a la capacidad expresiva que se puede asociar a la función de una *identidad* que se constituye en un proceso de formación, teniendo en cuenta (desde la constante del predominio de la *ratio* objetivadora), que dicha función pasa a desarrollarse en forma tética, en búsqueda del "mejor argumento" y del consenso positivizado racionalmente en pos de la tesis más elevada (o con superior valor de verdad). Éste y no otro es el sentido del paradigma comunicativo instrumentado por Habermas, que en estos rasgos no supone una transformación sino tan sólo una

reconstrucción conceptual de la *contemplación* (una vez depurada metafísicamente mediante la *filosofía de la reflexión*).

Es esa naturaleza resueltamente apodíctica (de elevado gradiente contemplativo) de la racionalidad comunicativa sujeta a consenso final y definitivo, la que mueve a J. Muguerza a solicitar justamente el *disenso* como rasgo más relevante que cabría reclamar a una teoría de la *acción comunicativa*. Pero con esta demanda ya estaríamos propiciando la habilitación de una construcción conceptual diferente, desde la que cuestionar radicalmente el fundamento histórico y la naturaleza ideológica de todo el discurso ilustrado. Nos referimos al pensamiento *dialéctico*, que se desarrolla desde la prioridad de la misma *contradicción* sobre los términos o polos de la misma.

La influencia sobre el pensamiento dialéctico de la actitud conceptual de la *reflexión*, (en el curso de la dialéctica de la Ilustración), puede ser explicitada como la incorporación sistemática de la toma de conciencia materialista sobre el *interés histórico* emancipador, que niega (en una conversión última e irreversible de la dialéctica *especulativa* en dialéctica *negativa*), todo rasgo de *identidad* conceptual como proyecto. Esta negación hace estremecer de tal modo el marco de la disparidad de los modelos históricos de racionalidad implicados en su zona de indiscernibilidad, que puede promover el fundamento (críticamente emancipatorio) de una corriente de *racionalidad revolucionaria*. En la intersección de los sentidos *hermenéutico* y *materialista* que lo componen, dicha corriente es capaz de proveerse asimismo de su propio plano de inmanencia metahistórico y metafilosófico.

Es probablemente ésta la alternativa teórico/práctica que el *retroceso* ideológico de Habermas parecería especialmente interesado en sortear.

Condicionamientos del devenir social

Las raíces constitutivas de la *estructura históricamente atemporal* de la racionalidad se hallan en la propia función atemporalmente histórica de la cultura, interpretable y definible en la confluencia del pensamiento de Marx y Freud, (tal como expresa el Habermas de Conocimiento e interés):

De la misma manera que Marx entendió la sociedad, Freud entiende la cultura, es decir, como aquello por lo cual la especie humana se eleva sobre las condiciones de existencia animal. La cultura es un sistema de autoconservación que cumple, ante todo, dos funciones: el afirmarse frente a la naturaleza y la organización de las relaciones de los hombres entre sí. [...] Freud comprende el marco institucional en conexión con la represión de las mociones pulsionales, represión que ha de ser impuesta con carácter general en el sistema de autoconservación, incluso con independencia de un

distribución de bienes y sufrimientos determinada por la estructura de clases.³

En la idea de la *cultura* como "sistema de autoconservación" confluyen las dos orientaciones simultáneas que configuran a la racionalidad como hecho global. Como vínculo sistemático que hace posible el desarrollo de la cultura, la racionalidad registra aquellos dos sentidos en que la cultura (por así decirlo), se reafirma a sí misma: como estructura genérica que posibilita el dominio instrumental del medio, y, (en conexión con la vertiente psicoanalítica del término "racionalización"), como estructura que restablece simbólicamente las vinculaciones orgánicamente naturales que la instalación social en la cultura tiene que dejar en suspenso.

El hecho crucial que a nuestro juicio merece ser aquí destacado es que las dos fuentes de la racionalidad (*objetivizadora* y *narrativa*) que corresponden respectivamente a los dos sentidos genéricos de racionalidad señalados, se coimplican mutuamente en la perspectiva de aquella ambivalencia que muestra el hecho cultural genérico en sus dos dimensiones adyacentes, que aparecen expresadas en la argumentación de Habermas por medio de una cita de A.C. Danto: "Resulta sorprendente que los hombres, que apenas pueden vivir aislados, preciban, sin embargo, como una carga penosa el sacrificio que la cultura exige de ellos para hacer posible la vida en común."

Este rasgo conformador de toda cultura, pese a su raigambre constitutiva atemporal, guarda asimismo carácter *histórico*, pues depende de las condiciones sociales de satisfacción de los deseos y necesidades, determinadas por la interacción entre el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción. En el entrecruzamiento del carácter constitutivo (represivo) del hecho cultural en sí y las condiciones de su reproducción histórica se forman los *intereses históricos* fundamentales de los grupos sociales oprimidos, como manifestación del entretejido de dichas condiciones con los rasgos conformadores de la racionalidad.

En este sentido peculiar, los atributos que determinan la naturaleza de los *intereses históricos* objetivos desbordan el marco de definición de los intereses de clase perfilados en la crítica materialista de la economía política. De este modo lo expresa Habermas haciendo referencia al pensamiento de Freud:

Si la base natural de la especie humana está determinada esencialmente por el excedente pulsional y por una dependencia infantil prolongada, y si la creación de instituciones puede ser comprendida sobre esta base a partir de una comunicación distorsionada, entonces tanto la dominación como la ideología adquieren un valor distinto y más substancial del que tenían en Marx.⁴

³HABERMAS, Conocimiento e interés. O.c. Págs. 273/274.

⁴HABERMAS, Conocimiento e interés. O.c. Pág. 279.

Sin embargo, desde un enfoque materialista e histórico de la hermenéutica, la instalación del conocimiento en los contextos vitales requiere un marco categorial diferente al esquematismo de corte trascendental planteado en la teoría habermasiana. El enfoque mencionado exige, en primer lugar, la consideración materialista de los procesos sociales como totalidades concretas; complejos unitarios dotados de organización y estructura particularmente definibles. Habermas diseña concretamente un concepto de *acción comunicativa* en el que los participantes "no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción pueden armonizarse entre sí"⁵. Esta especial disposición así sugerida no puede menos de resultar harto problemática. Si, tal como el propio Habermas reconoce, las tramas de intereses operantes no dejan de ejercer su determinación en todo tipo de acción social⁶, ¿en qué términos podemos designar la mediación de la situación histórica que posibilitaría ese modelo de acción comunicativa que ha de realizarse, pese a su idealidad formal, entre individuos determinados históricamente? ¿Bajo qué supuestos podemos dar cuenta de la mediación de intereses históricos que han de proporcionar viabilidad social determinada a esta orientación tan significativa de la acción?

Es ilustrativo, a este respecto, recordar las aporías que Habermas (en su obra El discurso filosófico de la modernidad -Der Philosophische Diskurs der Moderne-), carga en la cuenta de las tesis de Foucault sobre el sentido global de la Modernidad. El autor francés no puede conciliar en su obra la intención explícita de desarrollar una (anti)ciencia encargada de explicar estructuralmente las formaciones de *discurso* y *poder* desde sí mismas (de modo radicalmente objetivista y analítico), y la conclusión adyacente, de denuncia y contestación a los órdenes establecidos, que rezuma de su conceptualización. La intencionalidad crítica en las obras de Foucault parece querer desbordarse de su mero planteamiento, sin hallar base en la argumentación del discurso para su justificación sistemática:

La conciencia histórica es neutra. [...] Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de una voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de las tomas de partido: toma de partido contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, toma de partido por todo lo que en la investigación hay de peligroso y en el descubrimiento de inquietante. El análisis histórico de este gran querer-saber que recorre a la humanidad permite, pues, a la vez percatarse de que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia.⁷

⁵Teoría de la acción comunicativa I. O.c. Pág. 367.

⁶"Las acciones sociales pueden distinguirse según los mecanismos de coordinación de la acción; por ejemplo, según que la relación social *descansa solamente* en tramas de intereses o *se base también* en un consenso normativo." [Teoría de la acción comunicativa I; pág. 363.]

⁷FOUCAULT, M. Microfísica del poder. Madrid, 1968. Pág. 27.

Habermas sugiere que el programa analítico/descubridor de Foucault deshace, conscientemente, la posibilidad de responder a la pregunta: "¿por qué deberíamos oponernos a la dominación?"⁸ Su crítica totalizante a la razón se resigna a mantener en el irracionalismo los criterios inspiradores de su actitud normativa, a excepción de alguna vaga referencia a una hipotética fundamentación postmoderna de la justicia: "... debería pasarse a un nuevo derecho que no sólo estuviera liberado de las disciplinas sino a la vez también del principio de soberanía."

Especialmente, Habermas considera problemática la omisión de lo relacionado con el ámbito de la vida cotidiana: el *mundo de la vida* y la correspondiente esfera de la acción y la razón comunicativa. En la misma medida en que la teoría del poder suprahistórico, desde su autorreferencialidad, suspende en el vacío la consistencia de las categorías de "significado", "validez" y "valor", también ha de proceder a eliminarlas en el plano empírico, con lo que su conceptualización se centra exclusivamente en un ámbito de rango estructural, en el que no nos es posible hallar los rasgos de la "acción comunicativa".

Sin embargo, los elementos vitales rectores del conocimiento, en tanto tendencias generales de la práctica social que inciden en la misma, constituyen *legaliformidades* cuyo sentido sólo proviene de su recíproca relación dialéctica. Ésta configura una estructura de tipo orgánico; concepto que da razón, a la vez, de la forma de totalidades concretas en la unidad de los procesos, y de sus relaciones internas contradictorias. La característica definitoria del modelo de las estructuras orgánicas es la de que "el todo depende de cada una de las partes y cada una de las partes depende del todo". Al mismo tiempo, cada estructura constituye un elemento particular con características propias, no asimilables, en principio, a las de otras unidades semejantes. Podemos señalar a este nivel la diferencia entre estructuras *no integrables*, en la que ninguna de sus partes o subestructuras muestra especial relevancia sobre las demás (de modo que todas se subordinan de manera homóloga a la totalidad, sin que ninguna pueda cifrar la estructura general de la totalidad), y las estructuras *integradas*, donde la unidad de sus componentes adopta un relieve específico, en el que algunas de sus partes poseen la capacidad de cifrar la forma esencial de la totalidad y desde esa característica presentan preeminencia jerárquica, (son *preeminentemente necesarias*) sobre el resto de las partes del conjunto.

De entre los elementos vitales que dirigen el conocimiento, cabe mencionar dos subestructuras especialmente determinantes para la forma en que se desarrolla la vida social, de las que la primera se refiere a las *necesidades* generales del grupo, y de la que forman parte todos aquellos elementos que hacen posible la vida. En ese sentido, son también necesidades de rango subjetivo, (en las que no cobra relevancia la distinción *particular-general*): el impulso de Eros, el impulso de Thánatos, y sus corolarios en la tendencia a la

⁸El discurso filosófico de la modernidad. O.c. Pág. 339.

reproducción de la vida y a la consecución del equilibrio psíquico; las necesidades de protección, afecto y su corolario de la integración social o del reconocimiento (a menudo también conceptualizadas bajo las nociones complementarias de *pertenencia* y *autoestima*, de tal modo que la vinculación con el lazo social es presentada como base estricta de posibilidad de la *autonomía*)⁹; así como la reconciliación con el hecho de la muerte y con los hechos de la vida (el dolor).

Se trata de una estructura no integrable que, en su conjunto, expresa las condiciones generales de posibilidad del proceso social, en su conjunto. En este plano es posible, sin embargo, (por medio de las sugerencias planteadas por la teoría del *psicoanálisis*), hacer referencia a dos niveles de elaboración de estos impulsos que, de manera imprecisa, hemos agrupado aquí bajo el apelativo de *necesidades*. Cabría hablar entonces, de *demandas* (como expresión directa de las pulsiones básicas de los sujetos, prácticamente comunes a toda la especie), y *deseos* (como expresión transformada de las pulsiones constructivas, relativas a la interacción, que se desarrollan a partir de la inclusión determinada de la vida de cada uno en el seno de un marco social).

La segunda estructura general se refiere a las tendencias relativamente uniformes que orientan, en algún sentido determinado, el conjunto de la ideología o cultura o representación general del mundo, y que es a su vez, un reflejo particular y dialéctico de todas las condiciones que determinan sus relaciones con la Naturaleza y sus relaciones sociales. Se trata de una subestructura integrada de los *principios* ideológicos que establecen de hecho las orientaciones generales de la vida social, constituyendo los límites del proceso de vida colectiva en que se concreta la estructura global de la sociedad. Pueden revestir un carácter histórico *temporal* o *atemporal*.

Como elemento mediador entre una estructuración y otra hallaríamos la subestructura de los *intereses históricos* del grupo social, que son la expresión de la relación existente entre la estructura de *necesidades* y las condiciones históricas de organización de la sociedad. En este sentido representarían algo así como una "tercera órbita" de condicionamiento objetivo de nuestra conducta, sobredeterminando a los niveles representados por las *demandas* y los *deseos*, vinculando estas estructuras esencialmente orgánicas con la legaliformidad histórica que modela los cauces de nuestra vida social. Componen una formación que podríamos denominar de tipo mixto, en la que la *integración* de los componentes o su jerarquía, sólo expresa aquellas condiciones máximamente generales y necesarias de la vida social que se reflejan en ciertos intereses históricos (y no tanto la estructura de la totalidad del proceso vital).¹⁰

⁹Véase infra. pág. ____

¹⁰En un contexto diferente, pero que puede resultar ilustrativo para nuestros propósitos, Habermas recuerda la distinción freudiana entre *necesidad* e *interés*. Las inclinaciones primarias formarían parte del *ello*; y hablaríamos de *interés* cuando las motivaciones estuvieran vinculadas a las funciones del

Weber describe un cuadro análogo tomando como punto de partida el hecho de que los individuos socializados tienen, por un lado, necesidades que han de satisfacer y, por otro, han de moverse en plexos de sentido que precisan de interpretación y de renovación de sus contenidos.¹¹ Weber denominaba estos dos aspectos, respectivamente, *intereses materiales* e *intereses ideales*; "los unos tienen por objeto bienes terrenos como el bienestar, la seguridad, la salud y la longevidad, etc., los otros tienen por objeto bienes soteriológicos como la gracia, la redención, la vida eterna, o dentro del mundo, la superación de la soledad, de la enfermedad, de la angustia ante la muerte, etc."¹² La relación entre ambos órdenes manifiesta una suerte de simbiosis que tiene lugar en la interdependencia orgánica que entrelaza los diferentes ámbitos de la vida social. Weber sitúa las ideas y valores como los elementos determinantes que posibilitan esta interrelación. Así, mientras que las necesidades materiales han de ser interpretadas por medio de ideas, las necesidades ideales se orientan directamente por ideas y valores. A su vez, los *intereses* sólo pueden ser satisfechos de modo estable en la práctica social si van unidos a *ideas* que les sirvan de justificación, y las *ideas* sólo adquieren fuerza empírica si logran constituirse como correlato de *intereses* correspondientes. Para Weber, esta especial relación delimita significativamente el tema de la *racionalización* social: a pesar de que las ideas están acopladas con los intereses en una constelación altamente contradictoria, es por medio de esa integración como las *razones* y las *pretensiones de validez* sociales alcanzan una eficacia fáctica, a través de sus vínculos objetivos con los *intereses*.

Son los intereses [...] no las ideas, los que directamente gobiernan la acción de los hombres. Ahora bien, las "imágenes del mundo", que estaban hechas de "ideas", actuaron a menudo de guardaagujas que determinaron las vías por las que la dinámica de los intereses movió la acción.¹³

Metodológicamente, la perspectiva de investigación centrada en la categoría de *intereses históricos* resulta una contribución al desarrollo del *materialismo histórico/dialéctico* en la cuestión de la relación entre los niveles de discurso sociológico que establece la doble naturaleza de la teoría marxista como explicitación de la legaliformidad científica del desarrollo histórico y como ideología crítica revolucionaria. Este doble nivel resulta por otra parte, funcionalmente necesario para el propio desarrollo de la teoría como producto histórico, frente al desenvolvimiento hostil de una cierta *ideología dominante* de

yo. Y a este respecto comenta Habermas: "Dicho paradójicamente: los intereses son las necesidades del yo". [Conocimiento e interés. O.c. Pág. 286, nota].

¹¹Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; pág. 251.

¹²Ibidem.

¹³Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*; 1963; pág. 252. Citado en: HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; págs. 257-8.

naturaleza legitimatoria. Los requisitos de la misma imponen sistemáticamente una disolución de toda perspectiva eminentemente científica y materialista sobre los fundamentos estructurales del proceso histórico, (que se hallan ineludiblemente cargados con el recurso a la explotación y opresión de las amplias masas). Sólo en la medida en que el discurso teórico asuma la función de la crítica ideológica de alcance revolucionario frente a la compulsión de toda pretensión ideológica legitimatoria, estará dicho discurso en disposición de acceder realmente al nivel de los fundamentos materiales legaliformes del devenir histórico.

Esta necesidad fragua la presencia, como decíamos, de dos niveles diferentes de discurso que caracterizan el desarrollo maduro del pensamiento de Marx. Uno, que se refiere al carácter dinámico y procesual de las relaciones sociales, (como concepto central de la explicación científica, con sentido revolucionario, del movimiento histórico), en términos de *clases y lucha de clases*, expresado de forma paradigmática en el Manifiesto Comunista: "La historia de la sociedad, hasta el día, es la historia de la lucha de clases."

Otro nivel se centra en el aspecto estructural de las relaciones sistémicas de realización del capital, como clave teórica para la constitución de un punto de vista científico sobre la historia. Es el tipo de argumentación ejemplarmente puesto de manifiesto en el conocido *Prólogo* a la Contribución a la crítica de la Economía Política: "En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] Empieza entonces una época de revolución social." Habermas¹⁴ identifica estos niveles, respectivamente, con los apelativos de un "lenguaje relativo a las clases", construido con categorías de teoría de la acción tales como: *trabajo concreto*, *interés de clase*, etc., y un "lenguaje relativo a la realización del capital", con categorías sistémicas tales como "trabajo abstracto" o "valor".

El autor anota las dificultades teóricas que se plantean para establecer correspondencias entre uno y otro nivel, y señala cómo la *teoría del valor* marxiana cumple la función de *traducir* enunciados de uno a otro ámbito teórico. Con esto hace alusión a las diferencias existentes entre los dos planos de categorización de la legaliformidad histórica como determinantes de una *estructura* teórica de elementos diversos que surge como respuesta al problema, práctico y teórico, de la relación entre los ámbitos del *subsistema económico* de la sociedad capitalista y del *mundo de la vida* de los trabajadores. Habermas se concentra, por otra parte, en analizar las posibles debilidades conceptuales de esta teorización para mostrar la necesidad de dar paso a otro tipo de categorización regida por la conciencia de la trascendentalidad que se alberga en una separación neta entre el "nivel de diferenciación sistémica que la modernidad implica" y las formas institucionales y cosificadoras en que dicho nivel se manifiesta en la esfera del mundo de la vida.¹⁵

¹⁴Teoría de la acción comunicativa; II. [VIII Consideraciones finales. I. Retrospección sobre la teoría weberiana de la modernidad.]

¹⁵Cfr. Teoría de la acción comunicativa; II. Pág. 479-481.

Del propio *sentido* de la teoría marxista se deduce, en cualquier caso, la relevancia del concepto del *interés histórico* de clase para dar razón del enlace entre los diferentes planos del lenguaje teórico de Marx, sin necesitar acudir al diseño de una mediación teórica que ponga en cuestión la consistencia de la *unidad orgánica* del materialismo histórico/dialéctico. Los distintos *intereses históricos* que se constituyen en el proceso de transformación histórica de la sociedad, se corresponden con necesidades relativas a las formas sociales de la vida, propias e inseparables de cada clase social tomada en su conjunto, en función de las relaciones sociales de producción que la determinan como tal; es decir, en función del lugar específico que ocupa cada *clase* en el modo de producción históricamente determinado. Por tanto, en dicha noción podemos hallar la *referencia conjunta* a los dos *momentos* teóricos que caracterizan el núcleo del materialismo histórico: la referencia sistémica y su reflejo en términos de "teoría de la acción". En esta noción hallamos, por tanto, un enclave de significado de base materialista y dialéctica que torna obsoleta la idea de la separación entre los conceptos "subsistema económico" y "mundo de la vida de los trabajadores".

Principios regulativos de la contingencia

Podemos tratar de asignar algunas características generales al concepto de *interés histórico*. Una serie de sugerencias al respecto, en otro contexto no excesivamente alejado, nos las ofrece la Crítica del Juicio kantiana (una de las principales posibilidades de interpretación de esta obra consiste en entenderla como una "epistemología de las ciencias sociales"¹⁶). El problema que ésta se plantea presenta, en el aspecto metodológico, una disposición análoga a la función de la *hermenéutica* para el tratamiento científico de la historia; se trata, por tanto, de la problemática desde la que cobra sentido la constitución teórica del concepto de *interés histórico*:

El sistema de la experiencia [realidad] necesita de una facultad que pueda aplicar principios en el ámbito de la naturaleza particular, el cual está regido por leyes empíricas que son contingentes para nuestro entendimiento finito. Tal facultad no puede ser ni el entendimiento, que tiene como su objeto propio la naturaleza en general, ni la razón que lo tiene en la libertad, pues si éstas lo intentasen se perderían en el reino de lo transcendente.¹⁷

Es factible leer en Kant la idea de la facultad humana del Juicio como interacción

¹⁶Cf. LÓPEZ MOLINA, A.M.: Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. Madrid, 1983. Pág. 10.

¹⁷LÓPEZ MOLINA, A.M.: O.c. Pág. 12.

dialéctica de intereses susceptibles de racionalización y como facultad que posibilita el ejercicio de la reflexión sobre la identidad cultural de las personas y los pueblos, a partir de un entrecruzamiento de su identidad narrativa e histórica. A esta conjunción podemos darle el apelativo de *mundo de la vida*, dotando a esta idea de un sentido críticamente constructivo, en una línea que prosigue la todavía plenamente vigente *dialéctica* de la Ilustración.

La regularidad que en la esfera de lo particular pretende introducir el principio a priori de la *facultad de juzgar* se muestra análoga a la función de legaliformidad que una valoración hermenéutica de la particularidad histórica podría habilitar a través del concepto de *interés histórico*. En el ámbito del *materialismo histórico*, dicha legaliformidad consistiría, preferentemente, en la reproducción del principio de la unidad orgánica¹⁸ sobre el conjunto de los fenómenos que constituyen el proceso social. También a través del concepto de *interés* podríamos acceder al carácter dialéctico de dicha constitución, (sobre la base de la oposición entre la universalidad y la particularidad de la contradicción y el desarrollo desigual de las mismas), interrelacionando entre sí dinámicamente las estructuras que dan razón del proceso histórico de la sociedad. La analogía se ve reforzada por la similitud de funciones entre los conceptos de *interés* y de *finalidad*:

[...] el único principio que sería posible para esta facultad tendría que ser uno mediante el cual nuestro espíritu pudiera adaptarse al conjunto de leyes empíricas que escapan a la legislación teórica. Puesto que es preciso establecer un enlace entre ese determinado ámbito de realidad y la facultad de juzgar sospechamos que el principio de ésta tiene que ser un principio que introduzca necesidad en el ámbito de la contingencia. Tal principio no puede ser otro que el principio de finalidad.¹⁹ [...]

De todo esto se deduce que el principio de finalidad no añade nada al objeto tal como lo podían hacer los principios transcendentales de la naturaleza o de la libertad, sino que lo único que hacen es mostrarnos el camino mediante el cual el filósofo transcendental puede llevar a cabo el ideal de experiencia como sistema.²⁰

La comparación es asimismo extensible a las propiedades del *juicio estético* que se constituye a partir de dicho principio de finalidad:

La conciencia de la mera formal finalidad [...] es el placer mismo, porque encierra un fundamento de determinación de la actividad del sujeto, con respecto a la animación de las facultades del mismo, una interior causalidad, pues (que es final), en consideración del conocimiento en general, pero sin limitarse a un conocimiento determinado.²¹

¹⁸También en el pensamiento kantiano, un sistema en el que el todo y las partes se determinan recíprocamente.

¹⁹LÓPEZ MOLINA, A.M.: Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. O.c. Pág. 26.

²⁰LÓPEZ MOLINA, A.M.: o.c. Pág. 83.

²¹KANT, I.: Crítica del Juicio; pgfo. 12, 37.

Podemos rastrear una vinculación entre este "placer" y la noción de *interés histórico* como fundamento de determinación de la actividad social del grupo histórico, (en relación con la forma social de las necesidades del mismo). De este modo constituiría una causalidad, interior al proceso social, que inscribiría legaliformidad al conjunto de la actividad generada por éste, sin limitarse a ninguna manifestación singular de sus contradicciones constitutivas. En conclusión, la *universalidad* del juicio estético, (en base a su formalidad), se corresponde a la *objetividad* de la noción de *interés histórico*, en cuanto principio de conformación de legaliformidad de la representación de lo social.

En su función respecto al conocimiento, los *intereses* representan realidades preteóricas susceptibles de categorización, sirviendo de instancia mediadora entre el ámbito del conocimiento y el de la realidad, en cuanto independiente de la conciencia, relacionándolos directamente²². Expresándolo en términos dialécticos, podríamos decir que el *interés histórico del conocimiento* realiza el principio por el que lo *particular*, como categoría, (la multiplicidad de la realidad siempre cambiante), constituye la base irresoluble de posibilidad de lo *universal* (la función de unidad abstracta que nuestro conocimiento forja de lo *particular* como tal). La propia dialéctica materialista, como teoría filosófica organizada en torno al mencionado principio, se hace posible asimismo a partir del *interés* extrateórico por la transformación de lo dado en todos sus niveles.

Las analogías entre el concepto de *interés* y el *principio de finalidad* comienzan en el propio significado de los términos, el "estar entre" de la noción de *interés* se corresponde al carácter intermediario del concepto de *finalidad* en el sistema kantiano, en su sentido de tránsito entre el ámbito de la conformidad a leyes (el ámbito de la *necesidad*, equiparable al de las *necesidades* antropológicas), y el ámbito de la libertad y el fin último de la razón (que se puede remitir al universo de los principios ideológicos, expresión organizada del sentido de las representaciones sociales del mundo). Esta asimilación resulta especialmente pertinente en la medida en que la representación ideológica de la realidad, como función sistemática de creación de sentido, puede revestir el carácter de "fin autónomo" de la sociabilidad, como esfera plenamente consistente del ejercicio de la vida social en su conjunto.

La analogía entre el concepto histórico de *interés* y el concepto de *fin* o *finalidad* en el sistema kantiano nos remite asimismo a la formación especial de conocimiento necesaria para categorizar dicho concepto. El uso regulativo de la facultad de juzgar reflexionante es, para la cuestión del conocimiento de los seres organizados orgánicamente, una prefiguración

²²"Según A. Schutz, la palabra *interés*, usada por Husserl para indicar lo que hace a alguien volverse hacia un objeto, el cual suscita ciertas expectativas, es sólo un posible encabezamiento para "una serie de problemas complejos que ... se llamarán el problema de la *relevancia*". [FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*. Madrid, 1980. Págs. 1742 y ss.]

de la *intención hermenéutica*:

Se comprende que éste no es un principio para la facultad de juzgar determinante, sino sólo para la reflexionante, que es regulativo y no constitutivo y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es dada, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de su causalidad.²³

Se nos revela entonces otra analogía entre la necesidad de introducción de la dimensión hermenéutica en la legaliformidad científica histórica, y el juicio kantiano de los objetos orgánicos como sistema a través de las ideas de la razón; (juicio contingente, diverso de la "necesidad" formal que introduce en el conocimiento el Entendimiento). Las características de este conocimiento, (peculiar para el sistema kantiano), nos sugieren condiciones de relevancia para un sistema de comprensión hermenéutico. Y nos sugiere que la legaliformización, aplicada al ámbito de lo que está circunscrito a organicidad, -como la sociedad-, tiene una dimensión diferente a la legaliformización mecánica de lo inerte o desorgánico. La idea aquí apuntada acaba encontrando en la misma Crítica del Juicio una plasmación plenamente desarrollada:

Así pues, el principio de causalidad mecánica y el principio de causalidad final no son dos principios constitutivos de objetos, sino que sólo son dos formas del espíritu para ordenar nuestro conocimiento de la naturaleza. Son dos principios-guía que nos posibilitan la comprensión completa del cosmos.²⁴

[...] el sistema conceptual mecánico es regulativo como un principio metodológico y que cuando la ocasión surge debemos usar los conceptos teleológicos sin contradicción.²⁵

Estas afirmaciones nos dan base para señalar las siguientes indicaciones:

1) Resulta totalmente plausible una interpretación de los principios constitutivos del conocimiento científico como producciones metodológicas destinadas a establecer sistemas de regularidad cognoscitiva sobre los objetos de la experiencia; es decir, sistemas de *legaliformidad* (dejando a un lado la cuestión de la fundación idealista del conocimiento). Por tanto, admitiendo la posibilidad de contar con modelos alternativos de estos principios.

2) La pertinencia de considerar compatibles o complementarios el desarrollo de legaliformidades basadas en la construcción mecánica-matemática, y el desenvolvimiento de

²³KANT, I.: Crítica del Juicio. Trad. de M.G^a Morente; Madrid, 1984. Pgfo. 67, 301.

²⁴LÓPEZ MOLINA, A.M.: Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. O.c. Pág. 259

²⁵MCFARLAND, J. D.: Kant's concept of teleology. Univ. of Edinburgh Press; Edinburgh, 1970. Págs. 119-120. **Apud:** LÓPEZ MOLINA, A. M.: Razón pura y juicio reflexionante en Kant. Pág. 263.

otras que (en paralelo a la consideración técnica-intencional-finalista de la que habla Kant), podemos identificar como "interpretativas" (hermenéuticas), a partir del concepto de *interés histórico*, (en su doble raíz, sistémica y cultural). Parece éste el método preciso para el conocimiento científico de la historia, en la medida en que la propia regularidad mecánico-sistémica en que se basa el *materialismo histórico* implica como base de su misma posibilidad la necesidad de su fusión con una doctrina materialista-dialéctica de la realidad, que se constituye en la función de *valorar* los procesos a través de sus contradicciones y a partir de la organicidad inscrita en la legaliformidad del sistema que éstos configuran²⁶.

Como el propio Kant apunta, nos encontramos, en cualquier caso, ante una alternativa que tan sólo cobra valor de conocimiento científico (coadyuvante a un sistema capaz de constituir autónomamente legaliformidad sobre la experiencia), cuando permite, al menos, el desarrollo máximo del modelo mecánico-sistémico del conocimiento científico, al que toma por condición previa para su adecuado sentido:

Pero, en cambio, en lo que se refiere a la máxima primeramente citada de una facultad de juzgar reflexionante, ésa no encierra, en realidad, contradicción alguna, pues cuando digo: todo suceso en la naturaleza material y, por lo tanto, todas las formas, debo juzgarlas, en lo que toca a su posibilidad, como producto de la naturaleza, según leyes meramente mecánicas, no digo con ello que son sólo de ese modo posibles (como excluyendo toda otra especie de causalidad), sino que eso quiere decir tan sólo que debo siempre **reflexionar** sobre aquellos principios según el principio del mero mecanicismo de la naturaleza y, por lo tanto, desentrañar ese principio tan lejos como pueda, pues sin ponerlo a la base de la investigación no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza. Ahora bien: esto no impide a la segunda máxima, en ocasiones pasajeras, a saber, en algunas formas naturales (y, con ocasión de éstas, incluso de la naturaleza entera), de reflexionar sobre ellas y buscar un principio totalmente diferente del de la explicación de la naturaleza según el mecanismo, es, a saber, el principio de las causas finales, pues no por eso es suprimida la reflexión según la primera máxima, sino más bien se incita a que se prolongue todo lo que se pueda.²⁷

A partir de la actitud que se describe en el texto es factible concebir una noción de *interés histórico* que a su fertilidad interpretativa para el sentido dialéctico del proceso histórico, aúne una forma constitutiva basada en los principios materiales sistémicos de la

²⁶Organicidad que, por otra parte, no podríamos atribuir a la propia estructura/proceso de la sociedad como conjunto determinado, so pena de introducir un factor teleológico de autoorganización optimizadora (a la manera del pragmatismo tradicional) en el desenvolvimiento histórico, que, en su idealismo, consignaría una visión justificativa de la opresión y la explotación como condiciones funcionalmente necesarias para el mantenimiento del conjunto orgánico; (a no ser que se interpretaran como *enfermedades* o *degeneraciones* de la realidad social en su curso ordinario, con lo que entraríamos en un nivel de discurso reluctante a la conceptualización materialista basada en la legaliformidad científica).

²⁷KANT, I.: Crítica del Juicio. O.c. Pgfo. 70; 3156-16.

historia, de tal modo que puedan garantizar la objetividad de nuestro conocimiento, (es decir, su autonomía en el proceso sistematizador-regularizador-constitutivo de la experiencia, respecto a sesgos ideológicos que pudieran romper el carácter orgánico del conocimiento y de su objeto). Es éste el concepto de objetividad al que apunta Kant en la reflexión de la *Crítica del Juicio*; concepto lejano en su sentido a una interpretación idealista, aparentemente "desinteresada" (o positivista), de la objetividad del conocimiento científico (y divergente, por tanto, de la idea de *objetividad* en la **K.r.V.**). En esta perspectiva, la lógica del conocimiento denota, por el contrario, una interrelación dialéctica con otras partes de la ideología social, según la orientación primordial propia del *materialismo histórico* de entender el conocimiento como producto social e histórico (y no como una esencia transhistórica).

Como resumen de las consideraciones que se desprenden de las pautas aportadas por la doctrina del Juicio kantiana, cabe entender como esquema formal de los *intereses históricos* la relación de universalidad que es posible hallar en la consideración sistémica de la tendencia a la autodeterminación particular:

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, [...] no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y el entendimiento, [...] teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, [...] debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable.²⁸

Lo cual halla su complemento en la reflexión sobre las bases de posibilidad del concepto de *libertad*:

Si realmente apostamos y creemos en una comunicabilidad de los juicios, es absolutamente necesario aceptar como condición de posibilidad de ella un substrato que esté por encima de nosotros, en cuanto seres finitos, tanto subyaciendo a los objetos cuanto a los sujetos; [...] lo más inteligente es considerarlo como la pura indeterminación.²⁹

²⁸KANT, I.: Crítica del Juicio. O.c. Pgfo. 9, 29.

²⁹LÓPEZ MOLINA, A.M.: Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. O.c. Págs. 160-1.

Mediación entre necesidad y cultura

Como justificación teórica del ámbito de sentido que correspondería a la noción de *intereses históricos* podemos revisar algunos pasajes del *Diálogo con Herbert Marcuse* (1977) que Habermas incluye en Perfiles filosófico-políticos (Madrid, 1985):

Habermas: Los criterios de valor no se obtienen del cielo por vía del derecho natural, de forma abstracta y de una vez por todas, sino que tales criterios, en cuanto tienen un contenido material, no son independientes de los problemas que hay que resolver en una situación histórica concreta. [...]

Marcuse: ... la razón o la racionalidad reside de hecho en las pulsiones, o sea, en el impulso de la energía erótica a detener la destrucción. Precisamente eso es lo que yo definiría como razón: la protección de la vida, el enriquecimiento de la vida, el embellecimiento de la vida. Y esto es algo que, según Freud, radica en la estructura pulsional misma.

Habermas: En la estructura pulsional radica lo que acabamos reconociendo como nuestras necesidades reales. Pero la dificultad estriba en que estas necesidades reales siempre se presentan en un medio histórico, esto es, en vistas de problemas concretos. Naturalmente que hay también algo universal que se impone, y a eso podemos después denominarlo eros. Pero solamente se puede discutir en circunstancias históricas determinadas, en las que hay que decir con exactitud qué es lo que nos hace más felices, qué es lo que hace más bello el entorno, y qué es lo que hace a la vida digna de vivirse. [...]

Habermas: Usted caracteriza los principios bajo los que se forma la estructura pulsional [principio de realidad y principio de placer] y dice: lo que aúna estos dos principios, eso es lo racional. [...] pero después, cuando tratamos de aplicar esta teoría, puede mostrarse que eso es demasiado general para identificar realmente en cada caso qué es lo bueno o lo mejor o lo deseable, o incluso el interés susceptible de universalización.

Podemos decir con Habermas que existiría, por tanto, un espacio en el que podemos preguntarnos qué media entre la estructura instintiva básica de nuestras necesidades, (tal como la podemos describir apoyándonos en los conceptos de la teoría freudiana), y la determinación de las necesidades de los grupos sociales entendida como elementos conformadores de una ideología desarrollada históricamente, que se presentan bajo la forma de *ideales de vida*. En ese espacio podemos ubicar una conformación histórica (determinada por la estructura de la lucha de clases), del material instintivo humano, hacia la formación de unos *intereses* sugidos de la mediación entre el ámbito de las necesidades básicas y el ámbito de las determinaciones culturales, en el que habría que contar, a su vez, con la determinación histórica que supone la autointerpretación ideológica de la vida por parte de los grupos

sociales a través de ciertas representaciones abstractas que se *viven* colectivamente como incondicionadas, asegurando de ese modo su capacidad regulativa. A dichas representaciones hemos convenido en asignar el nombre de *principios ideológicos*. Que este proceso se lleve a cabo, en sí mismo, en el medio histórico, (y que por tanto no responda a causas idealistas de significado genérico de la Historia, ni tampoco pueda ser reducido a una evolución azarosa), señala la intención de pensar en dicha esfera de mediación como el espacio de unos elementos (de carácter socio-histórico), dotados de autonomía y sentido propio: los *intereses históricos*.

De modo análogo a como el *psicoanálisis*, volcado sobre la materialidad de su texto, lo reescribe desde la autonomía de criterio que se expande del interés por la autorreflexión y la reasunción por parte del sujeto de sus factores psíquicos, la apropiación por parte de los sujetos del *interés histórico* de clase determina la reestructuración de los principios ideológicos de la vida social. Y tal como ocurre con el psicoanálisis (o con el pensamiento de Walter Benjamin sobre la *cábala*), el desenvolvimiento del *interés* establece en cada circunstancia una especial intersección dinámica entre el significado del devenir histórico y la fuerza de las demandas emancipatorias de las clases populares. En el pensamiento de Freud, los instintos bordean el límite entre lo somático y lo imaginativo, y los fenómenos psíquicos se constituyen a la vez como "fuerza" y como "significado" (son al mismo tiempo facticidades y significantes). Por eso cabe hablar, en referencia al psicoanálisis, de una profunda combinación entre lo económico y lo hermenéutico; y de una relación claramente paralela cabe hablar, en la perspectiva histórica, del enlace que se produce entre el *interés histórico* y la formación de los principios ideológicos de clase y grupo social.

La marca del *interés histórico emancipatorio*, pre-ideológico (posibilitador de la ideología), determina una construcción crítica-revolucionaria interpretable como correlación entre *materialismo histórico* y *hermenéutica crítica*, cuyos sentidos, sistemáticamente expandidos, conforman las líneas de realización de una *racionalidad revolucionaria*. En la medida en que tales *sentidos* sólo pueden venir proporcionados por el desenvolvimiento concreto de las relaciones sociales de producción, (en la legaliformidad que determina el curso de la historia), su comprensión adecuada sólo es factible desde una fundamentación construida en el punto de vista científico del *materialismo histórico*. Por su parte, el carácter heterogéneo de las diferentes determinaciones que se hallan sintetizadas, respectivamente, en los conceptos de *necesidades* y *principios ideológicos*, implica el recurso a operaciones de *hermenéutica crítica* (basada en las especificaciones concretas que pueda suministrar la elaboración científica de la historia), para trazar los contornos de sus significados prácticos. El ejercicio hermenéutico se corresponde con la necesidad de reconstruir conceptualmente las líneas de significado principal que hacen operativas teórica y prácticamente (en el contexto del interés crítico-transformador), las constelaciones de significados que constituyen los dos tipos de *objetos* mencionados. Las *necesidades* señalan la presencia de vinculaciones

naturales de la especie (si bien ya socialmente conformadas y elaboradas) en el desarrollo de las relaciones sociales en todas sus dimensiones. La investigación hermenéutica sobre los *principios ideológicos* remite a la identificación crítica de tendencias históricas de interpretación de las ideas y sentimientos colectivos que prestan cohesión a la vida social (tanto al nivel de la pluralidad como al nivel individual), al posibilitar la *reproducción* de las relaciones sociales en su conjunto.

La base de certificación objetiva que puede centrar, metodológicamente, los esfuerzos hermenéuticos que requiere la delimitación de esos dos tipos de realidades está suministrada por la inteligencia en torno a los *intereses históricos*, como estructura que sirve de mediación concreta entre el ámbito de las *necesidades* sociales y el de los *principios ideológicos*. Particularmente, esta función supone la mediación necesaria respecto al influjo de las leyes naturales, autorregulativas, sobre la estructura/proceso de la sociedad como sistema de producción (en sí mismo inerte). Desde su implantación en los dominios de la Naturaleza, dichas leyes poseen la virtualidad (incluso en su reformulación como *leyes históricas*), de su autotransformación, en la interacción con la realidad social que posibilitan. Por contra, esa misma realidad, en su carácter de "hecho" social objetivizado no puede poseer en sí tal tipo de virtualidad, y en su conjunto, sólo se limita a reflejar en su estructuración cambiante el influjo de este tipo de leyes. Tal influjo se particulariza bajo la forma de los *intereses históricos*, que adquieren así la categoría de elemento central para la mediación y articulación conceptual de índole científico-hermenéutica de los fenómenos sociales en la totalidad de su complejidad específica.

La constelación que, desde la doble raíz natural e histórica que concierne a todos los fenómenos socioculturales, forma la secuencia de *necesidades* sociales, *intereses históricos* y *principios ideológicos*, apunta al carácter de éstos últimos como valores principales de orientación de la acción que posibilitan entender la consistencia de una subordinación determinada entre medios y fines, sin necesidad de postular un determinado sentido teleológico en el desenvolvimiento histórico. Y sin acceder por contra a la pretensión ideológica de una razón instrumental que equipara *medios* y *fines* en orden a su intercambio para su disolución mutua, (dejando campo abierto para la instauración de la *eficacia* como criterio abstracto absolutizado). Algunos de dichos principios pueden alcanzar una preeminencia jerárquica en el orden de las orientaciones sociales de la acción, en la medida en que son trasunto de ciertos *intereses históricos* dotados de la categoría de *atemporales*.

La estructura conceptual que dibuja esta conjunto de fundamentos materiales creadores de sentido, viene a reclamar en cualquier caso, la transformación de la noción de *sujeto* monológico y autoidéntico que constituye la principal *línea de fuerza* ideológica de la Ilustración. Su relevancia cultural conecta directamente con la categoría de *eticidad* hegeliana, en cuanto contrapuesta al modelo de *moralidad* formal idealizada defendido por Kant; es decir, la idea de fundamentación de los criterios públicos de normatividad y

valoración (y su expresión individual), en cuanto anclada en la vida social y política en su desarrollo concreto.

A este respecto nos conviene tener en cuenta los caracteres que distinguen el concepto de *intereses históricos* de otras construcciones teóricas propuestas desde una consideración individualista, subjetivista o psicológica de los fenómenos sociales. El concepto de *interés* muestra su naturaleza materialista e histórica en oposición a la idea de que la historia puede concebirse bajo la acción de sujetos autónomos; o de que los fenómenos sociales son producto de la actividad de los *hombres*, asimismo entendidos desde la consideración de su individualidad o de su autonomía de pensamiento o acción. Por contra, presuponen que la historia sólo es científicamente concebible como *proceso sin sujeto ni fines*, sujeta a la estructura dinámica y autocontradictoria de su misma legaliformidad.

Erich Fromm acuña, por ejemplo, el término "carácter social" para dar razón de los elementos psicológicos que afectan a las colectividades sociales como tales. Pese a que su objeto son los grupos sociales, su conceptualización se basa en nociones de naturaleza subjetiva o individual, que son adaptadas directamente a la consideración de la pluralidad, (adoptando el esquema mecanicista por el que lo social es asimilable a lo individual repetido, multiplicado, o "proyectado en el espacio y el tiempo"). Fromm considera pertinente centrarse en un objeto denominado "reacciones psicológicas de los grupos sociales", consistente en la explicitación de la "estructura del carácter" de los miembros de tales grupos, (esto es, de los caracteres de personas individuales). El autor cree poder aislar una parte de dicha estructura que sería común a la mayoría de los miembros del grupo, y que constituiría el "carácter social" del mismo, definible como un núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayor parte de un grupo, resultado de experiencias básicas y modos de vida comunes al mismo.³⁰

Frente a esta teorización, resalta el hecho de que en el plano propiamente social lo que resulta objetivamente perceptible como materia de conocimiento científico son aquellas manifestaciones de los grupos sociales que quepa distinguir como *históricas* en un contexto materialista, esto es, aquellas acciones que supongan una alteración de las condiciones de reproducción de las fuerzas productivas, o una alteración de las condiciones que hacen posibles las actuales relaciones sociales de producción o su reproducción. Respecto a este criterio, el concepto anteriormente señalado ("carácter social"), resulta equívoco: ¿qué datos contrastables y susceptibles de legaliformización científica podemos determinar para establecer con objetividad cuál sea el núcleo de una supuesta estructura del carácter que muestran la mayoría de los miembros de un grupo?

La práctica social (genérica) de un grupo (bajo condiciones sociales asimismo generales), es la base de unas actitudes y contenidos de conciencia que podemos considerar

³⁰Cf. E. FROMM, El miedo a la libertad.

comunes al grupo. Esta práctica comprende diversos aspectos: económico, orgánico, ideológico, cultural, etc, y la determinación de su conglomerado en la praxis individual sólo es constatable objetivamente a través de sus manifestaciones en la conciencia (en todos aquellos rasgos del comportamiento directa y francamente abiertos a la posibilidad de su objetivación). Las condiciones que establecen la forma de desarrollo de las relaciones sociales de producción, en la medida en que definen principalmente los límites y el sentido de la práctica de la clase social en orden a la reproducción de su vida, son la base, asimismo, de la estructura objetivable de sus *intereses históricos*. Como tales, sólo se constituyen efectivamente en el influjo que ejercen las condiciones anejas a las relaciones sociales de producción sobre las *necesidades* subconscientes, arraigadas en la vida, e, inevitablemente, sobre la interpretación cultural *históricamente atemporal* las mismas; interpretación que también alcanza arraigo en el nivel preconsciente del psiquismo de dicho grupo. Este conjunto de *intereses* resulta una estructura *objetiva*, independiente del nivel de conciencia particular que de ellos se pueda tener, y por lo tanto, presenta unos rasgos de concreción verificable que la distingue claramente de la construcción hipotética que supone el concepto de un carácter social sólo registrable en el nivel del comportamiento individual. Antes al contrario, podemos decir, parafraseando a J. Muguerza³¹, que el nivel de objetividad real de tales elementos históricos sólo puede provenir del aspecto constiyente de *intersubjetividad* que los hace posibles.

Inconsciente revolucionario

El sentido genuinamente dialéctico, en cuanto enraizado en una perspectiva materialista, del concepto de *interés histórico* y las nociones asociadas a él por significado, se pone bien de relieve en un texto de Adorno fundamental para el esclarecimiento de los límites y alcances objetivamente adecuados de la *Teoría crítica: Sobre la relación entre sociología y psicología* (1955).³² El problemático status de ambas disciplinas en su relación mutua y en la competencia por la delimitación de su objeto sirve de base al autor para una deslumbrante reflexión sobre el carácter ideológico de nuestra conciencia en lo que concierne a la relación entre el individuo y la sociedad en el capitalismo tardío. Adorno aborda la

³¹"[...] y la intersubjetividad parece ser todo lo cerca de la 'objetividad' a que somos capaces de llegar en cualquier campo [...]" (Desde la perplejidad. Interludio: a vueltas con la razón. O.c. Pág. 234).

³²Incluido, en la versión castellana de J.L. Arantegui, en: TH.W. ADORNO, Actualidad de la filosofía. Barcelona, 1991.

cuestión a través de un esbozo de una *constelación*³³ conceptual en torno a los *factores pulsionales históricos* o *fuerzas pulsionales sociales*. El punto de partida para la comprensión de la problemática a que se acoge esta constelación reside en la valoración de la diferencia entre *individuo* y *sociedad*, que no puede ser concebida como simplemente cuantitativa, pues tal punto de vista correspondería con el de la organización social totalitaria, (que sólo ve en los individuos soportes inertes de su misma función mecanizada). Pero la diferencia *cualitativa* entre el orden individual y el orden social, no sólo presta base a una consideración heterogénea de sus respectivos ámbitos de relevancia (en los que se incluye la *psicología* y la *sociología*); la tesis decisiva que introduce aquí Adorno consiste en revelar una dialéctica entre ambos planos que *invierte* la relación entre los mismos, mostrándonos una dinámica social que invalida el reparto tradicional del campo teórico de las disciplinas de la conducta humana: Psicología y Sociología. Por el contrario, ni las leyes sociales pueden extrapolarse de los hallazgos psicológicos, ni el individuo puede entenderse a sí mismo como mero substrato de la psicología, porque su conducta se halla irremisiblemente determinada por definiciones sociales. Esta subsunción de lo psicológico en lo sociológico es el dato relevante de la historicidad fundamental de los procesos humanos, de tal modo que la divergencia entre individuo y sociedad sólo puede explicarse en lo esencial a partir de su mismo origen social, (y su perpetuación sólo cobra sentido en términos sociales). De este modo se alude a un entronque dialéctico de lo social y lo psicológico donde el propio carácter independiente, procesual e intersubjetivo de la dimensión *sociohistórica* de la realidad humana se manifiesta como condición ineludible de los procesos de formación psicológica. Pero sólo de esta última dimensión (psicológica), puede extraerse, paradójicamente, la posibilidad de la *libertad* como un fin o cometido de carácter específicamente social o histórico: "Las diferencias específicas del individuo son por igual marcas de la presión social y cifras de la libertad humana."

Pero la fuerza transformadora de estas *cifras* se ve agostada, sistemáticamente, por la compulsión social al desarrollo independiente de una racionalidad de la pura autoconservación. En el sistema del capitalismo tardío, las *necesidades* humanas son intervenidas por la dinámica del modo de producción hasta el punto en que su satisfacción impone una acomodación plena por parte de todos los individuos al orden totalitario (económico-político) de la sociedad clasista. Este es el punto de vista que permite a Adorno declarar la racionalidad imperante en la sociedad administrada (la racionalidad de autoconservación), como irracional, sugiriendo críticamente el proyecto de formación de un sujeto social *racional*. Pero esta asunción de racionalidad revolucionaria frente al orden establecido tendría que constituirse, desde el planteamiento del autor, a partir de la elaboración social de las *necesidades* autónomas del conjunto de las masas oprimidas. Aquí se prefigura una

³³Para aclarar el sentido del método de la *constelación conceptual* en la obra de Adorno, véase: JAY, M. *Adorno*; Madrid, 1988. S. BUCK-MORSS, *The origin of negative Dialectics*; Nueva York, 1977.

vinculación revolucionariamente necesaria, entre la construcción de la racionalidad liberadora y el *interés* como autoapropiación de las necesidades. Adorno ejemplifica esta relación mostrando lo inadecuado de una Psicología que malentende el malestar social como individual, ignorando la relevancia de las fuerzas pulsionales sociales al presentarlas como instancias psicológicas. Impotentes ante la legaliformidad propia de la política y la economía, las disciplinas psicológicas establecidas abogan por una superficial "psicología del yo" que sólo sirve, objetivamente, para ocultar el cautiverio absoluto de la conciencia por un inconsciente manipulado por el sistema de producción a través del control *mercantilizado* y *administrado* de las necesidades humanas:

El inconsciente, cuidadosamente impermeabilizado a cualquier irradiación del campo visual del yo mediante tales manipulaciones [de los grupos sociales detentadores del poder], en su pobreza e indiferenciación se encuentra feliz y oportunamente con la homogeneización de un mundo administrado.³⁴

En la medida en que la organización del modo de producción del capitalismo desarrollado (desde su lógica fundamental de mercantilización y administración monopolizadora), se basa en la ruptura del lazo social que en otro tiempo sirvió para mediar y redefinir colectivamente las necesidades, puede consumir una perversa alianza entre el *ello* y el *superyo*, que convierte reacciones instintivas en política de adaptación o sumisión; cegando de este modo la posibilidad de construcción de una instancia (tanto social como individual) consciente del *yo*, como racionalidad que se autoapropia de su interés histórico: "los estímulos arcaicos triunfantes, la victoria del *ello* sobre el *yo*, armoniza con el triunfo de la sociedad sobre el individuo". La "estruendosa instancia de la conciencia moral" sirve en este sentido para acallar la irracionalidad social de una renuncia pulsional sistémicamente exigida al individuo y permanentemente aplazada, que nunca logra su satisfacción ni su legitimación completa. En esta constatación se puede denunciar como abiertamente ideológica la intención de la Psicología (asimilable a las intenciones de la política dominante) de superar unilateralmente la antinomia social entre lo general y lo particular. Con la trasposición (socialmente inducida) del yo al inconsciente, se instalan en éste las principales funciones de adaptación que procuran convertir al yo en consecuente actor social. En el narcisismo en el que confluyen las pulsiones así modificadas puede sedimentar el sentimiento de impotencia del individuo respecto al plexo de las relaciones sociales instrumentalizadas de modo descarnadamente economicista. En esta estructura socialmente determinada la Psicología del Yo no puede menos que aparecer como producto obsoleto y fantasmagórico.³⁵

³⁴TH.W. ADORNO, Actualidad de la filosofía. O.c. Pág. 163.

³⁵"El poder social ya apenas necesita esos agentes mediadores, yo o individualidad. Esto se manifiesta precisamente como un crecimiento de la llamada Psicología del Yo. [...] Los tipos más contemporáneos son esos que ni tienen yo ni actúan en puridad inconscientemente, sino que en su conducta

Frente a este cuadro desolador de total bloqueo de todas las potencialidades humanas relativas a la *libertad*, parece que el único resquicio que acierta a observar el autor se halla en los restos de la capacidad independiente del mismo inconsciente como entidad socialmente incondicionada. "En el inconsciente se sedimenta fuere lo que fuere, aquello cuya marcha no puede acompañar a la del sujeto, aquello que ha de pagar los platos rotos del progreso y la ilustración. Los atrasos se convierten así en *intemporales*."³⁶ De este modo, el inconsciente se nos aparece como fuerza motriz originaria de pura resistencia frente a la opresión del sistema social, impulsado por el desarrollo de *necesidades* abstractas, pulsionales. Pero, a la vez, por su incardinación en un desarrollo social concreto, adquiere dimensiones *históricas*, que se cifran en esa cualidad ya determinada de *atraso intemporal*. Y de este modo la instancia del inconsciente representa también la base de un potencial de *interés revolucionario*, históricamente determinado por las negatividades particulares que sedimenta con respecto a la configuración sociohistórica de la cultura y la racionalidad ("el progreso y la ilustración").

La materialidad del sufrimiento

La perspectiva de los *intereses históricos objetivos* como desarrollo del materialismo dialéctico/histórico supone, a través del despliegue de sus diversas consecuencias, un desafío consciente a las líneas generales del pensamiento dominante occidental, tal como se revelan con especial intensidad en el terreno de la especulación *moral*:

Es un funesto equívoco el de que, en la situación actualmente más común y recibida de las concepciones, la *conciencia moral* suela adscribirse, sin la menor reserva o suspicacia, a la interioridad *autónoma*, sin advertir hasta qué punto la subjetividad que se autoinculpa, [...] no es sino un dócil reflejo, un doblete interior, de los supuestos y pautas del orden del derecho. El gran escándalo de esta moral inficcional de derecho, y por lo tanto subjetivizada, está en el hecho de que lo que le dice al pecador el mal que ha cometido sea "la voz de su conciencia" y no el lamento de la víctima.³⁷

Esta consideración nos retrotrae al Hegel de los Principios de la Filosofía del Derecho, que, valiéndose de una comparación con la figura clásica del héroe griego, emprende una rigurosa deslegitimación de la construcción cultural del individuo moderno en

refleja sirven de espejo a los rasgos objetivos." [TH.W. ADORNO, Actualidad de la filosofía. O.c. Pág. 201.]

³⁶ADORNO, o.c. Págs. 165-166.

³⁷R. SÁNCHEZ FERLOSIO, El alma y la vergüenza. Barcelona, 2000. Págs. 109-110.

el ámbito que le otorga su consistencia fundamental: el de la moral. Para Hegel, el individuo burgués moderno, a diferencia del héroe griego, ya no está detrás de la totalidad de su acción, y sobre el sentido de la misma pasan a regir categorías de orden moral. La falta de unidad en la vida y en la conciencia del individuo moderno impiden la posibilidad de que éste sea cabalmente responsable de sus actos, y en su lugar cobran importancia aspectos parciales y escindidos de la fundamentación de los actos, tales como "la parte subjetiva del saber acerca de las circunstancias", "la persuasión relativa al bien" y la "intención interna en la acción"; elementos constituyentes de la perspectiva propia de la *moral*.

De modo, pues, que de la concomitancia y el solapamiento de la idea de tolerancia con la de respeto al individuo resulta una desgraciada concepción de éste: la que viene a cifrar su singularidad en una multiplicación de notas específicas, haciéndolo consistir en pura descripción cualitativa o determinación clasificatoria, a semejanza de un código de barras o un código genético.

[...] el *principium indiuidationis* sigue el criterio de la determinación cualitativa. Pero en semejante espectro cromático de determinación el individuo nunca llegó a ser visto como el sujeto del dolor: aquella percepción del individuo que connota en sí misma la evidencia de que el dolor es absolutamente irreparable se ha quedado fuera.³⁸

Hegel se hace eco del hecho irreparable de la constitución moderna de la individualidad por la que ésta resulta dividida tajantemente en dos ámbitos que habitualmente entran en conflicto (el público y el privado), con la separación concomitante de una esfera que antiguamente sólo podía pensarse en los términos de su más profunda unidad: la del bien o la justicia, ahora diferenciada en las exigencias del bien privado y el bien público, que hacen independientes la dinámica de la aspiración individual a la "vida buena" y el desarrollo pleno de una virtud social o cívica, (imposibilitando la noción de una justicia completa o universal). Como señala Jacobo Muñoz: "Lejos de semejante titanismo ético, en el prosaico presente cada uno recurre a todos -razona Hegel- y aleja cuanto puede de sí la *Schuld* (deuda y culpa). Y los ideales, trátese del padre de familia o de los hombres cabales y de las mujeres honradas cuyo querer y cuyo hacer se limitan a esferas en las que el hombre aún puede creer que actúa como sujeto, esto es, según su criterio individual, *carecen de contenido profundo*."³⁹ Dentro del imperativo utilitario generalizado de una cultura dominada por el sentido de lo instrumental, los móviles carecen de relevancia substantiva (ésta viene constituida por las circunstancias sistémicas dadas ajenas a los individuos), por lo que el valor ético de las acciones se concentra en exclusiva en la dimensión subjetiva de la manera de sentir.

Por este motivo, el sujeto moderno no se halla en condiciones de responsabilizarse equitativa y conjuntamente de las intenciones de sus actos y de las consecuencias objetivas de

³⁸R. SÁNCHEZ FERLOSIO, *O.c.* Barcelona, 2000. Págs. 122-123.

³⁹JACOBO MUÑOZ, *El sujeto de la vida dañada*; en: V. SANFÉLIX VIDARTE (ed.), *Las identidades del sujeto*. Valencia, 1997. Pág. 156, (nota).

los mismos, que pertenecen a planos de consideración de la realidad (individual y social) distintos y separados. Como es bien sabido, esta temática fue desarrollada hasta sus últimas consecuencias (en lo que a la descripción de la racionalidad moderna se refiere), por el pensamiento de Weber en torno a las éticas de *la responsabilidad* y de *las convicciones*. El peculiar desarrollo de la ética moderna fluye hacia un ejercicio de valoración diferenciadora que divide el conjunto de la acción particular en una diversidad de componentes: intención, razón, voluntad, propósito, consecuencias, culpa, remordimiento, justificación, etc.⁴⁰:

[...] la apelación a la cualidad diferencial, a la "identidad" cualitativa [...] no significa, en modo alguno, que lo entendido por esa diferencia sea el individuo en cuanto tal: aquel respecto del cual es evidente por sí misma la afirmación de que el dolor es absolutamente irreparable, o, en fin, el único que es realmente alcanzado y reventado por una bala de cañón en el campo de batalla: una unidad indiferenciada y absoluta de necesidad y satisfacción, de hambre y saciedad, de placer o de dolor, de enfermedad y de muerte; eso es el individuo, o sea, no lo más diferente, sino lo más común.⁴¹

En tanto en cuanto el *principium indiuidationis* se halla totalmente subrogado a una u otra versión del concepto ideológico de *identidad*, y en la medida en que tal concepto se configura a partir de algún criterio abstracto de valoración, (que corresponde forzosamente a las ideas que atribuyen sentido unitario a la consideración global de la relaciones sociales), surge la necesidad de reclamar la consistencia de una visión ideológica capaz de hacer perceptible la materialidad concreta del sufrimiento, la injusticia y la opresión que se cierne sobre los individuos vívidamente *reales*. El nervio de esta argumentación consiste en la suposición firme de que la valoración abstracta de la identidad objetiviza categorialmente la realidad práctica del individuo sentiente y la hace susceptible de manipulación, de intercambio. Todo tipo de representación ideológica eidética, toda conceptualización basada en el concepto de identidad, contribuye, (como pone de manifiesto el Adorno de la Dialéctica negativa), a integrar la realidad determinantemente simbolizada en un sistema teórico de representación, orientado hacia algún fin pragmático, (que en el plexo histórico de la cuestión corresponde, sin más, a los intereses de las clases dominantes). Desde el influjo de esta tendencia, la evidencia histórica nos muestra cómo tal elaboración ideológica se presta tanto a dar cobertura a la idea de la más mostrenca fungibilidad de las masas y los individuos como a la no menos tendenciosa utilización política de las cualidades diferenciales atribuidas a los individuos, abstractamente considerados.

La cuestión presente resume de modo concentrado el planteamiento que subyace al desarrollo histórico de la *dialéctica* de la Ilustración, y corrobora la impresión esencial de la ambivalencia que conlleva la noción del valor históricamente determinado de la identidad

⁴⁰JACOBO MUÑOZ, *El sujeto de la vida dañada*; en: V. SANFÉLIX VIDARTE (ed.), Las identidades del sujeto. Valencia, 1997. Pág. 155, (nota).

⁴¹R. SÁNCHEZ FERLOSIO, o.c. Págs. 123-124.

individual (y las construcciones socioculturales que en ella se apoyan). El autor del texto anteriormente citado -Sánchez Ferlosio-, aboga por una renovación del espejismo del valor incondicional de la moral (con un sesgo existencialista de inspiración religiosa judeocristiana), en la defensa de la relevancia ilimitada de la realidad material del sufrimiento. De su argumentación parecen desprenderse dos conclusiones principales: en primer lugar, la demanda de una dimensión no conceptualizada para la valoración de la humanidad viva, que se hace patente a todo espíritu disconforme con la ambigüedad de la idea esencialista de *identidad* (capaz históricamente de los más horrendos genocidios). Esta alternativa es buscada entre el clamor de la realidad primariamente biológica de las necesidades, (aun a costa de rehuir la referencia a la naturaleza histórica de todo acontecer social y humano), comprobando entonces cómo todo lo argüible a este propósito alcanza paradójicamente la cualidad de lo universalizable (de lo abandonado al imperio yerto de la *identidad*, que satura todo sentido posible en la relación dialéctica entre la forma y el contenido de los conceptos), merced a lo ineludible de su base material.

En segundo lugar, asistimos a la constatación de que el único ámbito que la cultura dominante relega para toda esta vertiente de posibilidades alternativas se encuadra en la moral de raíz religiosa; ámbito que por sus propias características ideológicas revierte inevitablemente a la abstracción inane del individualismo (a través del estereotipo del sujeto moral de condiciones suprahistóricas). De este modo se disuelve la capacidad de generar luz sobre la trama histórica que constituye las condiciones efectivas de existencia de los individuos reales, sobre cuya consideración se podría plantear la posibilidad de transformarlas activamente, canalizando en acción revolucionaria programada esa repulsa del sufrimiento que da fuerza al pensamiento crítico.

De los contrastes o determinaciones negativas que suscitan las conclusiones apuntadas puede nutrirse, como su caldo conceptual, la noción de *interés histórico objetivo de clase*. Una noción que muestra sus rasgos característicos como una auténtica constelación dialéctica y negativa cuya arquitectónica se levanta en la mediación de una hermenéutica de la contradicción, propia de la Teoría Crítica, y las categorías científicas de mayor relevancia del *materialismo histórico*.

Sólo desde la perspectiva de la dimensión histórica otorgada por la gnoseología materialista puede recobrase un plano de consideración de la individualidad que haga justicia a las demandas *concretas* de los sujetos reales *en la historia*, deshaciendo la confusión idealista que disuelve las necesidades e intereses reales de los individuos en la abstracción de la *identidad* de la categoría de *sujeto de la historia*. La noción de *interés histórico* muestra en sus mediaciones dialécticas la huella visible de la tensión por disponer de recursos conceptuales lo suficientemente dinámicos, críticos y autorreflexivos como para representar apropiadamente la valoración plena (aconceptual por necesidad), de la humanidad viva: "La inmanencia es la totalidad de esas posiciones de identidad, cuyo principio queda

aniquilado con una crítica inmanente. [...] Ciertamente, es necesario algún saber extremo, una componente de inmediatez si se quiere, una intervención del pensamiento subjetivo, oteando más allá de la estructura dialéctica, para que la crítica inmanente sea capaz de cumplir su cometido."⁴²

La estructura cotidiana del destino de la humanidad

Cada estructura de intereses históricos presenta una virtualidad de orientación del sentido de la ideología de un grupo o clase social, que se actualiza a través de las determinaciones que en la representación del mundo de los individuos impone el establecimiento de los contenidos ideológicos correspondientes, tanto los dominantes en el conjunto de la sociedad como los propios de cada clase. La virtualidad de orientación por parte de la estructura de intereses se articula a través de una configuración de enlaces preeminentes en relación a determinados elementos de la cultura o ideología social del grupo; ya se trate de elementos tradicionales como de elementos ligados a coyunturas históricas coetáneas. En este sentido, Habermas sugiere que las *valoraciones* o *juicios de valor* constituyen la expresión sociolingüística de la interpretación de las *necesidades*.⁴³ Los juicios de valor expresarían tomas de partido y tratarían de hacerlas plausibles mediante apelación a estándares de valoración universales o difundidos en la propia cultura. "Las expresiones valorativas y los estándares de valor tienen fuerza justificatoria cuando caracterizan una necesidad de forma que los destinatarios, en el marco de una tradición cultural común, pueden reconocer bajo tales interpretaciones sus propias necesidades".⁴⁴ Podemos apropiarnos de esta formulación para señalar el hecho de que los *intereses* históricos, en cuanto expresión de la *realización* y consiguiente *transformación* sociohistórica de las *necesidades* específicas de la especie, sólo resultarían generalizables, (salvando el marco diferenciador de la estructura social de clases), cuando fueran a su vez manifestación de necesidades comunes y genéricas; susceptibles también así de encontrar expresión ideológica (cultural) en los *juicios* o *valoraciones* a que hace alusión Habermas.

Las estructuras de intereses históricos de clase permanecerían estables en lo substancial en tanto no se produzcan variaciones en las condiciones de posibilidad de las relaciones sociales de producción efectivamente existentes o de su reproducción, y

⁴²TH.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*. Madrid, 1986. Pág. 184.

⁴³Cf. *Teoría de la acción comunicativa I*; págs. 133-134.

⁴⁴*L.c.* pág. 144.

mantendrían, en lo que respecta a las clases dominadas, una relación contradictoria con las orientaciones básicas de la ideología dominante. La existencia histórica de tal contradicción puede permanecer sustraída a la conciencia efectiva de los individuos.

La interpretación materialista del interés histórico de clase disuelve la posibilidad de su consideración desde las categorías de una hipotética "psicología de los pueblos"; en su lugar hemos de referirnos a una serie de atributos genéricos, propios del proceso histórico real de la sociedad, y no asimilables, por tanto, a ningún *sujeto histórico* supuesto o posible.

Teniendo en cuenta los factores reseñados, podemos precisar una serie de niveles respecto a los cuales se produce la determinación sociohistórica de la realidad humana. Podríamos considerar como base la presencia de una estructura de necesidades o cualidades psíquicas radicales, presente en toda la especie, configurada de modo particular por determinaciones históricas de carácter -por decirlo de algún modo- *atemporal*, esto es, que discurren en función de condicionamientos históricos que afectan a los grupos sociales en periodos de tiempo que superan la procesualidad de los modos de producción. A partir de esta determinación tienen su origen ciertas interpretaciones culturales básicas, de carácter tradicional, de hondo arraigo psicológico y configuración relativamente estable. Este tipo de construcción, a su vez, se ve sobredeterminada por estructuras históricas y temporales, de intereses de clase, (que constituirían el siguiente nivel), que conforman un sentido referido a los contenidos ideológicos de la práctica social de los grupos en cada etapa histórica, (como figura de otro nivel distinto).

Este juego de determinaciones y sobredeterminaciones se concibe desde la consideración marxiana de lo histórico/social como producto de la "síntesis de múltiples determinaciones". Los *intereses* presuponen una relación social sujeta a su propia legaliformidad histórica, conformando una estructura *de integración*, entre la desarticulación del orden de las necesidades y la articulación del orden social de los principios ideológicos. A través de esta mediación de carácter *histórico* los *intereses* sociales despliegan una función constitutiva de *sentido*, en la medida en que disponen tendencias concretas para el desarrollo de la interacción en la reproducción de la cultura y la sociedad. A este respecto, la acción o influencia de los *intereses* desborda el patrón temporal de las coyunturas históricas precisas, estableciendo condiciones generales que afectan a la *totalidad concreta* del proceso histórico; por lo que su determinación podría ser interpretada bajo los términos de lo *históricamente atemporal*. De ese modo se alejan de servir de instrumento a una imagen *historicista* o positivista de los procesos de transformación social. El historicismo surgiría, por contra, de la fijación adialéctica del análisis a los datos inmediatos de experiencia subjetivamente seleccionados del flujo histórico, desdeñando la consideración de las condiciones fundamentales que definen la *legaliformidad* global del proceso. En palabras de Adorno, tanto el *positivismo* como el *historicismo* "permanecen dentro de la inmanencia subjetiva. Contra ambos habría que insistir en lo que en vano presienten: decir (a pesar de Wittgenstein)

lo que no se puede decir."⁴⁵

En el desarrollo histórico de su capacidad de mediación, los *intereses históricos* adquieren ciertas formas genéricas, que provienen de su inserción en el hecho social en cuanto marco esencial de desarrollo de la vida humana: podríamos hablar, en este sentido, de los *intereses históricos* fundamentales e históricamente atemporales por *el reconocimiento recíproco* y por la *autodeterminación*; tendencias dispuestas a recibir contenido concreto en su vinculación con las condiciones históricamente particulares de la organización, desarrollo y transformación de la sociedad; dando así lugar al establecimiento de determinados *principios* ideológicos de carácter esencialmente general y de importancia históricamente atemporal: el de la *garantía de la consideración y respeto recíprocos*, y el de la *conciencia contradictoria de libertad*. En este sentido mediador y dialéctico se podría aludir al carácter determinante de los *intereses* sobre los *principios*, en la misma medida en que cabría destacar el carácter sobredeterminado de los primeros respecto de los segundos.

La perspectiva de los intereses históricos objetivos de clase y de su contradicción material como factor determinante del desarrollo histórico, pugna tanto con la visión ilustrada de la moralidad política como con los principios ideológicos atemporalmente históricos que se extienden a la concatenación de las principales etapas de la civilización occidental. El punto de máxima confluencia entre ambas dimensiones históricas de significación se cifra en torno a la cuestión de la *identidad*⁴⁶, que en su desarrollo político establece la posibilidad del planteamiento ilustrado de una *macroética* de la sociedad humana en el marco finito de la existencia históricamente concreta de las formaciones sociales. La noción de *identidad* coadyuva a una consideración ideológica (no científica) de la acción social a través de la creación de dos campos de relevancia o dominios que podemos caracterizar como el mesodominio del concepto de *nación*, o el macrodominio del *género humano*, que, en la descripción de J. Muguerza aparece caracterizado como "aquel dominio en que -a la vista de las consecuencias tecnológicas de la ciencia tales como la amenaza de una conflagración nuclear-, podría hoy decirse que se juega el destino de la humanidad."⁴⁷ Tan sólo una ética centrada en la articulación de los intereses históricos objetivos puede desencubrir esta reducción ideológica de la valoración del sentido histórico de las contradicciones de la sociedad contemporánea; el destino de la humanidad, así, no se halla comprometido

⁴⁵Dialéctica negativa. O.c. Pág. 18.

⁴⁶"¿Qué es, entonces, la identidad? Plantear la pregunta es poner en cuestión a toda la metafísica y la historia occidental, porque si hay una noción que mejor las resume, ésta es la de identidad: el mundo, tal como lo conocemos, sería irreconocible sin el principio de identidad." [M. HEIDEGGER, Identidad y diferencia. O.c. Pág. 44].

⁴⁷J. MUGUERZA, Desde la perplejidad. México, Madrid, Buenos Aires. Pág. 381.

principalmente en la anticipación de un futuro de destrucción nuclear, sino que se juega cotidianamente en un presente sociohistórico determinado por la opresión y la explotación en todas las sociedades de clase y en la desnivelación ocasionada por la división internacional del poder y la riqueza. En este sentido preciso, en torno a la expresión de la necesidad histórica de la *revolución*, es donde la consideración de la historicidad concreta de las relaciones sociales deja sin valor propio el recurso a la abstracción de la "identidad" como objeto de relevancia histórica. Ya de trate del "mesodominio" del ámbito de la *nación*, o del "macrodominio" de la idea del *género humano*, la referencia a los rasgos de una identidad supuesta como símbolo de distinción del grupo, comporta la instauración de un mecanismo de unificación conceptual forzada, que deja fuera de toda consideración (esto es, sin valor alguno), todos aquellos elementos que configuran efectivamente la situación histórica por la que atraviesan ese grupo y los individuos concretos que lo componen. Porque los rasgos de la "identidad" sólo pueden proveerse de atributos "ideológicos", dotados de la cualidad de la subsistencia y susceptibles de aprobación moral por parte de un orden jerárquico, que se sostiene sobre valores abstractos, idealizantes, *universales* (pureza, unidad, destino común ...).

Contra esta tentativa persistente de borrar de la conciencia colectiva las señales de la situación histórica de opresión, humillación y explotación que afecta a las amplias masas, se hace fuerte la noción de los *intereses históricos*, que en la perspectiva de la emancipación del dominio de clase hace prevalecer el sentido de la construcción popular de un nuevo ordenamiento socioeconómico, al sentido de *pertenencia* exclusivista a un imaginario étnico, lingüístico, religioso o folclórico arbitrariamente resaltado, (que da pábulo a la concurrencia de nuevas formas de dominación).

**IV. EL INTERÉS HISTÓRICO DE
UNA RACIONALIDAD
REVOLUCIONARIA**

**IV.1. LA EXPERIENCIA
INTERSUBJETIVA DE LA RAZÓN
Y DE LA LIBERTAD**

Algunas indicaciones sobre la posibilidad de fundamentación de estructuras históricamente atemporales de la racionalidad, y el lugar de su confluencia en la construcción de una *racionalidad revolucionaria*, pueden hallarse en la literatura crítica dedicada a delimitar el campo de las *necesidades* humanas. En este ámbito, dicha delimitación actúa como una requisitoria radical contra el sistema tardocapitalista; una articulación de demandas impermeable a todo tipo de justificación pragmática del sistema.

Otra perspectiva sobre el mismo horizonte temático la proporciona Habermas en su comentario, incluido en la Teoría de la acción comunicativa, sobre las tesis de Durkheim respecto al origen de la cultura y la formación de la identidad individual. El intento por entender y explicar la individualidad a partir de un concepto globalizador de identidad colectiva, adquiere una presentación peculiar desde la perspectiva de la vinculación entre la racionalidad social y el *interés histórico*. El fundamento teórico más esclarecedor de este tipo de contradicción sociocultural lo hallamos en la dialéctica *amo/esclavo* desarrollada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu.

Estas aportaciones discurren en torno a la estructuración del sentido *revolucionario* que habría que considerar inseparable de un proyecto de *Teoría crítica* de fundamentos materialistas.

Cognoscitivamente, la dimensión racionalizadora de intención revolucionaria se desarrolla subvirtiéndola relación instrumental medios/fines propia de la razón objetivadora y disponiéndola, en cambio, en función del proyecto histórico de emancipación (como desarrollo objetivo del *interés histórico* análogo). El impulso de este interés proyecta la conceptualización de la razón revolucionaria en la dirección de una síntesis integradora de la capacidad asimilativa/valorativa que asignábamos al medio de la racionalidad narrativa y la capacidad diferenciadora aneja a la racionalidad objetivadora. Esta síntesis hallaría su verificación práctica en el desarrollo de una corriente de política deliberativa orientada a la formación colectiva de la conciencia, bajo las premisas establecidas en el trabajo por la consecución de la autodeterminación, el reconocimiento y la unidad consensual; un proceso histórico recorrido y posibilitado por el *interés* objetivo por la emancipación.

La prosaica frialdad de la vida

¿Existe una base delimitable científicamente, de naturaleza histórica, para dar razón de los *potenciales semánticos* vinculados a la estructura de nuestras necesidades? En el presente, un significativo sector de la literatura social crítica se orienta hacia la delimitación de las *necesidades* humanas como un campo propio desde donde fundamentar una requisitoria radical contra el sistema tardocapitalista, una reivindicación substantiva e incondicional, impermeable a todo tipo de justificación pragmatista de aquél.

Salud física y autonomía personal son para Doyal y Gough¹ las dos necesidades humanas básicas, objetivas y universales. Por nuestra parte, podemos definir *autonomía* como la capacidad de orientación propia (de individuos o colectivos) en la vida social (y la capacidad de desarrollo práctico de dicha orientación), a partir de una conciencia funcional de los propios intereses. Tales capacidades estarían, a su vez, mediadas por el sentido de *autorrespeto* que Rawls propone:

Podemos definir el autorrespeto (o la autoestimación), en dos aspectos. En primer lugar, [...] incluye el sentimiento de una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el autorrespeto implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones.²

Asociada íntimamente a esta idea se halla la relativa a la necesidad de *reconocimiento*. Por lo general, en esta necesidad se cifra la constatación de la esencialidad del encuadramiento social para la vida humana³, por lo que resulta palmario señalar su conexión con otros rasgos que componen la descripción de dicha *naturaleza social*, en especial, la llamada necesidad de *pertenencia*. Ésta se patentizaría en las necesidades complementarias de *reconocimiento* y *protección*. En la dialéctica

¹ DOYAL L. y GOUGH I., Teoría de las necesidades humanas. Barcelona, 1994.

² RAWLS, Teoría de la justicia. México, Madrid, 1991. Pág. 486.

³ Hasta el punto de que algunos autores llaman *existencia* a dicha cualidad social de la vida humana; reservando el término *vida* para designar la presencia exclusivamente biológica del individuo: "Tal vez el hombre *vive* en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a *existir* por la mirada del otro; sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia; ambas son frágiles, pero los peligros que las amenazan no son los mismos." [Tzvetan TODOROV, La vida en común. Ensayo de antropología general. Madrid, 1995. Pág. 87]

individual/social posibilitada por la *pertenencia* se construiría la *autoestima*, como “negativo” o proyección individualizada del *reconocimiento*.

El aspecto genérico de estas determinaciones, en cuanto relativas a un concepto globalizado de *necesidades humanas*, es puesto de manifiesto en los términos de la teoría del *psicoanálisis*. En este ámbito, el *pacto social* cumple a la vez una función de ordenación del campo de las identificaciones (proveyendo al sujeto de la capacidad de reconocerse en una vida social) y de mediación entre los sujetos respecto de su rivalidad fundamental, derivada de sus pulsiones negativas. La inclusión primaria y existencialmente fundamental en la sociedad abre paso a la noción psicoanalítica de deseo, como transmutación de la demanda básica de amor y reconocimiento. El deseo se constituye a partir del sentimiento de la propia carencia, de la propia incompletud, y procura por tanto hallar la complementariedad con los otros; estableciendo una suerte de orden de pacificación estable. Aquí se halla la raíz constitutiva del hecho mismo de la *comunidad*. Supone una mediación social básica en lo psíquico puesto que en el caso de la *demanda* no es posible hallar el límite que marca la interacción en comunidad; la demanda es siempre insaciable y expresa permanentemente, sin transformación, las limitaciones de la carga biológica (el desajuste entre “vida” y “existencia” –social-)⁴.

Sin embargo, si afinamos en una perspectiva científica nuestra percepción de la realidad social, en la que de modo abstracto damos por integrado al individuo humano genéricamente considerado, accedemos al ámbito propio de los *intereses históricos* de clase, como concreción materialista de los conceptos implicados en la realización social concreta de las necesidades humanas:

Las necesidades de autoestima, reconocimiento y pertenencia se satisfacen a través de unos modos materiales de vida compartidos, y en las sociedades de clases la comunidad vivida no es la sociedad global, sino la clase social a la que se pertenece.⁵

A partir de esta referencia, hallamos la plasmación práctica de las necesidades sociales humanas bajo la forma concreta de ciertas realizaciones efectivas, que desarrollan las tendencias implícitas en la conformación de los intereses históricos de clase. De este modo, podemos interpretar en términos de reconstrucción del *lazo social*, orientada por el interés de clase, las formas de resistencia obrera que se prolongaron en la instrumentación de vínculos de *solidaridad* (a través de los sindicatos, las mutuas, las

⁴ Cfr. PEREÑA F., *Crítica al concepto de necesidad*. En: RIECHMANN, J., Necesitar, desear, vivir. Madrid, 1998. págs. 168-169.

⁵ SEMPERE, J., *Necesidades y política ecosocialista*. En: RIECHMANN, J., O.c. Pág. 279.

cajas de resistencia) y de *socialidad* (ateneos obreros, casas del pueblo, vida asociativa). “Pero estos valiosos instrumentos de reconstitución de un tejido social articulado han resistido poco los sucesivos empujes de atomización y fragmentación corporativista cusados tanto por las políticas económicas empresariales como por la mercantilización general de las relaciones humanas”⁶. Ahondando en esta contradicción, podemos reformular el rasgo específicamente distintivo del modo de producción capitalista a partir de su descripción en el Manifiesto Comunista:

La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. [...] Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y los hombres se ven finalmente forzados a contemplar con prosaica frialdad su posición en la vida y sus relaciones interpersonales.⁷

Una conclusión algo más generalizada de estos extremos (en la perspectiva de la interrelación entre *individuo* y *sociedad*), nos permite percatarnos de algunas consideraciones claves: el único lazo social que fomenta el sistema capitalista es el del vínculo mercantil, la nivelación universal bajo la forma de la *mercancía*. La idea marxiana del *fetichismo de la mercancía* se nos descubre como la caracterización más adecuada de las formas de vida social capitalista, en las que los nexos intersubjetivos se configuran a partir de los principios mercantiles plenamente expandidos: apropiación, acaparamiento, rentabilidad, cálculo y aseguramiento. “Se establece así un modo de vinculación con el otro esencialmente destructivo: en el sistema capitalista el sujeto humano, por la misma propuesta que hace el sistema, está obligado a mantener un ataque permanente al lazo social”⁸.

⁶ SEMPERE, J., *Ibíd.* Pág. 284.

⁷ MARX, K. y ENGELS, F., El Manifiesto Comunista. Madrid, 1981. Pág. 27.

⁸ PEREÑA, F., Crítica al concepto de necesidad. En: RIECHMANN, J., O.c. Págs. 170-171.

La lucha por el reconocimiento

La posibilidad de fundamentación de las estructuras históricamente atemporales de la racionalidad, y su confluencia en la construcción histórica de la *racionalidad revolucionaria* queda sugerida en algún sentido en el comentario de Habermas incluido en la Teoría de la acción comunicativa, sobre la opinión de Durkheim respecto al origen de la cultura y la formación de la identidad individual. Durkheim representa en este sentido una posición radical: "La identidad de la persona sólo es, por de pronto, el reflejo de la identidad colectiva; ésta asegura la solidaridad social, por así decirlo, 'mecánicamente'." Habermas pone en conexión la teoría de Durkheim y la de G.H. Mead para hallar fundamentos a su diseño de la acción social dividido en dos planos: sistema social y mundo de la vida. A este respecto señala cómo la teoría de la comunicación de Mead puede ofrecer respuestas a ciertas cuestiones de índole esencial para la teoría sociológica clásica, que la perspectiva de Durkheim deja abiertas:

Me refiero a la cuestión del nacimiento del simbolismo religioso *a*), a la cuestión de cómo la solidaridad del colectivo, que Durkheim concibe monolíticamente, se ramifica en el sistema de instituciones sociales *b*), y, finalmente, a la cuestión paralela de cómo entender la individualidad de los miembros del grupo cuando se parte del concepto durkheimiano de identidad colectiva *c*). Tras *b*) y *c*) se esconden las dos cuestiones fundamentales de la teoría clásica de la sociedad: la de cómo es posible el orden social o la integración social y la de cómo se relacionan entre sí individuo y sociedad.⁹

En las sugerencias asociadas a la primera de las cuestiones, aquella que pone en conexión entre sí la posibilidad original de la integración social con el nacimiento del simbolismo religioso, podemos situar la constitución histórica de la corriente de la *racionalidad narrativa*. De las características que se infieren de su situación histórica, podemos destacar: 1) Su vinculación fundamental con el interés genérico de los individuos y los grupos sociales por el *reconocimiento*. 2) Su capacidad asimilativa de la complejidad de la interrelación entre órdenes naturales (físicos y psíquicos) y órdenes sociales, que se manifiesta en la creación de valores. La función histórica (ideológica) de éstos es la de posibilitar una integración simbólica de la realidad, a través de una ordenación jerárquica, que dispone las formas de desarrollo de la contradicción

⁹Teoría de la acción comunicativa; II. O.c. Pág. 80.

reconstructiva que recorre, como fundamental tendencia dialéctica, el proceso del devenir histórico. 3) En el aspecto cognoscitivo, tal dimensión de la racionalidad supone una nivelación conceptual entre el ámbito de los *medios* y el de los *finés*. Como esquema *atemporalmente histórico* de representación de la realidad, esta dimensión (y las connotaciones que le son anejas), persisten a lo largo del tiempo como alternativa mediada en cada época.

El segundo de los interrogantes básicos que Habermas planteaba en relación con la teoría de Durkheim cuestiona cómo la solidaridad del colectivo se ramifica en el sistema de instituciones sociales; es decir, cómo es posible el orden social. En este ámbito se invoca la presencia de la corriente de la *racionalidad objetivizadora*, cuya situación histórica promueve caracteres como: 1) Su vinculación con intereses históricos diferenciados, que se desarrollan en torno a las condiciones de opresión clasista que pesan sobre el proceso de satisfacción de las necesidades y de reproducción del sistema social en su conjunto. Dichos intereses, fundiéndose con el interés genérico por el *reconocimiento* que se manifiesta tanto en la conciencia individual como en la colectiva, presentan como disposiciones de su expresión, la forma del *interés* por la *autodeterminación* (individual y colectiva) y del *interés* en la *prevalencia* (como esquemas representativos que subyacen a la dinámica permanente de la lucha de clases histórica). 2) Su capacidad funcional diferenciadora se centra en la fundamentación de un orden de compulsión sistemático. Es la dimensión racional del establecimiento de normas e instituciones (de modo paralelo a como su proyección desarrollada sobre el conocimiento teórico hace aflorar la *legaliformidad* científica de su objeto de estudio). La función histórica de esta dimensión racionalizadora se ha canalizado a través de formas de contradicción antagonizadora, que promueve la dinámica de transformación de la sociedad a través de la incesante multiplicación de la *diferenciación* (bajo el signo histórico de la opresión y la explotación) y, por ende, de la *inestabilidad* (en la divergencia esencial, constantemente reproducida, entre la asimilación al orden y la demanda básica de reconocimiento). 3) Cognoscitivamente, en esta dimensión asistimos a una diferenciación instrumental y contingente entre *medios* y *finés*.

De modo análogo a lo que se verifica en el ámbito de la racionalización narrativa, este modelo de racionalidad constituye una referencia relativamente constante al renovarse perpetuamente por las condiciones generales del desarrollo sociohistórico.

El tercero de los interrogantes expuestos: cómo entender y explicar la individualidad de los miembros de la sociedad, a partir de un concepto globalizador de identidad colectiva, adquiere una presentación peculiar desde la perspectiva de la vinculación entre la racionalidad social y el interés histórico. Esta cuestión se inscribe en el proceso legaliforme de movimiento y transformación histórico, poniendo de relieve hasta qué punto la cuestión de la construcción y definición de la identidad particular es concebible como problema *ideológico*. Habermas recuerda a este respecto una sugerente intuición de Mead: el proceso de *socialización* es a la par un proceso de *individuación*.

Esta relación resulta esclarecedoramente categorizada a través del tema de la dialéctica amo/esclavo desarrollada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu. La *lucha por el reconocimiento* en la *dialéctica amo/esclavo* hace referencia, en la filosofía hegeliana, a la cuestión de la subjetivación (Hegel lo tematiza como unidad de la Conciencia y la Conciencia de sí). Aunque incluida en el marco de la autorreflexión del alma en la "experiencia completa de sí misma", esta cuestión se desarrolla a través de nociones (deseo, Trabajo, lucha, Muerte) aplicadas a la dimensión histórica de la realidad.

Hegel describe el desarrollo de la Conciencia de Sí a través de dos secuencias de conceptos. En la primera, se alude al *Lenguaje* y al *Deseo*. El *deseo* entendido como pura negatividad, como falta en el Ser, y no como deseo de cosas, sino deseo de deseo; esto es, *deseo* en el medio mismo de lo múltiple, de lo *social*. Sería un Deseo no asimilable a necesidad (animal) sino a *demanda* (social). Tanto por la esfera del lenguaje como la del deseo/demanda, este ámbito de realización del Sujeto es de naturaleza específicamente social; si bien en ella sólo se simbolizan las relaciones sociales *en abstracto*.

En otra secuencia de conceptos, Hegel enlaza la cuestión de la *subjetivación* con el tema del *deseo de reconocimiento y la lucha a muerte por su satisfacción* (en el que da cabida a la cuestión de la dialéctica amo/esclavo). El medio en que se desarrolla esta lucha hace referencia a una dimensión *histórica* (ya no meramente social en abstracto). Hegel presenta la realización objetiva del *reconocimiento* a través de la lucha de personajes históricos, en el medio del Trabajo y del progreso histórico.

La contraposición entre una noción meramente filosófica del Sujeto y una noción sociohistórica la hallamos conceptualizada con claridad en la obra de L. Althusser. Este autor señala:

Todo individuo humano, es decir, social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La forma "sujeto" es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales; puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama las "relaciones sociales ideológicas" que, para "funcionar", imponen a todo individuo-agente la forma de "sujeto".¹⁰

Esta contextualización se distingue claramente de la presentación sintética de la noción filosófica de Sujeto, que se ha hallado presente, a través de diversas manifestaciones, a lo largo de la historia: "Este "ser" o "esencia" planteado como *identificable*, es decir, como *existente* bajo la forma de la unidad de una interioridad y responsabilidad [...] capaz de rendir cuentas del conjunto de los "fenómenos" de la historia."¹¹

No obstante estas diferencias ostensibles en la proyección de su sentido, podemos intuir correspondencias entre ambos tipos de noción de Sujeto. La *interioridad* que constituye al Sujeto en su versión filosófica, puede solaparse con la dimensión genérica de lo social que es inseparable de la individualidad, en la versión *histórica* del Sujeto. De igual modo, la noción propiamente histórica que enlaza la idea de Sujeto a las *relaciones sociales ideológicas* parece corresponderse con la forma de la *responsabilidad* a que se alude en la noción filosófica. Trasladando estas consideraciones a las líneas de pensamiento hegelianas, podemos percibir que si bien los conceptos de Lenguaje y de Deseo/demanda tan sólo hacen referencia a una noción abstracta de las relaciones sociales, la explicación completa del desarrollo de la Conciencia de Sí incluye de modo ineludible para Hegel el recurso a la idea de la *lucha por el reconocimiento*. Aquí se deja intuir la dimensión propiamente histórica bajo la forma de la lucha con un Otro que ha de reconocer al individuo como valor autónomo o absoluto, lo que no deja de ser una alusión a la facticidad concreta de las relaciones sociales en su desarrollo histórico. El que Hegel insista en que el carácter simbólico de esta lucha sea *a muerte*, coincide con el sentido apuntado por Althusser de que *no hay existencia* histórica (es decir, no hay existencia *en absoluto*) para una individualidad o Yo sino bajo la forma de Sujeto histórico (dentro de relaciones sociales determinadas).

Cabe al mismo tiempo considerar simbólicamente el tema de la dialéctica Amo/Esclavo de tal modo que la figura del *Amo*, en tanto que representa la *pura*

¹⁰L. ALTHUSSER, "Observación sobre una categoría: 'Proceso sin sujeto ni fin(es)'" en: Para una crítica de la práctica teórica].

¹¹Ibídem.

autoconciencia, alude al aspecto estrictamente formal de la *interioridad* que está a la base de la noción simbólica del Sujeto (como correlato de la visión simplemente genérica de su incardinación social). Por su parte, la figura del Esclavo, en tanto que se vincula a la conciencia del otro (haciendo experiencia del *sí mismo* como *otro*), alude a la dimensión simbólica de la *responsabilidad*, por la que se introduce en la figura del Sujeto la relevancia de su conexión con relaciones sociales establecidas. La existencia histórica del Sujeto (que representa la figura del Esclavo) tiene que reconocer la existencia (socialmente abstracta) que representa la figura del Amo, en tanto que sólo hay *existencia concreta* para las formas sociales bajo la determinación de las relaciones históricas de producción y reproducción.

Por su parte, el Yo abstractamente social que representa la figura del Amo (en tanto sólo simboliza la noción formal de la *interioridad*) tiene en sí mismo la condición de su *posibilidad* (que no de su existencia material). Las observaciones propuestas por Kojève¹² sobre el significado de las figuras de Amo y Esclavo avalan la conexión propuesta: el Amo supone una tautología del Yo=Yo a la que sólo la vinculación con el Esclavo puede conferir concreción. Si el *Yo* Amo se considera social porque es capaz de combatir como ser humano bajo la determinación "vencer o morir", su vida material es tan sólo la de un animal (ahistórico). La actitud del Amo, en sí misma considerada, es tan sólo una imposibilidad existencial. Por su parte, el Yo histórico que se apunta en la figura del Esclavo contiene las notas de la experiencia de la pura negatividad, de su libertad, humanidad y finitud. Estos atributos pueden adscribirse al plano de la existencia histórica en tanto ésta denota la limitación de una individualidad en el contexto de relaciones sociales determinadas (que en la elaboración hegeliana son pensadas bajo los conceptos de la *temporalidad* y la *muerte*, por las que la forma ideal de la *subjetividad* deviene a la existencia concreta).

En el curso de la argumentación de la Fenomenología del Espíritu, Hegel establece que a través de la realidad productivamente determinada del *trabajo*, el Yo Esclavo se hace consciente de su *libertad*, en tanto consigue emanciparse en su pensamiento de la necesidad fatalista de las leyes de la Naturaleza. Pero con esta indicación el autor sólo rinde tributo a la subordinación de su planteamiento al marco de una autorreflexión de la conciencia en el medio exclusivo del pensamiento. El interés filosófico de Hegel es demostrar la identidad última de todo lo real con las aspiraciones

¹²Introducción a la lectura de Hegel. Buenos Aires, 1971.

ideológica burguesas, y esta suposición sólo admite ser explicitada bajo la hipótesis de que el curso histórico de los acontecimientos sólo es veraz como manifestación de la Razón (o el Espíritu) absolutos. Más allá de su clausura idealista, lo que la reflexión hegeliana ilumina es la vinculación existencial que une al Amo (como esencia abstracta de lo subjetivo, de naturaleza social en cuanto idea), con el Esclavo (representante del ámbito de la existencia social bajo un modo de producción histórico determinado). El Yo Amo, como expresión pura de *entidad* social, permanece en el pensamiento de Hegel anclado en el idealismo de su propia identidad. No puede desarrollarse, cambiar o progresar. El Yo Esclavo presenta en la reflexión de Hegel una naturaleza cambiante, transcendente, transformable, y representa la concreción de la existencia histórica en el medio del trabajo. La relación esencial entre ambas instancias se expresa en el ideal positivo que el Yo Esclavo experimenta, y que desde su realidad podemos concebir como un *interés histórico* por desarrollar prácticamente (revolucionariamente) el ideal de autonomía subjetiva que se halla cifrado en la imagen del Yo Amo. En ella se encarna ilusoriamente (pero también como una posibilidad a desarrollar históricamente) la unidad de autodeterminación subjetiva con las estructuras sociales en un mundo humano integrado e igualitario.

Trasladada esta argumentación al plano del desarrollo histórico de la sociedad, la relación entre individuación y participación en las estructuras culturales colectivas se manifiesta inevitablemente como una cuestión dialéctica, en la que se expresa a escala individual el conflicto entre los intereses históricos de las clases y grupos sociales y la redefinición institucionalizada de la ideología dominante que resuena en todos los ámbitos de la vida social. Este es el escenario materialmente propio de la *dialéctica* de la Ilustración (para el que resulta irrelevante, por otra parte, la diferenciación exclusivamente conceptual entre *sistema* y *mundo de la vida*, central en la elaboración categorial de la Teoría de la acción comunicativa).

Los criterios desde los que aquí abordamos la respuesta a las cuestiones primordiales de la Sociología clásica que Habermas ha reformulado, son los criterios desde los que proponemos situar el tipo de posibilidad de fundamentación de las estructuras históricamente atemporales de la racionalidad, y de la necesidad histórica de su superación en la construcción de una *racionalidad revolucionaria*. Estos criterios responden en primer lugar, a la dependencia respecto a la legaliformidad de todos los fenómenos sociales, y, por tanto, a su relación determinada con el proceso material de constitución de un *interés* concreto de naturaleza histórica. En segundo lugar, a la

necesidad vinculada a la vida social de que ésta transcurra en el medio de representaciones presentes en todas las conciencias a través de ámbitos relativamente estables de racionalidad, que sólo pueden constituirse en un proceso que se halla a su vez ineludiblemente recorrido por *intereses históricos*; dicho en palabras de Habermas, "la razón es inmanente al interés".

La homologación de la función racional con la orientación de la acción por el *interés* (más allá de su posible conceptualización materialista), constituye una cuestión de principio desde el desentrañamiento de la razón moderna llevado a cabo por Weber: "Un componente esencial de la racionalización de la acción es la sustitución de la íntima sumisión a una costumbre que se nos ha vuelto rutina, por la adaptación deliberada a una constelación de intereses."¹³ En este sentido, el autor sólo otorga el atributo de *racionalidad* al aspecto formal-procedimental de la fundamentación de la acción por los valores o intereses: "Sólo los valores que pueden ser abstraídos y generalizados y transformados así en principios, que pueden ser interiorizados como principios básicamente formales y aplicados procedimentalmente, pueden ejercer una fuerza orientadora de la acción lo bastante intensa como para trascender las situaciones concretas"¹⁴. Fuera de esta dimensión, no podemos hallar criterio alguno objetivo que nos indique en qué consiste la *racionalidad* de los postulados de valor o convicciones últimas que han de fundamentar nuestros actos. Weber se muestra renuente para ello al ejercicio de desarrollo de legaliformización *racional* del mundo sociohistórico desarrollado en la perspectiva del materialismo histórico/dialéctico, desconfiando, por tanto, de la posibilidad de una extensión hacia el ámbito de la historia del poder que la racionalidad científica ya venía demostrando desde tres siglos atrás en el ámbito de los fenómenos de la Naturaleza. La *racionalización* del mundo moderno, parece sugerir Max Weber, sólo avanza hasta el punto de desocultar la apariencia "naturalista" de los principios culturales de la acción. La lógica del *desencantamiento* (aspecto nodular de la noción de Weber sobre el fenómeno de la *racionalización*), se centra *exclusivamente* en "la distinción entre lo normativamente válido y lo empíricamente dado", como si toda la dinámica racionalizadora hubiera de limitarse indefectiblemente a la disolución de la "falacia naturalista" que confunde como hechos naturales las valoraciones de carácter

¹³Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*; Colonia, 1964; pág. 18. Citado en: HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*; pág. 231.

¹⁴HABERMAS, *o.c.*; pág. 232.

histórico o cultural (sin poder entrar en la explicitación del fundamento sociohistórico de dichas valoraciones, que permitiría alumbrar criterios de racionalidad objetiva (científica) para su estimación).

Esta singular "afinidad electiva" en la ponderación del desencantamiento racionalizador que hallamos en las formulaciones de Max Weber nos comunican su intención de conciliar en todo momento la pauta de un análisis ideológico de la cultura moderna apoyado en percepciones sociológicas, con ciertas presuposiciones de fondo nunca explicitadas fehacientemente: la creencia en la libertad de elección *esencial* de todo individuo, y la presencia de un designio espiritual (identificado con la racionalidad) que sobrevolaría el curso de la historia, sobredeterminándola. En estos aspectos comprobamos la íntima dependencia de la argumentación de Weber con los principios de la filosofía del sujeto y de su expresión en la filosofía clásica alemana, así como su rechazo hacia aquellas vertientes de la racionalización científica que pondrían en cuestión ciertos supuestos culturales de la visión del mundo desde la que Weber desarrolla su balance crítico de la Modernidad.

La consecuencia que por el contrario aquí nos interesa destacar revela cómo el sentido revolucionario es inseparable de un *materialismo* desarrollado como *crítica* ideológica. Ésta se dirige esencialmente al objetivo de reabsorber la cultura en el proceso material de la vida. Dicha finalidad se cumple cabalmente a partir de la exigencia que Horkheimer (Teoría tradicional y teoría crítica) requería para la articulación de esta última: que constituyera una unidad dinámica con las clases dominadas, de modo que el descubrimiento de las contradicciones sociales se manifestara no sólo como expresión de las situaciones históricas concretas, sino, en igual medida, como factor de transformación guiado por un interés (histórico) revolucionario¹⁵. Dicho en otros términos, la *teoría crítica*, pese a toda la comprensión que pueda albergar hacia los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica más que el interés (ínscrito en ella), por la supresión organizada de la opresión y explotación social. Este propósito sólo es factible bajo la forma de un *reflexión* que trasciende la función de crear sentido, en la construcción social histórica de la realidad; en su lugar, la apropiación consciente de un *interés revolucionario* cristaliza en la conciencia que el

¹⁵HORKHEIMER, M. *Teoría tradicional y teoría crítica* en: Teoría crítica. Buenos Aires; 1974. Pág. 239 y ss.

materialismo histórico/dialéctico posee de la *organicidad*, la *dialéctica* y la *particularidad* incorporadas en el "sistema procesual" de las prácticas sociales.

La *racionalidad revolucionaria* puede ser fundamentada como instancia autorreflexiva, en la que se hace transparente y resolutivo el vínculo con el propio *interés histórico* por la liberación. Cognoscitivamente, esta dimensión racionalizadora se desarrolla subvirtiendo la relación instrumental medios/fines propia de la ratio objetivadora y disponiéndolos, en su lugar, en función de la finalidad de la *emancipación*. Entendiendo éste en una dimensión genérica, podemos esbozar su estructura en estos términos: el interés determinado en forma histórica por la máxima posibilidad de satisfacción de necesidades básicas, en el medio de la plena capacidad de autodeterminación universalizable, para cada contexto histórico-cultural. Recogiendo esta orientación en una indicación de J.M^a García Gómez-Heras respecto a la noción del *mundo de la vida*, podemos entender el *interés histórico revolucionario* o por la *emancipación* como la tendencia ideológica que resulta de la "experiencia intersubjetiva de la razón y de la libertad, sedimentada en los acontecimientos político-culturales".¹⁶

La dirección de desarrollo que imprime el citado interés mueve a la *racionalidad revolucionaria* en el sentido de proyectar una síntesis integradora de la capacidad asimilativa/valorativa que asignábamos al medio de la racionalidad narrativa y la capacidad diferenciadora aneja a la racionalidad objetivadora. Estas condiciones se cumplirían en el desarrollo de una corriente de política *deliberativa*¹⁷ de formación colectiva de la conciencia, bajo las premisas de la lucha no violenta por la autodeterminación, el reconocimiento y la unidad consensual que pueden verificarse en el proceso comunicativo-argumentativo recorrido por el interés emancipatorio.

¹⁶Cf. J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Madrid, 2000. Pág.170.

¹⁷Ver HABERMAS, La inclusión del otro; (Barcelona, 1999); esp.: IV. *¿Qué significa política deliberativa?*: "[...] por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso apropiado de su autonomía política. [...] En última instancia, los sujetos de derecho privado no pueden de ninguna manera llegar a disfrutar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos, en el ejercicio común de su autonomía ciudadana, no llegan a aclararse sobre sus legítimos intereses y criterios y si no logran ponerse de acuerdo acerca de los puntos de vista relevantes conforme a los cuales lo igual debe ser tratado de modo igual y lo desigual de modo desigual." [Pág. 255-257].

El objeto fundamental que habría hoy de adscribirse a dicha política de democracia popular se refiere a la naturaleza ideológica de los valores que han presidido el desarrollo de la Modernidad (entendida como expansión del proceso universalista de Ilustración). La significación profunda de los mismos no ha sido debatida en el pensamiento crítico (dejando a un lado la futil y *acrítica* propuesta *posmodernista* de considerarlos periclitados *per se*), de manera que se pudiera optar a su abolición, remodelación o transformación en el seno de una *racionalidad revolucionaria*, orientada por las realizaciones culturales y los intereses históricos de las clases populares. Una racionalidad de la posibilidad real de disponer y controlar, por parte de las amplias masas, las condiciones políticas y socioeconómicas que determinan su existencia; capaz de revelar patentemente como insostenible (y de forjar alternativas popularmente reconocidas), a una dinámica de mercado en apariencia funcional, a través de la cual se disuelve el lazo social y se sustituye por la lógica de la apropiación desmesurada de beneficios para oligarquías cada vez más poderosas y concentradas¹⁸. Una racionalidad comprometida con los intereses históricos de liberación de las clases populares, a cuyo través queden desenmascarados los engañosos valores de una “democracia” formal burocrática, (que cierra el paso a la autodeterminación colectiva de la democracia directa y participativa).

¹⁸Cfr. L.E. ALONSO y G.R. CABRERO, *Necesidades sociales y crisis de los consumos públicos*. Rev. de Occidente, 162; Madrid, 1994; págs. 73-76. [Citado en: J. RIECHMANN (coord.), *Necesitar, desear, vivir*. Los libros de la catarata; Madrid, 1998; pág. 349.

IV.2. DIALÉCTICA NEGATIVA

La estructura que anuda la reflexión dialécticamente revolucionaria con el *interés histórico* emancipatorio (extrateórico) sitúa a la primera en la órbita del pensamiento político kantiano (que vive bajo el impulso directo de la revolución burguesa), antes que en la del hegeliano (que concibe la historia desde el punto de vista de una substancialidad abstracta).

El *interés histórico* emancipatorio constituye (desde una perspectiva materialista), el trasfondo semántico desde el que el pensamiento dialéctico puede presentar la escritura de las posibilidades aún no desarrolladas de la situación histórica establecida. En este enlace común se cifra la identificación de la racionalidad revolucionaria con el pensamiento dialéctico radicalizado, al que Benjamin denominaba como el “órgano del despertar histórico”, capaz de poner en relación los niveles imaginario (el sueño utópico) y simbólico (la plasmación práctica de la orientación política de la utopía) de la cultura. La indicación de Benjamin de usar la reflexión histórica en la dirección de establecer un concepto del *presente* como el “tiempo del ahora”, “traspasado de esquirlas de tiempo mesiánico”, contempla una sugerente posibilidad de constitución de la *racionalidad revolucionaria*. Esta convicción fue mantenida en un sentido diferente por un autor como E. Bloch, al creer justificar la orientación positivamente revolucionaria de los movimientos emancipatorios, en una noción tan ambigua como la de *intención*. La Revolución tendría así su destino garantizado de forma metafísica.

La realidad material histórica de los *intereses* de clase no autoriza, en cualquier caso, a abandonarse sin más al augurio de la efectividad de la Esperanza, mostrando cómo el objetivo histórico de la Revolución busca su establecimiento de modo procesual y aporético. Pero desde su orientación es posible, en cambio, tematizar expresamente dicho objetivo en un Principio Revolución que se autoconstituiría conformando sus propios principios racionales de posibilidad. Entre éstos figura, ineludiblemente, la apropiación materialista de las elaboraciones ideológicas del pensamiento ilustrado, aunque una indicación propia de la racionalidad revolucionaria estriba en instrumentar un sistema de pensamiento y acción que libere la *dialéctica de la Ilustración* de su fijación a los presupuestos ideológicos correspondientes a su establecimiento histórico. El criterio fundamental para esta acción de ruptura, en el seno de un sistema social de clases, sólo puede hallarse en el interés histórico de clase proletario por la liberación y emancipación.

En su conexión ideológica, dicho interés mueve al pensamiento dialéctico a la crítica radical sobre la falsa consistencia inducida por la función histórica del pensamiento dominante, lo que implica una oposición específica contra el *principio de identidad*. La necesidad de la Dialéctica negativa surge en este sentido como alternativa al pensamiento identificante, volcándose en la determinación positiva de lo diferente. Desde la valoración de lo particular como tal se puede tender un hilo hacia la reconstrucción de la idea de *libertad*, periclitada en la sociedad contemporánea de la integración abusiva e inclemente. Pero la *individuación* diferenciadora que podría hacer también justicia a la diferenciación del objeto sólo puede aflorar como consecuencia de una autorreflexión, que extrema hasta sus últimas consecuencias, la actitud de cuestionamiento radical de los principios culturales en forma de *dialéctica* de la Ilustración. De ese modo, la Dialéctica negativa representa fundamentalmente una dialéctica radicalizada, que ha de asumir en el presente la perspectiva de la que en su día careció su autor: ser conscientes de que la acusación de irracionalidad, vertida contra la naturaleza misma del *sistema* y sus efectos, ha dejado por completo de resultar deslegitimatoria.

La trama implacable de la sociedad antagónica

A nuestro entender, el contenido fundamental de la Dialéctica Negativa de Adorno se estructura en torno a cinco núcleos significativos que se desarrollan de modo combinado: 1. La constatación de que existe un proceso ilustrador que recorre toda la historia confiriéndole sentido "humano" y que aún en la actualidad no ha conocido su culminación. 2. La constatación paralela de que tal proceso ilustrador reviste carácter dialéctico (autocontradictorio). El presente histórico se caracteriza esencialmente por asistir a la culminación de dicha dialéctica como desarrollo pleno de su antagonismo interno máximo. Esta situación tiñe de desesperanza o insatisfacción profunda la situación ideológica de nuestra época. 3. La dialéctica de la Ilustración como proceso históricamente persistente hunde sus raíces en un acontecer ideológico de carácter *históricamente atemporal*. 4. La propia necesidad (histórica y conceptual) presente en la dialéctica de la Ilustración fuerza a la conciencia radicalmente crítica de nuestro tiempo a tratar de sentar las bases para una nueva Dialéctica de sentido negativo. 5. Pero en el sesgo ya exclusivamente negativo de una nueva Dialéctica confrontada directamente con el enigma de una Ilustración que se viene devorando incesantemente a sí misma, el único objetivo ideológico que se puede plantear ha de cifrarse únicamente en sentido moral (y ya no político).

1) Existe un reducto que se opone, hoy y siempre, a la función esclarecedora de la Ilustración, cegando de ese modo la posibilidad (al menos teórica) de acceder a nuevos ámbitos sociales de libertad. Dicho obstáculo es la *ideología* misma, que acompaña todo el desarrollo histórico de la sociedad, y su inmunidad contra la ilustración proviene de su unidad con el pensamiento identificante. Pero esta cerrazón es irreversible, porque la función *identificante* es cosubstancial a la forma general del pensamiento occidental. La desesperación que se desprende de esta irreductibilidad ("La desesperación es asimismo la última ideología, condicionada histórica y socialmente"), se concentra especialmente en la conciencia de que todo *yo* se halla degradado a *objeto* al hallarse equiparado a todo lo que es diferente a él.

2) Los perfiles de la contradicción que la Ilustración mantiene consigo misma se hacen claramente relevantes en la época actual, como signo propio del decurso histórico

contemporáneo. Toda la tradición de la Modernidad basada en el desarrollo paulatino de una ilustración que se revelaba a cada paso como desmitologización, en el sentido de *reductio ad hominem*, queda asimismo desmentida en la actualidad (*posmodernidad*) al haberse volcado la reflexión sobre el análisis de la propia Ilustración y sus fundamentos ideológicos, para mostrarnos el engaño que supone la creencia en un sujeto idealizado bajo la forma de Absoluto. De este modo la época ilustrada muestra la diversidad de sus facetas bajo el semblante de una *reductio hominis* en todos los ámbitos culturales.

Pero si la reducción de la imagen del Sujeto puede parecernos un desengaño de dimensión confortadora, no lo es el desengaño paralelo respecto a la idea de la *libertad individual*, puntal inamovible del credo ideológico burgués y de toda la Modernidad. Adorno afirma que la autonomía individual se halla potencialmente negada desde su comienzo ideológico-histórico, pues se trataba de una cualidad sólo relativa a las necesidades funcionales del sistema económico, perfectamente revocable, por tanto, a partir del mismo sistema. En esencia, la *libertad* se reduce a ser una expresión veladora de la contingencia del destino social de cada cual, tal como Marx ya había puesto plenamente al descubierto:

El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzársele solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, vienen dados por las condiciones sociales independientes de todos.¹⁹

Este proceso de desenmascaramiento de la falsedad burguesa de la libertad prosigue más allá de los límites de su propia consecuencia, en un proceso de autosuperación paradójica que es característico de la *dialéctica de la Ilustración*. El capitalismo desarrollado ha establecido los cauces de una integración social sistémica tan poderosa que la *libertad*, ya sea como concepto o como cosa real, aparece para la disposición común como un objeto poco interesante, más bien rechazable en cuanto posibilidad de desamparo. Su lugar ha sido sustituido por un interés general por estar "bien atendidos" (probablemente una fórmula alusiva al modelo de Estado europeo de capitalismo avanzado o del *bienestar*). Pero la misma integración total se halla a resguardo de las conciencias porque está encubierta por la apariencia de su imagen contraria, que toma fuerza, dialécticamente, de la propia realidad de la integración

¹⁹MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* I. Madrid, 1972; págs. 83 ss.

completa para presentarse a nuestros ojos como el principio universal de la sociedad contemporánea: la *atomización*. De este atributo falaz no parece caber duda (justamente en base a lo declaradamente imposible de su concepto en la realidad social contemporánea). Con su concurso, la integración total queda asimilada al curso *natural* de la existencia social y pasa perfectamente desapercibida, en un escenario que el *mercado* domina para fomentar de continuo la ilusión objetualizadora de la atomización autosuficiente de una inmensa mayoría.

3) La opacidad que en el estado actual de las sociedades desarrolladas muestra la dialéctica de la Ilustración (como expresión de la futilidad de su sentido liberador una vez que se vuelve contra las claves de su propio proceso histórico), sólo puede ser explicada desde la suposición de la articulación del proceder ilustrado con un destino coextensivo a la totalidad de la Historia; un destino concebido en clave cuasi *mítica*, dentro del que se disuelven todas las tentativas de *sentido* independiente.

Los criterios vinculantes de esta reflexión metahistórica son tres: a) La *identidad* (bajo la forma de adecuación plena a la realidad opresora) es la forma originaria e irrenunciable de toda *ideología*. b) La amenaza de las fuerzas naturales sobre la vida humana conducen a la formación de una racionalidad identificante, especializada en la homogeneización de todo lo diferente. Pero con esta conformación la racionalidad se hace continua con la *desdiferenciación* que subyace angustiosamente en el fondo ignoto de la Naturaleza bruta. c) La lógica deductiva racional se extiende desde el ámbito productivo a la conducta interactiva de los sujetos sociales, y da origen (en línea con los postulados adelantados por Nietzsche) a la *moral* misma, como función de acomodación a la idea de un orden vigente en toda época, que hace de la vida social el residuo de una coacción persistente.

4) Una Dialéctica negativa es en esencia una Dialéctica *radicalizada*. Para el autor, su necesidad brota como alternativa radical al pensamiento identificante, volcada a la determinación positiva de lo *diferente*:

El conocimiento de lo diferente es dialéctico además, porque precisamente él identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad. Mientras que a él le interesa qué es esto, el pensamiento de la identidad dice bajo qué está subsumido.²⁰

²⁰Dialéctica negativa. Pág. 152.

El maleficio de la *identidad*, propiciado por la absolutización de la figura ideológica del Sujeto, sitúa a la Dialéctica negativa en posición de dar primacía a lo objetivo. La fuerza de la diferenciación recorrería entonces tanto la posición del objeto como del sujeto, sustituyendo el enaltecimiento abstracto de éste por el establecimiento de una *individuación* necesaria para eludir la programación ideológica de los miembros de la sociedad. Pero la *individuación* diferenciadora que podría asimismo hacer justicia a la diferenciación del objeto sólo puede aflorar como consecuencia de una autorreflexión.

La primacía de lo objetivo dota a la Dialéctica del poder necesario para afrontar una reedición de la *inversión* moral nitzscheana que aporta un nuevo criterio para la formación del conocimiento (de este modo, Adorno prosigue la idea de Nietzsche de presentar el conocimiento como trasunto de la capacidad de valoración y afecto, contraponiendo desde estas categorías una fundamentación *materialista* de su Dialéctica al idealismo ínsito en toda *identificación*): "Los sujetos cognoscentes pierden, también subjetivamente, junto con la capacidad de sufrimiento y felicidad, la capacidad primaria de distinguir lo esencial de lo accidental."²¹

El atributo propio de la Dialéctica negativa desde su condición materialista, consiste, para el autor, en su distinción radical de la dialéctica hegeliana. El rechazo de la fuente de la identidad que ésta sitúa por principio en lo *universal* se refleja en las categorías negativas en un rechazo hacia la figura del *todo* (aludiendo así igualmente a la lectura del marxismo hegelianizante del panorama filosófico de formación de Adorno). Lo *particular* es siempre ya el único objeto de una filosofía crítica.

Desde lo *particular* se puede tender un hilo hacia la reconstrucción de la idea de *libertad*, periclitada en la sociedad contemporánea de la integración abusiva e inclemente. Dicha idea sólo puede emerger en forma de *negaciones concretas*, a partir de la figura particular de lo que constituya un obstáculo determinado al ejercicio libre de la diferenciación, en la capacidad de *autodeterminación*.

5. Frente a una sociedad que ha culminado el proceso de desarrollo de las contradicciones internas a la Ilustración (que ha consumado la liberación de la tiranía de la Naturaleza al precio de la dominación ideológica total), la fuerza negativa de la Dialéctica reside en el pensamiento filosófico, en el filón crítico de la autorreflexión.

²¹O.c. Pág. 172.

Pero la transformación de la actitud cognoscitiva a través de la negación del principio de identidad muestra de inmediato su efecto práctico en el extremo de la inversión *nietzscheana*, que equipara modelos de elaboración cognoscitiva y modelos de valoración moral.²² En última instancia, la única revolución que la Dialéctica negativa puede organizar frente a un mundo ineludiblemente opresivo (a fuer de plenamente *ilustrado*), es una revolución *moral*, una reivindicación de los valores (felicidad/evitación del sufrimiento) radicados en la vida natural *aiustrada*:

Cuanto más implacablemente se cierre la trama de la sociedad hasta en la situación más insignificante en una forma objetivamente antagónica, tanto menos garantía tendrá cualquier decisión particular de ser la justa moralmente.²³

Apariencia de verdad en el progreso histórico

Un reformismo radical no puede estribar ya en exigencias básicas y fundamentales de tipo concreto en lo tocante a contenido, sino en la intención (enderezada a instaurar procedimientos) de fomentar una nueva división de poderes: el poder de integración social que la solidaridad genera ha de poder afirmarse, a través de instituciones y espacios públicos democráticamente diversificados, contra los otros dos poderes, a saber, contra el dinero y contra el poder administrativo. Lo "socialista" en todo ello es la expectativa de que las exigentes estructuras de reconocimiento recíproco, que nos son conocidas por las formas de vida concretas, se transfieran, a través de los presupuestos comunicativos de procesos inclusivos de formación de opinión y procesos democráticos de formación de la voluntad común, a las relaciones sociales mediadas por la administración y por el derecho.²⁴

²²La coincidencia entre los planteamientos de Nietzsche y los de Adorno (y Horkheimer) son ampliamente desarrollados por Habermas en El discurso filosófico de la modernidad (o.c., págs. 135-162): "Asimismo, la crítica que hace Nietzsche del conocimiento y la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollan en forma de un crítica de la razón instrumental: [...] Una teoría pragmática del conocimiento y una teoría de la moral, que reducen conocimiento y moral a la fuente que tienen en las pasiones, desenmascaran a la razón teórica y la razón práctica como puras ficciones en que las pretensiones de poder se buscan una vigorosa y eficaz coartada -y ello con ayuda de la imaginación, del "impulso a la formación de metáforas" [...]" (Págs. 152-153).

²³O.c. Pág. 242.

²⁴HABERMAS, J. La necesidad de revisión de la izquierda. Madrid, 1991; pág. 283.

La conceptualización de este motivo enlazó entre sí a la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Un mismo punto concentraba también su perplejidad ideológica: ¿por qué ha tenido históricamente tan poca fuerza resolutive la cultura de la Ilustración, hasta el punto de haberse dejado inundar (o desplazar) por aquello otro -el fascismo- paradigmáticamente contrario a ella?

En una perspectiva dominada por la convicción de que el pensamiento ilustrado constituye el fin propio a que ha tendido la historia (y, sobre esa base, la única fuente coherente de sentido a que aún hoy nos cabe aspirar), la abyección del fascismo se presenta con efectos especialmente desconcertantes, al no poder ser interpretada más que como una enigmática ruptura con la corriente de la Ilustración, bajo la forma de falseamiento o desnaturalización radical de la misma. Frente a esta experiencia, Habermas trata de reconstruir un modelo de carácter histórico y sociológico de desarrollo de la racionalidad, fundado en la reivindicación del carácter positivo de la Ilustración bajo la figura proyectiva de un política y una moral centradas en las condiciones ideales del entendimiento intersubjetivo. Por su parte, Adorno y Horkheimer se instalaron en la otra vertiente y diseñaron una filosofía de la historia negativa deliberadamente colapsada, como imagen adecuada del mismo fracaso histórico de la Ilustración. Tanto en una dirección como en otra, la consecuencia a la que se apunta puede ser entendida en un sentido análogo: la superación de la negatividad instalada en las estructuras sociales (o en el mismo devenir histórico) bajo la única forma posible de una restauración plena del legado cultural ilustrado.

Una significativa manifestación epistemológica de esta actitud conecta con una noción de la configuración histórica de la *verdad* que se inscribe en la tradición metafísica de las *Geisteswissenschaften*. En dicha tradición se procura hacer valer una idea inmanente de verdad capaz de nivelar cognoscitivamente las ciencias naturales y las ciencias sociales.²⁵ En el modelo contemporáneo de *filosofía de la ciencia* que representa el *racionalismo crítico* de Popper, el significado de la noción inmanente de verdad se traslada al proceso indefinido (relevantemente histórico), de contrastación entre la teoría y la experiencia. Resulta llamativo que Adorno se acoja a este modelo

²⁵"Si es de todo punto cierto que no hay separación absoluta entre las formaciones científicas y la realidad, no lo es menos el que nunca será lícito atribuir sólo a aquéllas el concepto de verdad. Tan significativo es hablar de la verdad de unas instituciones sociales, como de los teoremas que se ocupan de ellas." [ADORNO, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*; intro.; pág 35].

para resaltar lo que críticamente pueda ser considerado como la *verdad* de las instituciones sociales:

El concepto de sociedad, específicamente burgués y antifeudal, implica la idea de una asociación de sujetos libres y autónomos de cara a una posible vida mejor, y, con ello, la crítica a las relaciones sociales primitivas. [...] La crítica lógica y la enfáticamente práctica que exigen un cambio social, aunque sólo sea para evitar una recaída en la barbarie, son momentos del mismo movimiento del concepto.²⁶

Por un lado Adorno se adelanta a proponer como sistema de referencia cognoscitivo un *ideal* sociopolítico del que, por otra parte, se reconoce su carácter histórico de clase (burgués). Al mismo tiempo, el autor cifra la necesidad del *cambio social* no ya en el desarrollo consecuente de los intereses históricos objetivos de los grupos oprimidos, sino en el factor reactivo y específicamente teórico de la evitación de la "recaída en la barbarie". El sentido de este proceder radica, en último extremo, en la aseveración de la doctrina del *progreso* histórico, concebida de modo paralelo a la convicción análoga en el ámbito de las ciencias de la naturaleza (donde la evidencia del desarrollo tecnológico puede prestar fuerza a una idea de progreso positivo capaz de sustentar un concepto enfático de *verdad*). Sin embargo, también en este terreno, las investigaciones en torno a la dependencia del desarrollo científico de las perspectivas de comprensión ocasionadas en el contexto histórico-cultural (Kuhn, etc.) nos hacen percibir hasta qué punto la propia noción de *progreso* resulta colateral y tautológica respecto a la dimensión de la innovación tecnológica. Pero esta constatación acentúa lo inapropiado de la aplicación del mencionado sentido de *verdad* (como entidad de definición progresual) al terreno del conocimiento histórico.

El criterio para formular el ideal sociopolítico burgués como resultado de un concepto positivo de progreso histórico tiene su base (tal como ocurre en el ámbito de las ciencias de la Naturaleza), en la postulación de la omnipresencia de la razón substantiva, incorporada al sujeto humano de la historia. Esta condición constituye la hipotética unidad del desarrollo histórico, que se reclama en ausencia de percepción de la legaliformidad independiente que el conocimiento científico de la historia ha de poner de relieve). En este sentido, la exigencia cognoscitiva de *verdad* (tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en el de la historia), supone una intromisión metafísica en la consistencia de las relaciones prácticas (o pragmáticas) entre los modelos teóricos y sus objetos. Esta intromisión puede ser invertida precisamente si advertimos precisamente

²⁶ ADORNO, La disputa del positivismo en la sociología alemana; intro.; págs. 35 y 36.

cómo la analogía entre los dos ámbitos de conocimiento científico reside en su orientación pragmática, comúnmente determinada por el sentido de las construcciones histórico-culturales.

En el ideal sociopolítico burgués no hallan contenido real las categorías *razón, libertad o igualdad*, que las pueda convertir en término efectivo de una comparación sociohistórica. Por el contrario, el desarrollo de los efectivos intereses históricos de clase adopta expresiones ideológicas significativamente enraizadas en las condiciones de su contexto de emergencia. Sólo el criterio de su carácter de clase resulta teórica y prácticamente relevante para el desarrollo de los propios intereses. Si nos hallamos ideológicamente del lado de lo oprimido y explotado, cabría decir en una fórmula abreviada, los ideales burgueses no revestirán para nosotros ningún valor como modelo de la verdad substancial.

En la relevancia práctica de los intereses históricos de clase encontramos la conexión concreta entre el conocimiento científico de la historia y la dimensión objetiva (intersubjetiva) del interés por la emancipación, que se manifiesta en la revelación de la propia contradicción de intereses que actúa como *motor* de la historia. El sentido revolucionario que emana de este conocimiento queda definitivamente en suspenso si la dimensión práctica del interés emancipatorio es sustituida por una especulación sobre la cuestión de la homogeneidad de la racionalidad social y científica: "También el terror sin límite puede funcionar; pero funcionar como fin en sí mismo, de espaldas a aquéllo para lo que se funciona no deja de ser una contradicción tan palmaria como cualquier contradicción lógica; una ciencia que silenciara ésto, sería irracional."²⁷

Hoy día, sin embargo, poseemos la perspectiva que le faltaba a Adorno para darnos cuenta de que la acusación de *irracionalidad* ha dejado por completo de resultar deslegitimatoria. El *nihilismo* contemporáneo tardocapitalista (vigorizado por los fracasos de las ideologías históricas alternativas y prorrevolucionarias), puede disolver los conceptos de razón formales amparados por el sentido moral del *deber ser* que construye exigencias. Su lugar ha sido ocupado por una noción absoluta de racionalidad instrumental por la que todo lo *que hay* (o *funciona*, o *domina*) puede justificarse inmediatamente *por ello* como plenamente *racional* en sí. Pero esta conclusión sólo se muestra irrefragable si asumimos los diversos rasgos metafísicos de las teorías de una y

²⁷ ADORNO, o.c.; pág. 36.

otra generación de la Escuela de Frankfurt: determinaciones asumidamente mitológicas o propias de la filosofía trascendental.

Desde las categorías del materialismo histórico/dialéctico accedemos a un tipo de interpretación claramente alternativo al compromiso cifrado en estas versiones de la Teoría Crítica. Para dichas categorías, la Dialéctica de la Ilustración aparece como una figura del pensamiento capaz de aunar elementos ideológicos ilustrados que suponen referencias (abiertas aún hoy) a los intereses históricos de liberación de las amplias masas, junto con la constitución de específicos intereses de clase burgueses vinculados directamente con la posibilidad histórica del fascismo. En esta dialéctica puede apoyarse el movimiento conscientemente revolucionario que, en cualquier caso, debe orientarse en su desenvolvimiento histórico a partir de la apropiación materialista del conocimiento y las elaboraciones (o sublimaciones) ideológicas del pensamiento ilustrado. El criterio fundamental para esta apropiación, no obstante, radica en el interés histórico de clase proletario por la emancipación (como único interés con rasgos substantivos que propician su generalización al conjunto de las clases populares).

Posibilidades reales de autodeterminación

La estructura de los esquemas históricos atemporales de *racionalidad* conecta con sus manifestaciones sociales en lo referente a la producción de *vínculo social* o, alternativamente, de imágenes sistémicas de *identidad*. La *racionalidad narrativa* se desenvuelve, en este sentido, como fuente básica de la socialidad en general y, por ende, de la capacidad de representación *racional*, genéricamente considerada. Desde esta perspectiva, el modelo de racionalidad fundamental se halla referido a la construcción del vínculo o lazo social elemental, y responde a la necesidad esencial de *socialización* y creación de contenidos que revierten a la vivencia dinámica de la identidad colectiva. Como fuerza eminentemente creadora, el tipo de pensamiento en esta forma de racionalidad concibe la asociación medio/fin como una completa unidad; es decir, como una categoría doble prácticamente inextricable.

Por su parte, la *racionalidad objetivizadora* surge ya específicamente de la necesidad de sistemática reproducción del vínculo social genérico, a través del medio de la *culturización*. Por tanto, está referida esencialmente a la representación de dicho vínculo y a la creación de una imagen formalizada de *identidad*. Esta representación asocia este esquema racional con la conciencia de la *interacción* en cuanto tal; por tanto, a la conciencia de la ubicación en el modo de producción; en definitiva, a la *conciencia histórica*. En el aspecto cognoscitivo, esta forma general de la racionalidad ha de tematizar la relación medio/fin, separando conceptualmente los términos de dicha relación, en correspondencia con la diferenciación implícita en el hecho de que la *representación* del vínculo social sea independiente de la conexión con la base natural de la vida humana. Tanto esta representación como la racionalidad objetivizadora que se extiende sobre su base, no son ya sin más manifestaciones directas de la naturaleza social humana, sino rasgos elaborados de *ilustración* esencial (aun siendo fruto de una dinámica forzosamente devenida de la forma social de la existencia humana).

Esta facultad separadora llega a adquirir una virtualidad independiente con la implantación del capitalismo, como ideología de la afirmación recurrente de una identidad particular formalizada y de la destrucción sistemática del propio *vínculo social*.²⁸ La autonomía completa entre *medios* y *fines* se revela como el medio cognoscitivo/ideológico más idóneamente aguzado para llevar a cabo semejante designio.

Por su parte, la propuesta de la *racionalidad revolucionaria* sólo puede subvertir la problematicidad de la relación contradictoria entre *medios* y *fines* (que la égida de la racionalidad objetivizadora ha hecho extensiva al conjunto de la cultura dominante contemporánea), ahondando en la propia esencia de la contradicción, a través de su asociación primordial con el *interés histórico* por la *autodeterminación*. De ese modo trataría de hacer efectiva una suerte afirmativa e *interesada* de *dialéctica negativa*: una antítesis sintética, o unidad dialéctica (producida y autodeterminante) de contrarios. La

²⁸"Creo que el capitalismo, en efecto, es históricamente uno de los sistemas económicos más perversos; probablemente el más perverso que haya existido nunca, y ello por una razón muy sencilla y nada demagógica. [...] el sistema capitalista es el único sistema conocido en la historia que está construido sobre *el ataque al lazo social*. [...] Todo está permitido: el acaparamiento, la posesión sin límites, todo al servicio del mercado. Karl Marx se refirió al *fetichismo de la mercancía*: no hay más lazo social que el vínculo mercantil, el ser mercancías los unos para los otros. Se establece así un modo de vinculación con el otro esencialmente destructivo: en el sistema capitalista el sujeto humano, por la misma propuesta que hace el sistema, está obligado a mantener un ataque permanente al lazo social." [FRANCISCO PEREÑA, *Crítica al concepto de "necesidad"*. En: J. RIECHMANN, (coord), *Necesitar, desear, vivir*. Págs. 170-171.]

negación de la independencia instrumentalista entre *medios* y *finés* puede así hallar una alternativa de resolución que no pase por una circularidad idealista y *desinteresada*, o por la subordinación (también sometida al idealismo del progreso acumulativo o de la finalidad metafísica de la historia) de los medios a los fines o viceversa. La indicación de W. Benjamin requiriendo abrir campos semánticos de creación de libertad, concurre con estas determinaciones por medio de la actitud ideológica de *propiciar el reconocimiento de lo común y semejante en la propia particularidad*:

El proyecto no procede de un sujeto ni de una categoría definible de sujetos, su portador nominativo siempre es sólo soporte transitorio; no es sólo encadenamiento técnico de medios que sirven a fines racionalmente definidos de una vez para siempre, ni estrategia basada en saber establecido y situada en condiciones "objetivas" y "subjetivas" dadas, sino engendramiento abierto de significaciones orientadas hacia una transformación radical del mundo social-histórico, establecidas y sostenidas por una actividad que modifica las condiciones en que se desenvuelve, los objetivos que se erige y los agentes que la realizan, y unificadas por la idea de autonomía del hombre y de la sociedad.²⁹

Se trata, por tanto, de dar forma a un concepto genérico de *razón* orientado en torno a las consecuencias de la unidad orgánica de todos los hechos sociales, explicitada en cada momento por la configuración concreta de la práctica social. El sentido de dicha unidad puede dar cuenta de la dialéctica entre lo universal y lo particular, al establecer la posibilidad de pensar unidos los elementos de la práctica y la tendencia que sobre la misma ejerce el interés histórico determinado, dando sentido a la conexión entre la apropiación consciente del interés y la tendencia determinada por el mismo, en cada caso. De ahí que en su plasmación como teoría, sólo pueda dar lugar a un procedimiento crítico que disuelve la exigencia interna de *identidad* que distingue a todo discurso teórico *tradicional* o esencialmente legitimatorio o contemplativo. Escribe en este sentido Adorno refiriéndose a la sociología de Popper: "El ideal epistemológico de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla, fracasa allí donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime ni sencilla [...] La sociedad es contradictoria [...], es racional e irracional a un tiempo [...], es naturaleza ciega y mediación por la conciencia."³⁰

Por eso el despliegue concreto de la *racionalidad revolucionaria* exige el desarrollo de esquemas conceptuales capaces de dar forma a un empleo público de la

²⁹CASTORIADIS, C. La experiencia del movimiento obrero; vol. 1: *Cómo luchar*; vol. 2: *Proletariado y organización*. Barcelona. 1979.

³⁰GABÁS, R. J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística. Barcelona; 1980. Pág. 160.

razón, en el que pueda hacerse consciente el dominio sobre su función tanto de *medio* como de *fin* social (en la que se ve *dialécticamente* envuelta en su relación con el proceso histórico). Con esta capacidad el ejercitamiento de la razón revolucionaria es capaz de mediar y subvertir su propia condición contradictoria, en la medida en que su uso hace transparente el interés histórico por la liberación. De ese modo la racionalidad revolucionaria presenta una conciencia *interesada* de su función emancipatoria, que la distingue de la conformación tradicional de la razón como *instrumento* sometido unidireccionalmente a las *necesidades* (de diversa naturaleza) del desarrollo social humano.

Esta propiedad singular fue enunciada del siguiente modo por el profesor Jacobo Muñoz³¹:

[...] esa actividad paradigmática de la vida y de la obra del propio Marx, cuyas dos grandes dimensiones -la construcción de fines para la acción social humana y la crítica de los datos llamados a plausibilizar esos mismos fines- permiten hablar, a propósito del marxismo, de una nueva racionalidad o *racionalidad praxeológica*. [...]

A su especificidad última [del marxismo]: la de constituir una razón praxeológica, históricamente inviscerada, que si en uno de sus movimientos desarrolla una crítica interpretativa de la ciencia y de la práctica social, en el otro utiliza sus resultados con fines emancipatorios, esto es, de cara a la formulación teórica de un programa para la fundación de una sociedad y de una cultura no clasistas. Que afecta, pues, a esos dos aspectos fundamentales de la vida del hombre que son el *conocimiento* y la *acción* [...]

Con tal idea puede aludirse a la creación colectiva de sentido que se lleva a cabo como forma estable de intersubjetividad, otorgando un cauce permanente de posibilidad a la reciprocidad de expectativas en la práctica social. Desde este punto de vista, también la *razón revolucionaria* presenta una apropiación consciente del interés por dicha reciprocidad, en tanto constituye una condición imprescindible para dar cauce a la posibilidad de la *autodeterminación*. Podemos concebir así, como desenvolvimiento de la *racionalidad revolucionaria*, una dinámica social regida por la dialéctica unificadora de contradicciones sociales integradoras, en cuyos aspectos dominantes se halla latente el reconocimiento de las diferencias y las demandas específicas, bajo las categorías que formula Adorno en *Sobre la relación entre sociología y psicología*³² (antecedentes de la argumentación de la Dialéctica negativa): el conocimiento no tiene poder para otra

³¹ Cf. Lecturas de filosofía contemporánea; epílogo. Págs. 239-243.

³² Incluido en el volumen: ADORNO, Actualidad de la filosofía; (Barcelona, 1991).

totalidad que la antagónica, y sólo en virtud de la contradicción (a través de la insistencia en lo escindido), es capaz de alcanzar alguna totalidad.

Pues lo esencial no es lo abstractamente repetido, sino lo general en tanto que diferenciado. [...] Lo humano se forma como sensibilidad para la diferencia [...]³³

Este tipo de crítica es extensible asimismo a la polémica conceptualización de la *historia* como sistema idealizado susceptible de expresar alguna finalidad. En el pensamiento de Bloch advertimos con claridad cómo este motivo se solapa plenamente con la especulación de la identidad, como factor clave de interpretación del decurso histórico en su totalidad:

Por eso precisamente la utopía no pretende una distancia eterna del objeto, sino que desea, más bien, coincidir con él como un objeto que ya no es ajeno al sujeto [...] La aguja magnética de la intención comienza entonces a inclinarse porque el polo está próximo [...] Lo intencionado como tal presencia, como tal identidad manifestado, no se encuentra -como es, desgraciadamente, fácil de probar- en ninguna parte de lo llegado a ser, pero se encuentra inexcusablemente en la intención inquebrantable hacia ello, así como es reconocible en el proceso histórico universal mismo [...] La identidad del hombre retornado a sí, con su mundo logrado para él, se ofrece, es verdad, como el mero concepto límite de la utopía, más aún, como el *utopissimum* en la utopía, y precisamente en la concreta. Pero, sin embargo, éste, lo más esperado en la esperanza, al que se llama bien supremo, representa asimismo la región del objetivo final, en la que participa toda proposición seria de objetivos en la lucha emancipatoria de la humanidad.³⁴

Bloch se refiere aquí expresamente a la convicción de que la historia se halla dotada de una culminación que él no duda en considerar, bajo los términos del pensamiento de la identidad, como la "patria" de la misma. El proceso histórico puede ser así comprendido como una conformación unitaria de rasgos homogeneizantes, en la que la patencia del final autoidéntico se deja traslucir y anticipar a todo el conjunto de los momentos anteriores, pues todos comparten la tendencia al fin predestinado. Por eso Bloch cree poder justificar inmediatamente la orientación positiva y felizmente revolucionaria de los movimientos emancipatorios, en una noción tan ambigua e indeterminada como es la *intención*. La Revolución tendría así su destino garantizado de forma metafísica, y los momentos de su realización concreta en la historia pueden ser abandonados al albur del destino; un horizonte que ampara nuestros intereses históricos en el seno de un Principio ideológico que ya no necesitaría ser explícitamente *revolucionario*; sino tan sólo de franca *Esperanza*.

³³ ADORNO, o.c.; pág. 203.

³⁴ E. BLOCH, El principio esperanza; págs. 311-312.

Ciertamente, no parece posible afirmar, con un criterio materialista, que los intereses históricos revolucionarios alberguen ninguna intuición sobre la *identidad* histórica; antes al contrario, son la expresión material de la contradicción persistente entre las diferentes clases dentro de los modos de producción. Por eso no pueden sin más abandonarse al feliz augurio de la efectividad de la Esperanza, y han de establecer el objetivo de la Revolución de modo consciente, procesual y aporético; como una necesidad que nadie ni nada puede anticipar ni garantizar. Por tanto ha de tematizar expresamente dicho objetivo en un Principio Revolución que trabaja por autoconstituirse conformando sus propios principios racionales de posibilidad.

La realidad inimaginable

El atributo esencial de la *racionalidad revolucionaria* se concentra en el pensamiento dialéctico. Éste puede, a su vez, recibir diversas caracterizaciones: 1. Como puesta en práctica real de una disposición sistemáticamente *alegórica*, que deshace la continuidad homogeneizante que extiende (imaginaria y simbólicamente) la ideología. Así lo expresa Benjamin: *De un golpe, la profunda visión de la alegoría transforma cosas y obras en escritura en movimiento.*³⁵ En este sentido, el pensamiento dialéctico estriba fundamentalmente en la incorporación constitutiva de la dimensión histórica a todos sus objetos. Adorno lo señala concisamente en la Dialéctica negativa al afirmar: "La dialéctica idealista y materialista coinciden en leer el ente como el texto de su devenir; el materialismo toma esa historia como medida de la falsedad de los conceptos".³⁶ La dimensión histórica del pensamiento dialéctico revolucionario no constituye un "fin en sí mismo" de la reflexión, ni reviste la naturaleza de un *objeto* consistente del conocimiento, pues el *interés* extrateórico por la realidad histórica que el pensamiento porta desborda las implicaciones de un planteamiento metodológico. El *interés* es de carácter esencialmente práctico, y en este sentido la historicidad sólo es

³⁵ El origen del drama barroco alemán; Taurus, Madrid, 1990. Pág. 176.

³⁶ Dialéctica negativa; o.c.; pág. 58.

relevante en cuanto impulso de una actitud crítico-transformadora, que se perpetúa renovándose en el tiempo. La vinculación orgánica con el interés emancipatorio sitúa a la reflexión dialécticamente crítica en la órbita del pensamiento político kantiano (que vive bajo el impulso directo de la revolución burguesa), antes que en la del hegeliano (que toma la historia desde el punto de vista de una substancialidad abstracta):

Cuando Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones.³⁷

2. La doble concurrencia de reflexión de carácter *alegórico* y de carácter *histórico* que confluye en el pensamiento dialéctico posee la virtualidad de hallar en los objetos que conforman la realidad social las posibilidades inscritas en su devenir. Éstas se contienen en la consideración del *proceso* histórico, calificado por Adorno como "expresión sólida e inmediata de lo inexpresable".³⁸ Pero el pensamiento dialéctico sólo puede llevar a cabo dicha función si conecta con el potencial diferencial (de sí mismo) que recorre el proceso histórico. Es decir, si asume la estructura objetivizable de los intereses históricos emancipatorios de las clases populares. Así dichos intereses constituyen (desde un punto de vista materialista), el trasfondo semántico desde el que el pensamiento dialéctico puede presentar la escritura de las posibilidades aun no desarrolladas de la situación histórica establecida. Sólo esta referencia al substrato materialista histórico puede dar razón del oscuro sortilegio que la dialéctica idealista se preciaría de poder conjurar, cuando Hegel, en la introducción a la *Fenomenología* afirma que cualquier objeto debe ser contemplado el tiempo que haga falta hasta que se mueva en virtud de su propio sentido, y se convierta así en diferente consigo mismo.

3. El pensamiento dialéctico sólo puede llevar adelante la crítica radical sobre la falsa consistencia inducida por la función ideológica, actuando específicamente contra el *principio de identidad*. Este proceder es también dialéctico en su propia realización. El criterio para deshacer la ilusión de *identidad* surge de la propia diferencia interna que se halla en la estructura entitativa, en la indicación de que son la discontinuidad y la diferenciación las que han determinado las tendencias transformadoras que han

³⁷G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*; pág. 114.

³⁸Cf. *o.c.*; pág. 113.

constituido a los símbolos ideológicos de la *identidad* como fórmulas opacas y enigmáticas de neutralización:

Dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones.³⁹

Existen diversos niveles de diferenciación interna en el proceso que interrelaciona la realidad histórica y sus representaciones ideológicas. Una alegoría clara de la energía disolutoria mencionada por Adorno la hallamos en la imagen del teatro barroco "de eco" a que se refiere Benjamin. El eco, como libre juego del sonido, se liga a la trama simbólica del argumento teatral como respuesta, advertencia, profecía, etc. Pero la fuerza misma de su vacía resonancia física aparece en la escena como amenaza disolvente de todo ese entramado, al que en principio, no obstante, se hallaba subordinado.⁴⁰

De la conjugación consciente de tales diferenciaciones se nutre la raíz dialéctica que, en colusión con la estructura de intereses de clase por la emancipación (*emancipación*, en primer lugar, de la angustia y la desgracia, que, como señala Adorno, la identidad vuelca sobre lo diferente), da lugar al sentido propio de una *racionalidad revolucionaria*.

¿Cómo puede llevarse a cabo dicha *conjugación*? El rasgo más sobresaliente que Adorno asigna a una dialéctica negativa es, junto con su carácter *particular* y *materialista*, su capacidad de desvelar las determinaciones históricas que señalan, en cada elemento del proceso histórico, la necesidad de que éste se desenvuelva hacia el surgimiento de otras posibilidades de formación social. Sin la referencia a las nociones de una legaliformidad de carácter objetivo, las consideraciones a este respecto de Adorno y Benjamin aducen la presencia de cierta metafísica de la liberación: "utopía" (como "conciencia de las posibilidades aún no desarrolladas" que se hallaría adherida a los objetos), en versión de Adorno, o la fórmula no menos controvertida del *Jetztzeit* de Benjamin ("ese punto apocalíptico en el cual el tiempo se detiene para recibir la plenitud de un significado desmembrado hasta entonces"⁴¹) y su no oculto mesianismo. No obstante, tanto Adorno como Benjamin pueden situar el concepto general de sus

³⁹ADORNO, o.c.; pág. 160.

⁴⁰Cf. T. EAGLETON, W. Benjamin o hacia una crítica revolucionaria; pág. 24.

⁴¹T. EAGLETON, o.c.; pág. 32.

esperanzas en el marco de una dialéctica de la Ilustración capitalista: Adorno menciona cómo la emancipación de la idea de Razón pone en peligro todo el sistema de producción en que dicha liberación es alumbrada; la consecuencia del propio proceso de racionalización *desencantadora* se vuelve contra los cimientos en que reposa su nicho de origen histórico. Por su parte Benjamin se fija en la contradicción interna que acompaña la expansión del "fetichismo de la mercancía": el valor de intercambio vacía de sentido propio toda mercancía (y en el sistema de capitalismo desarrollado *todo* puede pasar por *mercancía*), dejando plenamente al descubierto una materialidad desnuda cada vez más ostentosa y absurda. Esta visión hará que el objeto mercantilizado se colapse en una tautología que constituirá una imagen fiel de la monstruosa tautología antisocial en que consiste el modo de producción capitalista en su conjunto.

Sin embargo, al menos para Adorno, la marca de nuestro tiempo expresa cómo la dialéctica interna a la Ilustración es incapaz, por el momento, de traspasar los límites habilitados por su mismo punto de partida histórico: "La creciente desmitologización se devora a sí misma como lo hicieron los dioses míticos preferentemente con sus hijos. Al no dejar nada más que lo meramente existente, se vuelve al mito. Y es que éste no es otra cosa que el cerrado sistema de la inmanencia de lo que existe." Teniendo esto en cuenta, cabría señalar como indicación propia de la *racionalidad revolucionaria* la posibilidad de un sistema de pensamiento y acción que libere la dialéctica de la Ilustración de su fijación a los presupuestos ideológicos correspondientes a su establecimiento histórico. Para ello tiene a su vez que admitir como presupuestos las posibilidades históricas de transformación social que se hallan inmersas en el curso, pasado y presente, de los acontecimientos. Una premisa, por tanto, de la *racionalidad revolucionaria* consiste en reconocer que todos los objetos históricos están recorridos en su estructura interna por la cambiante escritura de las relaciones sociales que los determinan; escritura que (al decir de Eagleton), "nunca llega a formar un texto plenamente coherente". Esta intuición se halla avalada conceptualmente desde la noción de *constelación*, que compone la trama de fondo del proyecto de Adorno de la *dialéctica negativa*:

Pero una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada. Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar. Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir.⁴²

⁴²Dialéctica negativa; pág. 166.

En la reflexión de W. Benjamin, es el concepto de "objeto *aurático*" el que despliega las posibilidades de tematización efectiva de la *memoria histórica* como potencialidad de transformación; (por tanto, en nuestro contexto, de potencia impulsora de la *racionalidad revolucionaria*). Para Benjamin, el *aura* es un atributo estético/político, referido a la manifestación irrepetible de una lejanía, que contribuye a desentrañar nuevos sentidos a la historia que superen la inmovilidad dialéctica que la hegemonía de la cosificación capitalista amenaza con establecer irreversiblemente. Una trascendental propiedad ligada al "aura" es que el objeto que la posee (ya se trate de cualquier artefacto cultural o de los mismos aparatos de Estado), tiende a reconformar continuamente su propia historia, tratando de desprenderse de las huellas de desgarramiento y heterogeneidad de su pasado. Entonces, la misión política de "liberar" un objeto toma la forma de abrir su subconsciente y detectar dentro de éste aquellas partículas de heterogeneidad que ha sido incapaz de disolver. La lucha política (de liberación) que supone esta acción de borrar, preservar o reescribir las huellas del pasado es dialéctica en un doble sentido: porque cataliza las contradicciones históricas deshaciendo la inmovilización ideológicamente producida en la cosificación, y porque dinamiza también contra sí misma la propia cualidad contestataria del *aura*, que sirve al propósito revolucionario de poner de manifiesto la escritura que compone los objetos (más allá de su inerte carácter nivelador de mercancías). Llevando esta lucha política a un terreno existencial, podemos acabar pensando con Eagleton que la *muerte* es el *aura* final, en la que todos los organismos (tal como se expresa en la metapsicología de Freud en relación con el *principio de muerte*) hallarían la conformidad perfecta y remansada con la naturaleza inerte. Pero en esta idea extrema, el *aura* coincide en su condición con el vacío de la forma-mercancía; la naturaleza profundamente estéril de ésta recuerda la inmovilidad de la muerte y quizá es mismo *principio de autodestrucción* colectivamente inconsciente el que estaría a la base del "embeleso erótico" por la mercancía.

La movilización radicalizada del *aura*, como cometido propio de la *racionalidad revolucionaria* en su determinante interacción con la historia, confiere a ésta cierta condición esencialmente vital, en la línea de restaurar lo que Adorno consideraba que en otros tiempos hizo soportable la muerte a los individuos: el sentimiento de su "épica unidad con una vida intacta". En esta raíz se identifica la razón revolucionaria con el pensamiento dialéctico, al que Benjamin denominaba como "el órgano del despertar histórico", poniendo en relación los niveles imaginario (el sueño utópico) y simbólico (el apremio a despertar; la plasmación práctica de la orientación política de la utopía),

de un conocimiento determinado por un interés histórico (y materialista) por la emancipación. Asimismo, su naturaleza de pensamiento dialéctico se aquilata en la desvalorización del punto de vista de la totalidad como universalidad trascendente y necesaria, en favor de la inmanencia de lo particular en su devenir contingente:

La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos.⁴³

El método de análisis y síntesis en la reflexión de carácter materialista que sobre la historia lleva a cabo Benjamin incluye tanto la valoración minuciosa y atenta de los pequeños fragmentos (en los que se esconde un sentido olvidado o preterido por la ideología dominante), como la construcción de una configuración agitadora a partir de tales elementos en sí mismos contradictorios: "Lo que existe en particular, en vez de existir simplemente para sí, es en sí su otro y está unido a ello. Lo que es, es más de lo que es."⁴⁴ El resultado puede ser definido como una disposición estructuralista de fenómenos históricos, cargados de sentido en su particularidad, y especialmente expresivos en su límite. Una idea paralela a la de "constelación" de Adorno⁴⁵, salvo en la atención dispensada al hecho contingente y aparentemente casual, que no se presta a englobarse en ningún concepto (pues se limita a ser símbolo viviente de éstos). En este sentido, el método de Benjamin puede ser más adecuadamente calificado de *construccionismo* que de "deconstrucción". El proceso de recepción cultural de los fenómenos postergados en la historia adquiere un significado constituyente de estructuras, que cobran tanta relevancia crítica en el pensamiento del autor como cualquier otra manifestación de antihistoricismo radical. Adorno trató de encarecer la importancia de esta actitud al señalar que la situación histórica "hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial."⁴⁶ Y es

⁴³ ADORNO, *Dialéctica negativa*; pág. 321.

⁴⁴ Th.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*; pág. 168.

⁴⁵ "Las constelaciones [...] Al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí." [Th.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*; pág. 165].

⁴⁶ *Dialéctica negativa*; pág. 16.

en la objetividad propia del *sentido* de los fenómenos históricos (que trasciende toda construcción formada a espaldas de los mismos), donde reside la justificación materialista última de este proceder dialécticamente negativo, centrado sobre *lo particular*.

A la luz de lo que se halla implícito en este procedimiento cobra especial sentido la indicación de Adorno sobre que la *afinidad* es "la punta afilada de una dialéctica de la Ilustración". No hay nada extraordinario en la idea que nos sugiere asociar este sentido de afinidad con la capacidad dialéctica de conectar el *interés histórico revolucionario* con la *memoria histórica*. Tanto uno como otra, en la medida en que tienen su referencia en el registro de lo contingente, de lo que resulta imposible de conceptualizar por la ideología dominante en virtud de su poder disolutivo, establecen la constelación de lo que escapa al discurso oficial de la historia, y por ello se carga de potencialidad revolucionaria al abrir perspectivas diferentes de organización y relación social.

Aquí se abre a la reflexión histórica las potencialidades revolucionarias inscritas en el registro de *lo imaginario*. Benjamin se inspira en la obra de Bajtin para distinguir entre el papel que desempeñan las imágenes en la perspectiva de un "materialismo metafísico" (en el que son meras *separatas* de la materia), y el que cumplen en una perspectiva materialista dialéctica, en la que lo imaginario y lo real-material se interpenetran diversificadamente adquiriendo las imágenes una entidad plenamente asimilable a lo *material*. Del mismo modo, podremos constatar que casi toda la materia (pero en especial el cuerpo humano), está construido con imágenes. Trasladando este análisis a la conceptualización del materialismo histórico, constatamos cómo el cuerpo se reviste del carácter de fuerza productiva histórica, y su expresión cotidiana se halla traspasada por las imágenes que proceden de la superestructura social. Con ello se abre la posibilidad de pensar en una gigantesca subversión de estas funciones que, tal como sucede en la explosión de imaginería carnavalesca (que Bajtin había descrito en términos de liberación libidinal de la "physis colectiva"), tenga efectos sobre la organización de las fuerzas productivas en el marco de unas relaciones sociales de producción profundamente distorsionadas respecto a su opresiva forma actual.

La clave de este asalto revolucionario al orden históricamente establecido se halla, para Benjamin, en la posibilidad que la dialéctica entre historia colectiva e individual brinda de impulsar la subversión del sujeto psicológico, abriendo toda una nueva esfera "en la que el materialismo político y la naturaleza física compartan el

hombre interior".⁴⁷ Así se haría patente el designio del *theologumenon* judío, evocado por Adorno, por el que en el estado verdadero el conjunto de la realidad sólo sería un poco diferente de lo que ahora es, "pero ni la más mínima realidad es imaginable como sería entonces". De ese modo la libertad subjetiva se vincula con la recuperación de las posibilidades inscritas en la realidad interna de lo objetivo, perdidas en la consolidación cosificada de éste en la sociedad histórica.

Con la expresión adecuadamente mediada de este *deseo* el pensamiento de Benjamin enlaza, por otra parte, con ciertas intuiciones clave de la *dialéctica negativa* por las que: 1) en su extremo, la individuación de lo individual ha de descubrir una inconsciente participación en la tipología colectiva, y 2) en una dialéctica *transformada*, la figura del sujeto se despoja de su soberanía simbólica y cosificada pasando a ser expresión auténtica de la reflexión de la objetividad:

La disipación de la coacción sistemática le permite [al que piensa] abandonarse más espontáneamente a la propia conciencia y experiencia de lo que permitiría la concepción patética de una subjetividad obligada a pagar su abstracto triunfo con la renuncia a su contenido específico. Así se sigue cumpliendo aquella emancipación de la individualidad, realizada entre el gran Idealismo y el presente.⁴⁸

Una sugerente expresión de esta idea para la constitución de la *racionalidad revolucionaria* se halla en la indicación de Benjamin de usar la reflexión histórica en la dirección de establecer un concepto del presente como el *tiempo del ahora* (*Jetztzeit*) "traspasado de esquirlas de tiempo mesiánico".⁴⁹ El interés histórico por la emancipación se hace así uno con el interés por la recuperación de la *memoria histórica* que nos vincula con el registro real de la opresión de las masas populares y, en consecuencia, con la práctica revolucionaria que nos constituye como protagonistas históricos: "Susurrar al oído del porvenir las sensaciones persistentes que encarnan el acontecimiento: el sufrimiento eternamente renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre retomada. Pero el éxito de una revolución sólo reside en la revolución misma. La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres."⁵⁰

⁴⁷T. EAGLETON, *o.c.*; pág. 234.

⁴⁸ADORNO, *Dialéctica negativa*; pág. 49.

⁴⁹"El mesianismo de Benjamin es al mismo tiempo la más clara evidencia de su idealismo y una de las fuentes más poderosas de su pensamiento revolucionario." [T. EAGLETON, *o.c.*; pág. 178].

⁵⁰G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*; pág. 178.

IV.3. JUSTIFICACIÓN DIALÉCTICA DE UNA RACIONALIDAD REVOLUCIONARIA

Por frágiles que sean en [el mundo] todas las huellas de lo otro, por mucho que toda felicidad se halle deformada por su propia revocabilidad, con todo en las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro. [Th.W. ADORNO, Dialéctica negativa; pág. 401].

La redefinición teórica que Habermas emprende en la Teoría de la acción comunicativa sobre el modelo de sociedad del capitalismo tardío (a partir de los postulados éticos referidos a la colonización de las estructuras del *mundo de la vida* por los imperativos sistémicos de integración en torno a los medios "dinero" y "poder/burocracia"), puede ser puesta en conexión con la reflexión sobre los *intereses históricos* de los sujetos en el proceso social, abandonando con ello la perspectiva limitadamente sistémica del proyecto de Habermas. A partir de este replanteamiento se nos revela críticamente la demanda de configurar un ámbito de vida en el que se realice prácticamente la reconciliación de la racionalidad simbólica y objetivizadora, cuyo distanciamiento continuo es una consecuencia necesaria de la cultura de la Modernidad.

Habermas simboliza, desde su perspectiva, este propósito en los siguientes términos: "Una práctica cotidiana reificada, sólo puede curarse crendo una nteracción sin restricciones de los elementos cognitivos con los práctico-morales y los expresivo-estéticos".

La confianza en el poder generador de la individualidad, que halla una expresión de naturaleza *moral* bajo la figura de la autoconciencia sobre la convicción individual (como fin esencial del pensamiento), se presenta como un rasgo ineludible de la conformación ideológica ilustrada de la realidad. A este respecto nos recuerda Muguerza la indicación de Foucault: el individuo (y el conjunto de la Humanidad) está sujeto a múltiples determinaciones, pero no hay nada que excluya la posibilidad de que tal individuo sea producto de una "autoconstrucción". El vínculo que nos une con la procesualidad sociocultural puede ser reconstituido reflexivamente en la constatación del espectro histórico de *intereses* que nos afecta, y que puede ser emancipatoriamente concebido como una "pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias".

Dichas potencialidades aluden a la determinación ética de los principios que han de orientar la vida social. En la referencia inexcusable a la voluntad y la razón de los participantes en el discurso moral vslumbramos la producción histórica de contenidos éticos y la dimensión ideológica de los rasgos formales constitutivos de la *moralidad*. La conciencia revolucionaria exige un tipo ético de justicia conmutativa basado en la necesidad de transformación de las relaciones sociales, que permita acceder a una sociedad de democracia absoluta. Pero dicha necesidad no halla fundamento en ninguna argumentación universalista. Su único espacio de posibilidad racional se encontraría, por el contrario, en su *interpretación*

como *interés objetivo* y constructivo de las amplias masas, y sólo de esta objetividad histórica podría proveerse el sentido de su *realización*.

La *libertad* como interés histórico por la autodeterminación, particular y colectiva, se articula tanto en contra del mecanismo coactivo del Estado como de la apariencia de substantividad vacía en la que el sujeto repite microcósmicamente dicho poder. La libertad no se halla en el nivel representativo de la individuación como tal (siempre fallida), sino en la esfera práctica del interés históricamente determinado, constituido por la relevancia de la autodeterminación como proceso social constituyente.

Sólo desde la mediación determinada de los intereses históricos emancipatorios puede adquirir verosimilitud la radical renovación del concepto de *memoria histórica* que Benjamin propuso: la trasposición de la vivencia personal (o colectiva) del tiempo de la historia (Jetztzeit) al ámbito de las estructuras objetivas propias del materialismo histórico.

El *telos* que Adorno asigna al desarrollo de una racionalidad revolucionaria trata ante todo de evitar cualquier modo de *anexión*, "más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio". Aquí se expresa una profunda coherencia entre Adorno y Benjamin, que en términos de estructuración racional sugieren la idea de que la disposición peculiar de la *racionalidad revolucionaria* estribe en la habilitación de los efectos "abridores de sentido" históricos, que pueden desplegarse en el frente preciso de oposición entre la racionalidad simbólico/narrativa y la objetivizadora.

Yo autónomo y sociedad emancipada

La síntesis más certera de la autocomprensión legitimadora de la Ilustración es aquella que presenta al proceso de modernización como inseparable del proceso de secularización, (la convicción de que todo puede y requiere ser puesto a disposición del hipotético tribunal de la razón):

El resultado inevitable es la atenuación, o incluso la eliminación de la sacralidad -y por tanto de la intangibilidad- de todo sistema de valores, de toda institución, de toda norma, actitud o modelo de comportamiento. ... Ciertamente que gracias a la secularización los europeos han salido de su estado de minoría de edad, se han emancipado de la tutela del *sacerdotium* (el poder espiritual del clero) y del *regnum* (el poder temporal de los príncipes) y han conseguido institucionalizar el Estado de derecho y la democracia representativa que les ha permitido transformarse de súbditos en ciudadanos. Pero, ¿puede la secularización expandirse ilimitadamente sin atacar la base ideológica que sostiene y alimenta la solidaridad social?¹

El resultado de esta valoración de índole conservadora es deplorar la progresiva ausencia en nuestras sociedades de una estructura asentada de normas ideológicas prescriptivas que pudieran cubrir el vacío de legitimación que asola la vida en el capitalismo avanzado, y que nos previniera de la *anarquía de valores* a que parece conducir, irremisiblemente, el espíritu pluralista típico de la modernidad. En semejante escenario, la cohesión entre las diferentes partes de la sociedad sólo podría proveerse de modo netamente artificial, y la *solidaridad no mecánica* que, a juicio de Durkheim, distinguiría a los ordenamientos sociales modernos sólo podría concebirse como efecto consumado de la coerción y represión ejercidas por el Estado autoritario.

Sin embargo, la característica más llamativa de la lógica de la reproducción del modo de producción del capitalismo tardío consiste en el fenómeno descrito por Arnold Gehlen² como la *rutinización* de lo nuevo: la renovación trivial de la *mercancía* como motor de un sistema basado en el flujo, permanente e idéntico en su esencia, del intercambio de valores. "Es la dialéctica de lo nuevo y siempre lo mismo que aplicada al *progreso* conduce a una sociedad cuya única legitimidad se limita a su propia reproducción."³ Teniendo en cuenta esta insólita perspectiva, el sentido del término *secularización*, aplicado a la tendencia sistemática de desenvolvimiento de la Modernidad, se muestra ambiguo. Nada revela que el curso de la ideología dominante hoy consista en la actitud racional crítica frente a las diversas

¹PICÓ, J. (comp.) Modernidad y postmodernidad. (Intro.). Ed. Alianza. Madrid. 1992. Pág. 46.

²La secularización del progreso. 1967. Citado por PICÓ, J. o.c. pág. 47.

³PICÓ, J. *Ibidem*. pág. 47.

reificaciones, o discursos legitimatorios emanados desde el Poder. Por contra, subsisten por doquier las mitificaciones de diversa índole, y no parece haberse establecido la propensión materialista (en cuanto actitud filosófica esencial de la secularización) en la conciencia cotidiana. La corriente de racionalización social propia de la Modernidad, se manifiesta como una utilización ideológica, pragmáticamente concreta, del proceso modernizador/desacralizador. La derivación del predominio de la razón de corte objetivador en la historia de la Modernidad no conduce a una fundamentación del espíritu crítico generalizado, sino al predominio de un sentido instrumental caracterizado como uso limitado de la capacidad racional para la aseguración de la eficacia productiva, (técnica y cálculo, organización y administración). Este uso puede, en todo caso, autolegitimarse en el prestigio cognoscitivo (propio de la ciencia y la técnica modernas), que el pensamiento de la Ilustración otorgó, bajo la idea mitificada del *progreso*, a su propia configuración cultural.

Frente a la suposición de una *anarquía de valores* actualmente instalada, la ideología dominante muestra en sus efectos sociales la instauración de ciertos valores que adoptan, bajo la compulsión de la racionalidad instrumental, la forma utilitaria de lo *antivalor*, de lo puramente pragmático: la mercantilización como fin en sí y la tendencia marcadamente instrumental a la *seguridad* correspondiente de tal proceso, como fin en sí mismo. La *fetichización* de la mercancía establece, por otra parte, el mejor enlace ideológico posible con la idealización formal de la *identidad*, como pilar básico de la cultura individual/substancialista de la Modernidad en su programa cultural histórico:

Lo enigmático de la forma *mercancía* consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. [...]

Sólo dentro de su intercambio cobran los productos del trabajo una materialidad de valor socialmente igual, separada de sus materialidades de uso sensorialmente diversas unas de otras. [...] A partir de este momento, los trabajos privados de los productores cobran efectivamente un carácter social doble. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una determinada necesidad social y confirmarse así como miembros del trabajo global, del sistema espontáneo de división social del trabajo. Por otra parte, no satisfacen las múltiples necesidades de sus propios productores más que en la medida en que cada particular trabajo privado útil es intercambiable con cualquier otra especie de trabajo privado útil, o sea, en la medida en que es equivalente al otro.⁴

La pauta de construcción de la identidad en este tipo de sociedad suele reducirse a la adquisición de una máscara indiferenciada de los modelos extendidos en la cultura

⁴MARX, K. *El Capital*; lib. I; t. I. Madrid. 1973. Págs. 81-84.

dominante; su noción hipostasiada (la *identidad* "personal" e "intransferible"), se manifiesta, aun de modo ambiguo, como la principal fuente de legitimación de la *explotación* capitalista, a través de la apelación institucionalizada al rendimiento, a la competitividad y al aprovechamiento de las capacidades inscritas en una supuesta "naturaleza" individual, (con la correspondiente tasa de enriquecimiento *adecuado* para cada ciudadano)⁵. Sin perjuicio de que en las llamadas "sociedades del desarrollo", no resulte quizá imprescindible el recurso constante a tal tipo de legitimación, pues en su lugar se alza el abotargamiento de la población en la continua propuesta del ocio pasivo y la evasión consumista, como imágenes de autorrealización.

Junto con la mercantilización de todos los aspectos de la vida, la lógica productivo-instrumental que se desprende de la tendencia a la revolucionarización constante del sistema productivo, contribuyen a fraguar un estilo de vida especialmente caracterizado por la cancelación casi completa de la facultad de *individuación intensiva* (como campo incondicionado y abierto de la inmanencia del deseo; de esencial relevancia para el desarrollo de la realización personal). Las limitaciones que conlleva este estilo de vida suponen el agostamiento de necesidades e intereses (históricos) en su dimensión individual, para dejar fluir en su lugar la corriente positivo-productivista-mercantilista en la que el desarrollo de los medios oculta y hace impracticable la relevancia de los fines; cristalizada en un programa cultural exclusivamente enmarcado en la garantía material del discurrir confortable de la existencia cotidiana, en su opción esencialmente consumista. La frustración que supone la negación implícita de importantes intereses y necesidades históricas atemporales que se deduce de las condiciones de este programa, abocan a la implantación, en el nivel del subconsciente, de un sistema de *status* como sucedáneo de *identidad*, resolviendo artificiosamente, a un nivel más profundo de aquel en que se registra la aceptación consciente de las categorías de la ideología dominante, el conflicto en que ésta se halla sumida. El ansia de *status* se vive, de este modo, como una necesidad patológica que se expresa, (de modo confluyente con los requerimientos del sistema cultural), en el afán de renovación del consumo de bienes dotados de caracteres suntuarios; esto es, de objetos que portan, (en el sentido más exclusivamente instrumental de los signos), el valor simbólico de la autoidentificación.

Por eso, sólo una reflexión que intente superar la dependencia de nuestra cultura de la salvaguarda de la identidad podrá proponer un marco de categorías que nos sitúen en las puertas de un horizonte radicalmente distinto, en el que el círculo de la necesidad socioeconómica (que inmoviliza al sujeto en el idealismo de la autoidentidad, al igual que en la guerra, en la explotación y la opresión), se rompa y dé paso a la historia de la libertad. En

⁵Existe un nutrido consenso en considerar como expresión clave de la crisis de legitimación del capitalismo actual la sustitución de la hipótesis del *contractualismo* por la del *utilitarismo* o *darwinismo* social.

palabras de Adorno:

Según el modelo kantiano, los sujetos son libres siempre y cuando sean conscientes de sí mismos, siempre que sean idénticos consigo mismos; y en tal identidad dejan también de ser libres al subyacer y perpetuar su coacción. Como no-idénticos, como naturaleza difusa no son libres; y, sin embargo, son libres, porque en los impulsos que los dominan se liberan también del carácter coercitivo de la identidad.⁶

Habermas interpreta este pasaje "como un desarrollo aporético de las determinaciones de una identidad del yo que posibilita la libertad sin exigir para ello el precio de la infelicidad, la violación de nuestra naturaleza interior".⁷ O, en el mismo sentido: "Una autonomía que prive al yo de acceso comunicativo a su propia naturaleza interior es señal también de falta de libertad. La identidad de yo hace referencia a una libertad que se autolimita en la intención, ya que no de identificar, sí al menos de conciliar la dignidad con la felicidad".⁸ La paradoja aquí cifrada constituyó el núcleo del debate sobre el sentido de la felicidad y la libertad en la sociedad capitalista desarrollada, planteado por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, a través de una aproximación compleja y contradictoria a la teoría de los impulsos y del inconsciente del psicoanálisis:

El trabajo teórico de Marcuse acerca de la relación entre estructura instintiva y sociedad sigue una estrategia conceptual: los conceptos fundamentales en la sociología y el psicoanálisis pueden entrecruzarse desde el momento en que las perspectivas del yo autónomo y de la sociedad emancipada que en ellos se esbozan se necesitan recíprocamente.⁹

Desde este punto de vista, la teoría crítica dialéctica desembocó en la orientación que contempla la *emancipación* en las sociedades complejas como una transformación participativa de las estructuras administrativas de decisión; una transformación determinada por la realización del protagonismo de las masas populares en la dirección de la sociedad a través del ejercicio activo de su capacidad de autoorganización. En efecto, si los intereses del capital corresponden a las necesidades de mantener y optimizar la eficacia de un sistema funcionalmente orientado a la producción de beneficios para su apropiación privada, los intereses de las clases populares, en todas partes, corresponden a las tendencias derivadas de la necesaria *interacción social organizada* en la que transcurre la vida humana, como en su cauce cuasinatural, desde los orígenes evolutivos de la especie. Estos intereses se refieren, por tanto, a una dinámica de ensanchamiento de la vida social; de afianzamiento y extensión

⁶Dialéctica negativa; pág. 296.

⁷la reconstrucción del materialismo histórico. O.c. Pág. 61.

⁸Ibidem. pág. 83.

⁹HABERMAS La reconstrucción del materialismo histórico. O.c. Pág. 59.

de la malla que interconecta la reciprocidad de nuestras vivencias, conformando una corriente de creatividad, sustentada interactivamente, que sirve de base a los impulsos orientados a la autodeterminación vital de cada uno:

El paso *comunicativo* -comunitario- de un proyecto político colectivo sólo se puede basar en la descentralización, la desmediatización, la participación activa, la expresión libre, y en una palabra, la democracia. La comunidad no es un residuo del pasado, sino la construcción concreta de vínculos activos entre los sujetos para satisfacer de manera activa sus necesidades sociales. [...] Las sociedades industriales conocen, es bien cierto, una auténtica explosión de la opulencia consumista y de la opulencia comunicativa, sólo cuantitativa y centrada en los medios técnicos, que ha hecho retorcer hasta el mínimo el sentido de lo colectivo o lo solidario, consiguiendo imponer la idea de la sociedad como simple sumario o yuxtaposición de individuos deseantes. La coherencia y el sentido de lo social se han segmentado en ámbitos privados *interconectados* pero escasamente comunicados.¹⁰

Habermas ofrece una muestra de caracterización positiva de dicho proyecto de racionalidad emancipatoria: todos habrían de poder esperar de los procedimientos institucionalizados de una formación inclusiva de la opinión pública y de la voluntad democrática, que esos procesos de comunicación pública tengan a su favor la fundada presunción de racionalidad y eficacia. La *presunción de racionalidad* se apoya en el sentido normativo de procedimientos democráticos que habrían de tener por fin asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan convertirse en tema, se las pueda tratar con argumentos e imaginación y se les puedan dar soluciones que, respetando por igual la integridad de cada individuo y de cada forma de vida, resulten en beneficio de todos por igual.

Éstas son las conclusiones más avanzadas a que da lugar el análisis sociológico basado en principios formales de integración que Habermas expone en la Teoría de la acción comunicativa. Su redefinición teórica del modelo de sociedad del capitalismo tardío en base al postulado de la colonización de las estructuras del *mundo de la vida* por los imperativos sistémicos de integración en torno a los *medios* "dinero" y "poder/burocracia" (que inmisericordemente despliegan los subsistemas sociales "economía capitalista" y "Estado social" en su complejización y fortalecimiento crecientes), puede ser puesta en conexión con la reflexión sobre *intereses históricos* de los sujetos en el proceso social cuando desde tal tipo de redefinición se abandona conscientemente la perspectiva estructuralista y nos volvemos a la interpretación revolucionaria de los *principios* que pueden conformar una vida social transformada en pos de la emancipación:

En el campo de encuentro entre el Estado de derecho y el Estado social, la política social, al trocar la intervención social "activa" del Estado en una

¹⁰L.E. ALONSO, *La producción social de la necesidad y la modernización de la pobreza: una reflexión desde lo político*. En: J. RIECHMANN (coord.), *Necesitar, desear, vivir*. Madrid, 1998. Pág. 146.

organización estatal de la libertad, amenaza con avasallar la pretensión del individuo de valerse por sí mismo. Y en estas circunstancias el sistema de prestaciones [...] llega a configurar pautas enteras de vida.¹¹

A partir de este tipo de intuiciones, las aspiraciones utópicas del marxismo y de la Teoría Crítica se transforman. Se concretizan los posibles fundamentos racionales de una esperanza social: la necesidad práctica para incorporar y nutrir la racionalidad comunicativa en nuestras prácticas sociales cotidianas tiene un "obstinado poder trascendente", porque se renueva con cada acto de comprensión libre, con cada momento de convivencia en solidaridad, de individuación de éxito, y de emancipación salvadora.¹²

Pero en un universo cerrado de racionalidad instrumental los potenciales emancipatorios de civilización están virtualmente ocultos; podrían liberarse sólo a través de una transformación de la sociedad, concebible sólo en último término superando la racionalidad instrumental. Porque bajo el dominio de su constelación, en la identificación de cultura y producción, se disuelve la independencia de toda formación de sentido sociocultural, atrofiando la autoconciencia de su autonomía en un individuo que tan sólo puede ser una célula atomizada de reacciones funcionales. Las estructuras organizativas que parecen anidar en el espacio indicado por el concepto del *mundo de la vida* no son sino partes orgánicas del sistema económico/social en el capitalismo tardío, y la ideología dominante se reviste de un cariz fehacientemente aglutinante que se muestra especialmente eficaz en alejar de la conciencia la idea y el sentimiento de la necesidad (y la posibilidad) de la transformación radical del orden establecido. Una ideología que se legitima absolutamente al aparecer hermanada con un cometido abstracto de progreso productivo constante y fluido; una idea vacía que sólo puede persistir sostenida en el proceso paralelo de fetichización del avance de la ciencia y tecnología como fin en sí mismo, detentando facultades sociales identificatorias en su conexión inmanente con la ilusión de un dominio ilimitado sobre lo real, propicio a extenderse genéricamente a toda la especie¹³.

En la conciencia de esta situación se nos muestra asimismo la necesidad de consolidar un sistema de pensamiento en el que se realice prácticamente la reconciliación de la racionalidad simbólica o narrativa y la racionalidad objetivadora o discursiva, cuya

¹¹PITSCHAS, R. *Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung*. Citado en: HABERMAS *Teoría de la acción comunicativa II*. O.c. Pág. 514.

¹²"La razón está ahí para traer a lenguaje tal negatividad, para prestar nuestra voz a lo enmudecido por el dolor, para "traer a razón" lo irracional; en tal oposición contra lo irracional existente pierde esa expresión todo lo que pudiese tener de simplemente autoritario." [HABERMAS, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*; Madrid, 1991; pág. 120].

¹³Cf. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, 1969. Pág. 154.

diferenciación y distanciamiento radicales constituyen el elemento substancial de la cultura de la Modernidad. Habermas simboliza este propósito en estos términos: "Una práctica cotidiana reificada, sólo puede curarse creando una interacción sin restricciones de los elementos cognitivos con los práctico-morales y los expresivo-estéticos."¹⁴ Adorno expresaba una conceptualización análoga mediante la justificación de su propósito de superar la racionalidad instrumental por medio de una racionalidad estética. Para Adorno, la obra de arte, (más en concreto, la obra de arte auténtica y de vanguardia), es lo que virtualmente se convierte en el último residuo de la razón en un mundo racionalizado. La síntesis estética lograda por la obra de arte difiere de la del pensamiento conceptual en que no ejerce ninguna violencia contra lo particular, lo suprimido, lo no-idéntico. Estas funciones del arte están íntimamente conectadas entre sí: a través de la configuración de sus elementos la obra de arte revela el carácter irracional y falso de la realidad existente y, al mismo tiempo, a través de su síntesis estética (unión de los impulsos miméticos con elementos de construcción racional), prefigura una transfiguración de los elementos de la realidad empírica en un orden de reconciliación.¹⁵

Sin embargo, las formas de racionalidad "instrumental" y "estética", aunque significan tipos diferentes de orientaciones, de discurso, de producción, de actuación y de pensamiento, no pueden significar posiblemente formas alternativas de integración social:

Sin embargo, en el centro del análisis que hace la teoría crítica del capitalismo moderno existe una paradoja acerca de la naturaleza de la resistencia a la dominación. Aquellos aspectos de la conciencia donde podría localizarse esta resistencia -la razón crítica, individuación, integridad y finalmente la resistencia misma- están vinculados al proceso de interiorización de la autoridad. Como resultado, el rechazo de la autoridad sólo puede tener lugar a través de su aceptación. Aunque la dimensión subjetiva de la dominación sea el resultado del proceso de interiorización de la autoridad, la única resistencia posible a la autoridad se halla en el proceso mismo de interiorización. Si la razón, la reflexión y la individuación están vinculadas históricamente al proceso de interiorización de la autoridad, ¿no resulta que la autoridad se considera en cierto sentido necesaria o incluso justificada?¹⁶

Ante este dilema, teóricos postmodernistas (o antimodernistas) señalan que hay que rechazar la autonomía, la racionalidad y la individuación como objetivos apropiados del desarrollo social. Pero, por otro lado, puede discutirse la tesis según la cual la socialización

¹⁴ *Modernity vs. Postmodernity*; [NEW GERMAN CRITIQUE; 22, 1981.]

¹⁵ Para toda esta argumentación, cf. WELLMER, A. *Razón, utopía y diléctica de la Ilustración*. R.J. Bernstein (ed.): Habermas y la modernidad. Madrid, 1988. Págs. 84 ss.

¹⁶ JESSICA BENJAMIN: "The End of Internalization", *Telos*, 32 (1977), pág.42. Citado en J. WHITEBOOK, *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*; en: BERSTEIN, R.J. (ed.) Habermas y la modernidad. O.c. Pág. 233.

autoritaria es el único camino hacia la "autonomía". Piaget ofrece una sugerencia interesante en este contexto. Mantiene que la "lucha con el padre" no puede producir nunca, de hecho, la "autonomía" (el "respeto por la ley" en sentido kantiano), sino sólo la obediencia a la ley, motivada por una temida sumisión. En su análisis del juego de las canicas, Piaget intenta demostrar que *la verdadera autonomía sólo puede aprenderse en la interacción recíproca entre iguales*.¹⁷

Pluralidad de posiciones de sujeto

En el artículo *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Habermas muestra cómo la radicalidad de la crítica perspectivista de los valores con la que Nietzsche disuelve las pretensiones de validez de la metafísica, la ciencia y la moral, conducen a señalar la necesidad de una alternativa basada en una estructura de racionalidad *revolucionaria*:

Por lo demás, Nietzsche exhibe [...] una especie de dialéctica negativa que hace saltar las categorías de la ciencia en el plano mismo del planteamiento científico y se deja guiar por intuiciones -un camino alternativo a la mística: "...el hombre enmudece, ...o habla en metáforas netamente prohibidas o en inauditas construcciones conceptuales, para, al menos a través de la destrucción y de la burla de las antiguas barreras de conceptos, corresponder creadoramente a la sugestión de la poderosa intuición actual".¹⁸

Como portavoz cualificado en el plano filosófico de dicha *intuición*, Gustavo Bueno defiende actualmente un concepto exclusivo de *moralidad*: *Las acciones de los sujetos entrarán en el horizonte de la moralidad en la medida en que ellos estén formalmente determinados a la preservación de las condiciones de existencia de los términos de la clase en cuanto tales*.

Podemos hacer observar en torno a este concepto, presentado como afecto a un enfoque "transcendental-materialista", que el contenido supuestamente positivo que se da al hecho valorativo específicamente moral (expresado básicamente en la noción de "lo bueno") responde a una mixtificación alrededor del concepto bien distinto de lo *útil*, (cuando reparamos en que el hecho de la supervivencia de la clase es una opción irremediable, inevitable e imprescindible para la propia existencia de los individuos: la única naturaleza *necesaria* para el ser humano es su naturaleza social). Queda entonces desdibujado el

¹⁷JEAN PIAGET, *The Moral Judgment of the Child*; trad. Marjorie Gabin, N.Y., 1965, págs. 369-370. Citado en: J. WHITEBOOK, *Ibidem*.

¹⁸*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*; 2. Citado en: HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*; Madrid, 1982. Pág. 47.

contenido específicamente apuntado para lo moral, ya que en el ámbito expresado nos encontramos sin opción, sólo con una determinación básica por lo absolutamente útil (o lo irrenunciable, o lo necesario). Este contenido sería propiamente amoral si reconocemos la heterogeneidad de lo moral y lo necesario o lo máximamente útil (el concepto de lo "bueno para comer", radicalmente distinto al de "un niño bueno"). El oscurecimiento de esta dimensión sólo puede venir provocado por la omisión de la constitución social de todo el hecho humano; por la sustitución de este punto de vista por una consideración previa de una noción de ser humano abstracta, (no histórica ni científicamente determinada), y, por lo tanto, imaginaria o simbólica.

La crítica materialista-histórica a toda configuración de un hecho atributivamente moral (tanto si éste es "formal" como "material") responde a la consideración propia de la *moral* como un hecho histórico encuadrado en el ámbito de lo cultural o ideológico. La principal objeción que se le presenta a este punto de vista menciona la disolución de la moral, y la acusación implícita de anomia o descontrol absoluto para la acción. Como argumento principal, se presentan apuntes en torno a una supuesta moralidad universal.

El hecho histórico objetivo nos presenta a la moral como una norma. Una regla preferentemente absoluta o dogmática ("universal", "transcendental") cuya finalidad consiste en *valorar* los hechos. Operativamente, es una función que se agota en las actitudes de potenciar o reprimir las acciones o tendencias; por lo que se trata objetivamente de una instancia de control. Históricamente se corresponde por tanto con la dimensión de la ideología asumida individualmente (y como tal sentida) que se dispone a ejercer dominio sobre la conducta individual. Este carácter se revela especialmente cuando tenemos en cuenta que la función considerada como específicamente moral se resuelve, principalmente, en torno a la ponderación de la propia norma ideológica que le da base, (como un fin en sí mismo). De este modo la moralidad, en la medida en que su naturaleza se agota en la función de la *valoración*, queda constituida como una función ideológica de aseguración del elemento ideológico (o su identidad). El "orden moral del mundo", como función de seguridad sobre un elemento ideológico que mantiene identidad consigo mismo constituye el núcleo del acontecer de dominio que ejerce la ideología general asumida por cada individuo, "infectando así la inocencia del devenir por medio del castigo y de la culpa".

Cualquier sentido del concepto de *moralidad* sugiere siempre el enjuiciamiento sobre un tipo de identidad subsistente que es, a la vez, individual y asimilable a la de cualquier otro sujeto (la naturaleza de lo *moral en sí* va ligada a la necesidad cultural de valoración de la *identidad colectiva*). El juicio que cada individuo siente que se impone sobre sí mismo (y que le reduce también por tanto a identidad abstracta objetivizada), contribuye a hacer efectivo el sistema de dominación sobre la conciencia individual que es concomitante a la ideología social desde la división social en clases. Desde esta perspectiva podemos abordar la consideración de la moral como un hecho histórico, como enfoque no transcendental, aunque

haga referencia a determinaciones históricas de muy largo alcance en una dimensión que tal vez cabría calificar como "cuasi-transcendental".

En lo que se refiere únicamente al contexto de nuestra cultura, podemos esbozar la diferenciación de dos tendencias históricas fundamentales de la función moral. La primera hace referencia a toda la época premoderna, y la segunda, a la era de la Modernidad a raíz del proceso de "desencantamiento del mundo". En cualquier caso, partimos de interpretar la moralidad como *valoración* ideológica de la supuesta *naturaleza* de la persona, con el fin objetivo de propiciar actitudes de resignación y/o sumisión frente al Poder, el Estado o el sistema social. El discurrir clásico (premoderno) de la moral tendería a producir tales efectos a través de la valoración de la persona en un contexto dominado por la *culpa* y la *responsabilidad* respecto a la ilusión mítica de la libertad de elección del camino vital; libertad que se ejerce ante Dios. La subordinación de la cultura a la figura divina establece un perfil general de la ideología social pasivo y dependiente.

La situación difiere en el ámbito de la Modernidad, en un marco caracterizado por la mercantilización general de los individuos. Aquí la perspectiva moral se atribuye la *valoración* substancializadora de la persona para su cotización en el mercado del sistema productivo. En el perfil autónomo y activo de la ideología social del capitalismo y la Modernidad, los juicios morales tienden a evadir los compromisos de la responsabilidad y la culpa, ofreciendo una imagen liberadora (a compás con la actitud global de *desencantamiento* del mundo) que, en su realidad completa, oculta un poder implacablemente opresivo que asigna categorías de identificación que orientan profundamente las expectativas y las disposiciones de las personas bajo una apariencia de irremisible facticidad.

A nuestro respecto, la disolución de la base positiva de la moral no tiene por qué conducir, en cualquier caso, a la indeterminación absoluta de la práctica. Podemos en su lugar pensar la noción de *principios*. A diferencia de los valores morales, los principios sólo orientan, encauzan, disponen la acción, originándola, produciéndola o estimulándola. Al abstenerse de valorar o controlar, los principios no se sitúan más allá de la práctica estableciéndose como identidades autónomas y subsistentes sino que constituyen una unidad orgánica con ésta. No obstante, los principios se viven como puntos de partida incondicionales, y no se dejan reducir a un uso instrumental. Son concomitantes o 'inmanentes' a la práctica, y son contrarios a un uso transcendental valorativo. Se determinan, (a la par que las prácticas concretas), como hechos históricos, y la consciencia de esta dimensión les confiere un uso crítico que puede superar el carácter (presente en la moral) de instancias de dominio, otorgándoles una particularidad opuesta al dogmatismo y a la apariencia de identidad, porque desde esta consciencia pueden afirmar su dependencia con respecto a intereses históricos concretos de grupo.

Si designamos el ámbito propio de la Moral como el de la determinación de los 'valores absolutos', (cuya capacidad de dar sentido a la práctica se corresponde directamente a

su *autoidentidad* categorial), constituyendo una región ideológica con raíces en la hegemonía civilizatoria de la tendencia racional, la noción de *principios* responde al sentido de 'tendencias activas' o 'intereses' de naturaleza histórico-social, sólo definibles por su relación concreta con los diversos aspectos de la práctica, y no por rasgos de idealidad identificante.

Con respecto a las argumentaciones a favor de una unidad moral universal de las que se haría depender una idea de substancialidad del hecho moral, cabe pensar, (desde un análisis de materialismo histórico), sólo en analogías en los sentidos que se adjudican a diversos juicios, relativos a diferentes culturas, (en base a conflictos histórico-culturales esenciales igualmente análogos).

La dimensión *ética* parece, en último extremo, surgir de la propia naturaleza del *interés histórico* de emancipación popular como hecho colectivo, al forjar una *necesidad estructural* de generalizar dicho interés que se vive fácticamente en cada individuo y en cada grupo. Esta necesidad de *generalización*, que opera desde la propia *incondicionalidad* del interés emancipatorio, se halla a la base de la asimilación consciente que se percibe entre la dinámica del *interés* por la *autodeterminación* y la del *interés* por la *solidaridad* (o respeto afirmativo de la otredad), interesado en su liberación como reflejo posibilitador de la liberación de *uno mismo*.

A esta consideración se opone hoy, principalmente, los residuos ideológicos ilustrados de las posiciones reformistas y progresistas. El criterio de una justicia política universalista (como expresión de un criterio moral más profundo del mismo sentido), tiene como referencia la convicción política de que el Estado constituye (salvo malformaciones accidentales), la expresión natural y fehaciente de la *sociedad civil*. De su vinculación con la misma obtendría en todo caso, su capacidad operativa, técnico/sistémica y su legitimación. Desde luego, el Estado clasista recoge y hace suya esta adscripción con el fin de ocultar su verdadera naturaleza y hacer viable el cometido central de su política de desarrollo de los intereses de la clase dominante; sin embargo, las estructuras del Estado clasista también pueden aprovechar de hecho la referencia a su auténtico sostén económico directo para eludir las exigencias democráticas que su supuesta vinculación genérica con la sociedad civil traería implicadas (así el descompromiso con el llamado *estado del bienestar*, por resultar *inoperante* para el óptimo desarrollo de las vanguardias económicas que el Estado ampara y en las que se reconoce).

En el trasfondo del tipo de relaciones sociales y políticas que subyace al sentido de esta dialéctica, resultan inviables y obsoletas las exigencias de justicia equitativa formuladas sin más al cobijo de las estructuras vigentes. En su lugar, es imprescindible el desarrollo de un tipo ético de justicia conmutativa basado en la necesidad de transformación de las relaciones sociales, que permita acceder a una sociedad de democracia absoluta. Pero esta necesidad no puede hallar fundamento en ninguna *argumentación teórica* universalista, (salvo desde la articulación de alguna dogmática, que inmediatamente provocaría su

deslegitimación como factor irracional). Su única dimensión de posibilidad racional se encontraría, por el contrario, en su *interpretación* como *interés objetivo* y constructivo de las amplias masas, y sólo de esta objetividad histórica podría proveerse el sentido de su *razonabilidad* y los ejes de su universalización. En todo caso, tales atributos no podrían ser esgrimidos como presupuestos, sino que habrían de ser objeto de construcción política democrática, (en un marco de acción más amplio y complejo que lo que designa la idealista "comunidad universal" de argumentación propugnada por Apel y Habermas).

La posición que fundamenta la ética en los intereses históricos se puede solapar con la idea de moralidad que trata de expresar J. Muguerza bajo los términos de *virtud republicana*, cívica o democrática; idea que procura ilustrar citando a P.H. Haezrahi:

La moralidad es la cortesía del hombre libre para con sus iguales, una virtud republicana por excelencia.¹⁹

A este respecto, el autor recuerda que tanto la ética como la filosofía política tienen como objeto, por lo común, los conflictos de intereses. Y en este sentido puede resultar sugerente, a juicio del autor, una argumentación de Eugenio Trías en pro de cierta asimilación de la ética al arte, desde la convicción de que la individualidad del artista contiene un sugestivo potencial de universalidad capaz de hacer pensar que la creación podría ser directamente universal sin la necesidad de ningún género de mediaciones intersubjetivas. La comparación que utiliza Trías puede también resultar útil en términos de hermenéutica histórica. La asimilación de las condiciones de posibilidad del discurso práctico con la creación artística puede hacer pensar asimismo en el dominio supratemporal que afecta a los diferentes niveles de fundamentación histórica de las relaciones sociales: aquellos que son relativos a los modos históricos de producción y los que se refieren a la fundamentación material de las culturas y las civilizaciones con una vigencia históricamente *atemporal*. A un nivel u otro, la *racionalidad revolucionaria* representaría el desarrollo del interés histórico fundamental que incide en los individuos (de modo directamente proporcional a su nivel de opresión y/o explotación), en orden a lograr su constitución en auténticos sujetos (capaces de autoconciencia y autodeterminación). Este interés se ve mediado por la necesidad complementaria de rechazar la imposición de una subjetividad indeseada, ya consista ésta en el sojuzgamiento por parte de un poder extraño, como en la aceptación pasiva de un remedo de *identidad* que sustrae de nuestro control el dominio de las condiciones de nuestra propia individualización. A este respecto también nos recuerda Muguerza la indicación de Foucault: el individuo (y así el conjunto de la humanidad) es una "construcción" y está sujeto por tanto a múltiples "determinaciones", pero no hay nada que excluya que tal individuo pueda ser

¹⁹J. MUGUERZA, Desde la perplejidad. O.c. Pág. 461. Si bien el autor fundamenta esta orientación ética desde el punto de vista humanista/individualista de la moral kantiana.

producto de una autoconstrucción; el vínculo orgánico de cada individuo con la procesualidad sociocultural que determina nuestra existencia puede ser reconstruido reflexivamente en la constatación de un espectro de intereses caracterizable como la "pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias"²⁰. A través de este proceso los individuos históricamente determinados acceden a su cometido ineludible de *sujetos en la historia*, con independencia de que lo hagan por medio de un sólido carácter de autonomía o sólo de mera adaptación; de que en ellos pueda fraguar la disposición a la autodeterminación o se vean reducidos a la inmanencia social del impulso a la autoconservación:

Según Foucault, hemos heredado de Kant -el Kant de *¿Qué es la Ilustración?*- la pregunta "¿qué somos?", pero nuestro objetivo aquí y ahora no habría ya de apuntar a descubrir lo que realmente somos, sino a rehusar abiertamente ser eso que somos.²¹

La concepción moral del mundo

Este tipo de consideraciones nos remite, en definitiva, a la *fundamentación histórica del discurso moral*. La forma de los contenidos y la estructura lógica del discurso moral nunca se constituyen *de por sí*, sino que en cualquier caso provienen de la configuración de los ordenamientos éticos determinados históricamente. Ello es cierto tanto para la etapa de la fundamentación religiosa de la moralidad como para su autoentendimiento reflexivo moderno:

Tras la devaluación de las bases religiosas de validez, el contenido cognitivo del juego de lenguaje moral sólo puede reconstruirse con referencia a la voluntad y razón de sus participantes.²²

²⁰"Una mujer podrá, así, ser trabajadora (y explotada por su patrón) y madre de familia (y oprimida por su marido), hallarse inscrita o no en un sindicato o un partido político y militar o no en un grupo feminista, o ecologista, o pacifista (además de pertenecer a una asociación de vecinos, una comunidad religiosa o un centro cultural), etc. El problema estribaría en saber si la pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias (en que el sujeto revolucionario se ha pulverizado) son una "mera yuxtaposición amorfa" o pueden "redefinirse, reforzarse y sobredeterminarse las unas a las otras" en una dirección común [...]" [J. MUGUERZA, *La sinrazón de la razón patriarcal*; en: *Desde la perplejidad*. o.c. Págs. 626-627].

²¹Coda (*conversación con I.M. Zalantzamendi*); en: J. MUGUERZA, *O.c.* Pág. 692.

²²HABERMAS J., *Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral*. En: *La inclusión del otro*. Barcelona, B.A. 1999. Pág. 40.

En la referencia inexcusable a la *voluntad* y la *razón* de los participantes en el discurso moral hallamos la vinculación con la producción histórica de contenidos éticos, desde la que se contempla la dimensión ideológica de los rasgos formales constitutivos de la *moralidad*. Éstos se refieren a la función valoración/obligación en abstracto, como elementos que establecen el *sentido* general de toda ideología social de dominación. Bajo este significado, las intuiciones morales cotidianas de las sociedades contemporáneas continúan todavía sosteniendo el mismo espíritu normativo/coactivo de las tradiciones religiosas, postergadas por la *racionalización* moderna al ámbito exclusivamente privado.

Ya el concepto central de obligación se refiere no sólo al contenido de los mandamientos morales, sino al carácter peculiar de la validez del deber [...]²³

La abstracción de los *valores*, como atributo específico de la conceptualización moderna de la misma, contribuye por otra parte a su disposición para una integración orgánica con el conjunto de los demás elementos culturales. La ausencia de la autoridad externa de una instancia normativa positiva, (como la de la fundamentación religiosa), se halla *compensada*, por otra parte, con la *moralización* global extendida a todos los sectores conscientes de la ideología dominante. Esta figura, paradigmática de la cultura de la Modernidad, es la que Hegel describió bajo el nombre de la *concepción moral del mundo*²⁴:

La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta; sólo se halla vinculada por él, y esta substancia es su propia conciencia pura [...] Partiendo de esta determinación, se constituye una *concepción moral del mundo*, que consiste en la relación entre el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural.²⁵

Los principios que dan razón de la *concepción moral del mundo* coinciden con las condiciones propias de la visión *ilustrada* de la moral (como especificaciones de la visión genérica de la Ilustración como tal): a) la valoración de su propia entidad y la necesidad de su mantenimiento (conciencia de sí como de un proceso dotado de identidad propia), como elementos impulsores de su propio desenvolvimiento; b) la afirmación abstracta de la individualidad y su capacidad productivo/generativa, bajo la figura de un Sujeto caracterizado como autoconciencia autónoma.

Con respecto al primer apartado, Hegel destaca como singularidad de la *concepción moral del mundo* la conciencia de la "exclusiva esencialidad del deber y de la plena

²³Ibidem. pág. 30.

²⁴Fenomenología del Espíritu. VI. El Espíritu. C. La moralidad. a. La concepción moral del mundo. Trad. de W. Roces. Madrid. 1982. Págs. 352 y ss.

²⁵Ibidem.

dependencia e inesencialidad de la naturaleza". Bajo esta figura se halla la compulsión cultural proporcionada por la moralidad moderna a que la patencia de la ideología dominante logre neutralizar la fuerza del interés histórico de las clases y los grupos sociales oprimidos; esa fuerza que, bajo cauces históricos, podríamos hacer corresponder con necesidades esenciales del desarrollo humano conectadas con la peculiar *naturaleza* de la especie. Expresado bajo la forma de crítica ideológica, cabría decir que nos hallamos ante el motivo por el que la conceptualización moral del *deber* esconde la determinación de que el orden sociocultural supere, plenamente y sin contradicción, la dimensión de posibilidad de la libertad de los individuos y de los grupos. Esta resolución recoge el sesgo ideológico del autosostenimiento de la cultura de la Ilustración.

Con respecto al segundo de los argumentos, Hegel expone como atributo esencial de la *concepción moral del mundo* la apreciación de que "la convicción individual y el saber de ella constituían un momento absoluto de la moralidad":

En la concepción moral del mundo vemos, de una parte, a la conciencia misma crear conscientemente su objeto; [...] sabe, pues, la esencia como sí misma, pues se sabe como lo activo que la engendra.²⁶

La confianza en el poder generador de la individualidad, que halla su expresión moral bajo la figura de la autoconciencia de la convicción individual, como fin esencial del pensamiento, se presenta como un rasgo inseparable de la conformación ideológica ilustrada de la realidad. Una disposición que no dejaría de hacerse presente incluso en las consideraciones teóricas que, como la de Habermas, pretenden prescindir de las categorías tipificadoras de la *filosofía de la conciencia*. Hegel deshace, como antinómica, la confianza en su propia consistencia de la "concepción moral del mundo", mostrando como inconsecuente la pretensión de asimilar al orden moral el desarrollo independiente de las leyes naturales y del curso histórico de la cultura, así como todo espectro de condiciones relativas a la realidad contingente de la individualidad *concreta*:

La antinomia de la concepción moral del mundo [...] de que la vigencia del deber es un más allá de la conciencia y, por el contrario, sólo se da en ella, esta antinomia, se resumía en la representación en la que la conciencia no moral valía como moral, su saber contingente y querer se aceptaban como plenamente válidos y la dicha se le concedía por un acto de gracia.²⁷

La alternativa a que Hegel da paso en la Fenomenología del Espíritu respecto a la consideración abstracta de la Moral se basa prioritariamente en una retrotraducción ética, (a través de una perspectiva histórica), del significado literal del concepto ilustrado de la moralidad. Hegel alude en efecto a la conexión práctica que es necesario suponer y

²⁶Ibidem. pág. 360.

²⁷Ibidem. pág. 368.

desarrollar entre *el singular* y *lo universal*, en vista del fundamento social de una *solidaridad* universal: "[...] cuanto más vela por sí [el singular] tanto mayor es no solamente su posibilidad de ayudar a otros, sino que su realidad misma se halla solamente en ser y vivir en conexión con los otros". Esta idea proviene del ideario *político* de la Ilustración, y expresa la intencionalidad ideológica de que se revisten en todo contexto cultural los discursos valorativos, que configuran la moralidad bajo la forma de entramados éticos de naturaleza histórica.

Particularmente, Hegel da cauce a la visión *ética* de un fundamento natural del *interés* incondicionado de la individualidad, que una conciencia éticamente orientada (la *buena conciencia*), introduce deliberadamente en su formación valorativa. El establecimiento de una moral abstracta que impregna del sentido de la obligación todo el conglomerado de la ideología dominante da paso en esta versión a la realización histórica de proyectos valorativos, en los que la conciencia asume y dispone para la práctica concreta el conocimiento de sus intereses constitutivos; esencialmente, el interés (que podemos denominar *histórico*), por la autodeterminación:

En el deber como en el *ser en sí* universal introduce [la buena conciencia] el contenido que toma de su individualidad natural; pues ese contenido es el dado en sí mismo [...] Pero, asimismo es la buena conciencia libre en general de todo contenido; [...] en la fuerza de la certeza de sí mismo tiene la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar. Esta *autodeterminación* es, por ello, de un modo inmediato, lo sencillamente conforme al deber.²⁸

Esta fundamentación y realización histórica de la dimensión moral (que Hegel justifica en términos en los que podemos reconocer significados éticos análogos a una actitud valorativa determinada por intereses históricos), puede hacerse valer aún hoy frente a la intención, bastante extendida, de rehabilitación de la moral abstracta basada en una noción logicista de racionalidad procedimental. Habermas²⁹ manifiesta su rechazo a todo intento de enunciación explícita de fundamentos éticos de la conducta, que vaya más allá de aclaraciones lógico-argumentativas de los discursos de autocomprensión hermenéutica. Tales intentos carecerían de fundamento para reclamar validez universal. Pero, más allá del hecho de que este requisito sólo forma parte de la conceptualización de la Moral en la consideración transcendental de la Razón, también se hace preciso constatar que la realización práctica de lo significado bajo las condiciones lógico-argumentativas de los discursos éticos requiere asimismo de un proceso ético-político de elaboración histórica. Y este proceso, a su vez, sólo puede ser orientado y sostenido desde un ejercicio sistemático de autoconciencia sobre el

²⁸Ibidem. pág. 378.

²⁹Una *consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral*. En: La inclusión del otro. Barcelona, Buenos Aires. 1999.

sentido liberador de la *razón*; es decir, desde una configuración de *racionalidad revolucionaria* basada en el reconocimiento de sus intereses históricos por parte de las clases oprimidas, en un *movimiento* que superaría todo condicionamiento por parte de conceptos éticos particularizantes: "En el vocabulario evaluativo y en las reglas de uso de las proposiciones normativas sedimentan las piezas más universales del saber práctico de una cultura."³⁰

La pretensión de hallar fundamentos absolutos para un sentido universal de la moral choca con la constitución intrínsecamente histórica del mundo social. Una fundamentación que tratara de autolegitimarse como razonamiento históricamente incondicionado mostraría ya claramente por ello su sesgo ideológico. Aquí podemos hallar la *inversión* materialista de la intuición por la que Hegel desplaza la perspectiva de la *concepción moral del mundo*: toda universalidad posible que la conciencia descubra en su idea moral resulta fundamentada, *en exclusiva*, por la singularidad de su existencia *particular*. Más allá de las coordenadas idealistas en que se desenvuelve el discurso de la Fenomenología del Espíritu, esta singularidad esencial sólo puede ser delimitada, desde un punto de vista científico, mediante la referencia a las condiciones históricas concretas de la existencia, que sólo bajo la noción de *intereses* se expresan objetivamente como tendencias de acción y pensamiento para una conciencia de clase *generalizada*:

La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma -un reconocimiento que es el espíritu *absoluto*.³¹

Mientras tanto, la crítica "ilustrada" al paradigma representado por Kant, (la crítica de Hegel, Marx y Nietzsche, a la que se podría añadir los presupuestos críticos que sustentan la filosofía del lenguaje del siglo XX), han surtido tal efecto, que en la conciencia contemporánea (ejemplificable en la figura de Tugendhat), el problema teórico clave de la *moral* ha dejado de ser el de la seguridad de la fundamentación para limitar su alcance a la cuestión propedéutica de la claridad acerca del tipo de posibilidad de fundamentación. Con este recorte al rigor del criticismo se busca abrir de nuevo la reflexión a una perspectiva de concreción que rompa la sujeción abstracta a la legitimación de la competencia moral subjetiva, que Kant aborda en el tratamiento teórico del compromiso entre las nociones genéricas del *deber* y la *autonomía*. En su lugar, Tugendhat propone que la reflexión moral *vuelva a* plantearse las cuestiones de la $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ y la $\epsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\alpha$. En el nivel cultural que la propia Modernidad representa, definido por las adquisiciones en materia de la capacidad de autdeterminación individual y colectiva como *contenidos éticos* fundamentales,

³⁰HABERMAS, Ibidem. Pág. 55.

³¹HEGEL, Fenomenología del Espíritu. O.c. Pág. 391.

Tugendhat propone la extensión de tales principios al nivel de la teorización moral fundamental, constituyendo la explicitación de la idea de felicidad en torno al concepto fundamental de la capacidad de disponer de sí mismo.³² Pero la determinación *material* de la noción de *felicidad* mueve al pensamiento a enmarcar toda la cuestión en el plexo de sus correspondientes coordenadas antropológicas y psicológicas, sobredeterminadas a su vez por las correspondientes condiciones sociales.

Junto con esta requisitoria proveniente del entronque histórico (Hegel, Marx y Nietzsche) de la crítica al paradigma clásico de la Ilustración, el autor recurre de modo confluyente a la aportación crítica de la filosofía analítica, que considera pertinente desarrollar en una doble dimensión, semántica y pragmática; ("el mérito de la filosofía analítica consiste en haber mostrado que el lenguaje no tiene sólo la función de posibilitar la comunicación de pensamientos, sino que el pensamiento mismo no puede concebirse fuera del ámbito del uso del lenguaje"³³). Con esta idea se suscita una crítica a la actitud teórica de Habermas que malinterpreta la fundamentación lingüística de la moralidad como asunto exclusivamente comunicativo, en una asimilación reductiva que se limita a explorar los principios procedimentales de la argumentación como si pudieran aportar, sin más, elementos de contenido definatorios de una moral postradicional. Son los propios hallazgos esenciales de la filosofía analítica los que le sugieren a Tugendhat la necesidad de sobrepasar un planteamiento neoilustrado como el de Habermas, que hace uso del giro lingüístico de la filosofía contemporánea para reeditar la confianza en una fundamentación exclusivamente metodológica o procedimental de lo moral. La confianza kantiana en la relevancia exclusivamente racional-formal de la acción humana se renovarí­a en Habermas mediante el expediente de identificar impropia­mente la base lingüística de toda construcción racional como acción comunicativa, a la que puede adscribirse directamente un rango esencialmente moral. Tugendhat declara inapropiado este planteamiento:

Se delinea así una situación con un perfil que se vuelve aún más nítido en el ámbito de la moral, a saber: hasta donde llega una justificación mediante razones, permanecemos en la dimensión semántica y, tan pronto como aparece algo irreductiblemente comunicativo, no se trata ya de una cuestión de argumentación, sino de decisión; no tiene ya un carácter cognitivo, sino volitivo.³⁴

Esta crítica se completa con la alusión a aquellos presupuestos que la exclusiva formalidad de un planteamiento procedimental tiene que admitir para ser viable como discurso de fundamentación, y de los que no puede dar cuenta ni hacerse cargo. En el caso de

³²Cfr. TUGENDHAT, Problemas de la Ética. Barcelona, 1988. Págs. 63-64.

³³Ibidem. págs. 126-127.

³⁴Ibidem. pág. 131.

Habermas, dicho presupuesto es el de que la fundamentación de las normas consiste en fundarlas como igualmente buenas para todos. El valor fáctico de esta convicción queda seriamente comprometido si al convertirla en un supuesto previo hurtamos a la reflexión la posibilidad de establecer qué principios determinan esta resolución y, por tanto, qué tipo igualmente de condiciones concretas podrían hacerla plausible en el marco sociohistórico. El racionalismo procedimental de Habermas tendría la paradójica consecuencia (que cabría también achacar al punto de vista moral de Kant), de oscurecer la primacía del respeto a la autonomía en la capacidad de decisión de cada individuo, (que quedaría subsumida indiferenciadamente en la apelación a la forma de la *racionalidad* en general). Desde la explicitación de dicha primacía, (de carácter propiamente cultural e histórico), podemos llegar a la conclusión de que la fundamentación moral de las normas requiere un acuerdo sobre las mismas de todas las partes implicadas; por lo que este aspecto esencialmente *comunicativo* de la fundamentación habría sido establecido volitivamente, desde la propia substancia moral de nuestra cultura, y no en base a la proyección que supone asimilar a acción comunicativamente cognitiva el proceso de fundamentación moral.

De este modo el planteamiento de Tugendhat precisa la necesidad de resituarse el nervio de la argumentación moral en la consideración *concreta* del contexto sociohistórico que haría eficientemente *práctico* el sentido de la fundamentación:

Sin embargo, esto implica que nosotros, para conocer lo moralmente prescrito, debemos saber qué va en interés de cada cual, y aquí no se trata en definitiva del interés fáctico, sino del interés bien entendido de cada cual. Si bien éste no puede ser anticipado (pues, de lo contrario, se pondría en entredicho la autonomía de los sujetos), subsiste el interés moral en que los sujetos intenten conocer qué es lo que realmente quieren.³⁵

La dimensión constitutivamente *histórica* de este plexo de intereses es puesta de manifiesto por Tugendhat en la justificación del *principio de autodeterminación colectiva*, por el que la introducción de una norma social (particularmente, las jurídicas) sólo estaría *moralmente* justificada si es fruto de una deliberación en la que participen todas las personas interesadas. El autor hace derivar este principio del sentido de la moral racional en su axioma referido a la consideración de toda persona como ser autónomo que decide por sí mismo. Sin embargo, como vemos, la fertilidad de esta noción de moralidad tan sólo consiste en sus manifestaciones en el ámbito de los intereses históricos determinados: "Esta concepción moral no se funda ya como las demás en una fe superior en la esencia del ser humano, sino sólo en suposiciones empíricas relativas a intereses mínimos fundamentales de las personas con respecto a sus relaciones recíprocas"³⁶. Esta orientación es, por otra parte, la única capaz de hacer efectiva la vinculación (que en nuestro momento histórico se revela como

³⁵TUGENDHAT, *o.c.*; pág. 55.

³⁶*Ibidem*. pág. 144.

imprescindible), entre la habilitación de la función moral y el ejercicio activo de su propia fundamentación.

La herencia histórica de la moral racional ilustrada (postconvencional), (sometida a los criterios criticistas de la reflexivización histórica y lingüística), establecen, a juicio del autor, la necesidad de replantear la moralidad como una ampliación reflexiva de la orientación por valores de la acción social, en la que procuramos justificar racionalmente el *principio de fundamentación*, (o, al menos, su posibilidad) del mismo sistema valorativo. Esto es lo que se expresa en la *ecuación* fundamental que el autor expone: "todo enunciado valorativo de este tipo, en el que la valoración formula una pretensión de fundamentación, es traducible a un enunciado normativo, un correspondiente enunciado de deber"³⁷. Pero en esta línea ya no nos cabe más remedio que postular una aproximación irrestricta entre un posicionamiento exclusivamente *ético* (determinado por el plexo de valores incorporados y vivenciados históricamente de la formación social correspondiente) y el concepto moral (de relevancia absoluta o incondicional) que, de todos modos, el autor se muestra decidido a salvar en su pertinencia (ya sólo puramente reflexiva o *regulativa*).

Las aporías que resultan de la irregular conmensurabilidad de ambas perspectivas motivaron finalmente a Tugendhat la confección de unas *retractaciones*, en las que este no parece hallar camino para seguir defendiendo la integridad de las nociones específicamente *morales* más que restaurando una versión nueva y moderada de aquella "fe superior en la esencia del ser humano", que había criticado singularmente en la conclusión de sus Lecciones de Ética. Así se expresa, por ejemplo, en su argumento de que la fuerza motivadora de los predicados de fundamentación de un sistema normativo sólo puede producirse en asociación con "una determinada concepción de sí mismo del individuo":

Por tanto, la debilidad de mi intento de fundamentación puede superarse con la condición de retirar la premisa en que se basaba: la presuposición de que, con la supresión de las verdades superiores sólo puede recurrirse a los intereses de los individuos y ya no a una propiedad esencial.³⁸

A pesar de que el autor desecha las concepciones tradicionales acerca de la mencionada "esencia" y decide asignar el valor de esta categoría a un concepto tan especulativo como la *existencia*, el intento de fundamentar en términos absolutos la *moralidad*, sin dejar de tener en cuenta la reflexivización que de esta consideración se lleva a cabo en la Modernidad, no deja de parecer el propósito de resolver un enigma infranqueable. Tugendhat parece, por otra parte, perfectamente consciente de este efecto "perplejizante":

Algunos lectores considerarán muy dudoso este enfoque existencialista. Se trata, sin embargo, de un hecho desde mi punto de vista indudable, que en nuestra época Heidegger se limitó a redescubrir y que ya había sido reconocido

³⁷Ibidem. pág. 79.

³⁸Ibidem. pág. 177.

por Aristóteles.³⁹

La conclusión a la que abocan los juicios vertidos en las *retractaciones* sitúan el punto de vista moral de Tugendhat de nuevo cercano al espíritu del *imperativo categórico* kantiano, centrado en la idea de la racionalidad como categoría absoluta constitutiva de la esencia de los sujetos. Si bien, la versión que propone el autor rebaja el carácter de absoluto del principio categórico, concertando su interpretación secularizada sin referencia alguna a planteamientos supranaturales. En este marco, el recurso a la noción de los *intereses* para la explicación de la posibilidad racional de fundamentación ha de adquirir unos rasgos notablemente más hipotéticos que los que caracterizaban la misma noción en el texto de las *Lecciones*:

Igual que antes, la premisa inicial es el interés por un sentimiento del propio valor entendido intersubjetivamente, el interés de poder considerarse digno de estima.⁴⁰

Tugendhat considera factible suponer el principio de fundamentación de la moral de la estima recíproca, (una normatividad moral semejante al sentido del concepto enunciado en la segunda formulación del *imperativo categórico* kantiano), inserto en un contexto plenamente secularizado. El autor se conforma con una justificación en la que se sugiere que la orientación de la moral pasa por la demanda de estima recíproca colectiva que, a su vez, constituiría una avanzada situación para la posibilidad de la autoafirmación. Pero en esta nueva formulación queda soslayada la evidencia de que dicha "posición por la autodeterminación" sólo puede adquirir facticidad concreta en su realización histórica como interés social, quedando limitada la relevancia práctica universal de la moral a las condiciones y requerimientos particulares del ámbito *valorativo* o *ético* de la cultura, en sus transformaciones históricas.

La controvertida evolución de los planteamientos de Tugendhat (en su división entre las consideraciones de las *Lecciones* y las de las *Retractaciones*), exhibe las huellas bien visibles de la tensión inmanente entre los principios de un intento de fundamentación materialista del punto de vista moral, (que desdibuja sus perfiles en una fundamentación teoricista del conglomerado ético determinado históricamente), y la ruptura con las líneas básicas de la categorización materialista a la que el pensamiento se ve abocado en el intento de restaurar un ámbito de relevancia teórica exclusivo para la moral.

En la primera de las implicaciones mencionadas, podemos registrar las siguientes consideraciones de Tugendhat: 1) La transformación de la problemática de la *fundamentación* moral en la cuestión relevantemente clarificadora de la reflexión sobre el

³⁹Ibidem. pág. 189.

⁴⁰Ibidem. pág. 182.

tipo de posibilidad de fundamentación. 2) La propuesta de incluir, en el nivel de la teorización moral fundamental, contenidos éticos específicos de la esfera cultural históricamente propiciada de la Modernidad (la autodeterminación individual y colectiva), precisamente bajo el criterio de constituir hallazgos históricos de valor positivo. Desde el principio (asentado en un proceso histórico concreto) del respeto a la capacidad de decisión de cada individuo, se alcanza la conclusión que relaciona la fundamentación moral con la posibilidad de un acuerdo de todas las partes implicadas. Este aspecto esencialmente *comunicativo* comporta la necesidad metodológica de conocer los *intereses* objetivos de los grupos sociales que interactúan éticamente.

La dimensión señalada por las anteriores orientaciones se circunscribe al campo de las realizaciones éticas históricas, demandando la concreción organizada que sólo puede proporcionar la legaliformización materialista. Esta actitud contrasta irresolublemente con las propiedades características de la *función moral*, que se nos presenta como discurso legitimatorio centrado en la cuestión de su propia *legitimación*; como un discurso, por tanto, de legitimación reflexiva, que revela su orientación eminentemente instrumental y su naturaleza cultural referida a la aceptación del orden establecido como fin en sí. Con este análisis alcanzamos la percepción de cómo la represión del poder estatal de clase sobre los intereses históricos de los grupos sociales dominados, se hace efectiva a través de una representación donde la instancia moral "pura" aparece como desligada de todo *interés histórico* concreto.

De modo inverso, la aproximación crítica de Tugendhat a la polémica relación entre lo ético y lo moral ilumina, desde su orientación contextualista, la propia dimensión *ética* que quepa atribuir al desarrollo de los intereses históricos de liberación de las amplias masas. Esta dimensión la hallamos esencialmente definida en los siguientes términos:

El problema ético fundamental es el de garantizar de modo comportalmente efectivo la consideración y el respeto recíprocos.⁴¹

El modo "comportalmente efectivo" supone la consideración de los factores históricos que determinan las estructuras sociales de comportamiento; así como la alusión a la "reciprocidad" de los principios de la acción sitúa los límites del "problema ético" en una dimensión específicamente social, que remite a la constatación de la legaliformidad procesual del conjunto de las instituciones. A partir de aquí ya no resulta posible dejar de tener en cuenta las implicaciones que señalan la *dimensión ética* de los intereses históricos de emancipación popular.

⁴¹J. HABERMAS, Perfiles filosófico-políticos. O.c. Pág. 106.

La cultura como constatación de la barbarie

La *libertad* como interés histórico por la autodeterminación, particular y colectiva, se establece tanto en contra del mecanismo coactivo del Estado como de la apariencia de substantividad vacía en la que el sujeto repite microcósmicamente dicho poder. Para deshacer esta clausura ideológica, la racionalidad revolucionaria aborda dialécticamente la realidad individual del sujeto, recordando el aforismo de *Brecht* en *A Man's a Man*: "cuando te nombras a ti mismo, siempre estás nombrando a otro". Toda la esfera de la individuación no constituye, en última instancia, sino una consecuencia derivada del proceso ideológico que nos designa como sujetos (y objetos) de propiedad. La libertad no se halla en el nivel representativo de la individuación como tal (siempre fallida, puesto que el *yo* recordado que potencialmente se identifica con cada uno, resulta siempre al mismo tiempo un *extraño*), sino en la esfera práctica del *interés* históricamente determinado: "El individuo sólo encuentra humanidad una vez que toda la esfera de la individuación, incluido su aspecto moral, ha sido calada como epifenómeno. [...] Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse."⁴²

Este carácter emancipatorio puede definirse, en la perspectiva de una disposición sistemática, como el ejercicio de la filosofía en cuanto que *plenamente autónoma*, dueña de sí, y, por tanto, orientada resueltamente a hacer de lo históricamente existente su objeto, abandonando la premisa ideológica del primado de la *identidad* en un movimiento autocrítico de la filosofía que Adorno no duda en calificar de genuinamente *dialéctico*:

Bajo el imperio universal del principio de identidad, todo lo que no se incorpora a ésta y escapa a la racionalidad planificadora a nivel de medios, se convierte en motivo de angustia, represalia por la desgracia que la identidad vuelca sobre lo diferente.⁴³

El sentido de validez así definido de la *dialéctica* se identifica con el fundamento de una *racionalidad revolucionaria* que se encamina a la actitud utópica del conocimiento que trata, en palabras de Adorno, de "penetrar con conceptos lo que no es conceptual": la tragedia del pensamiento crítico del futuro es hacer frente al enigma intemporal de tener que expresar, a través de conceptos, lo "sin-concepto, sin asimilarlo a ellos"⁴⁴. La naturaleza contrafáctica de esta pretensión queda bien a la vista si tenemos en cuenta, con el mismo Adorno, que todo concepto lleva consigo el recurso a la sujeción a la identidad, en tanto no se produce una

⁴²ADORNO, *Dialéctica negativa*. O.c. Pág. 263.

⁴³ADORNO, *O.c.* Pág. 318.

⁴⁴ADORNO, Th.W. *Dialéctica negativa*. Versión de J.M. Ripalda. Taurus, Madrid, 1986; pág. 18.

reflexión sobre su propio sentido y sus dependencias históricas. Desde un punto de vista ideológico, la atribución de *identidad* es, en cualquier caso, mera apariencia; activación de la tendencia cosificadora sobre lo real que atribuye a las supuestas *cosas en sí* los caracteres y consecuencias que se derivan de las relaciones sociales de producción que posibilitan su existencia.

La intervención sistemática de la autoridad social sobre el pensamiento, (que subyace a todo tipo de ideología de clase), coacciona al pensamiento (de por sí negativo, como afirmaba Hegel), a hacerse confluyente con la positividad. Ciertamente, como reconoce Adorno⁴⁵, no es posible llevar a cabo una predicación de ningún tipo sin determinación, y, por lo tanto, sin una cierta carga de universalidad, pero el factor diferencial en que se sustenta el interés por una *dialéctica negativa* estriba precisamente en la constatación de que la función predicativa no oculta la componente de particularidad que constituye la referencia de su objeto, y de la que tal función cobra su sentido propio. Desde esta constatación, el *telos* que Adorno asigna al desarrollo de una racionalidad revolucionaria buscaría su realización otorgando cercanía ideológica a lo diferente y lejano, evitando cualquier modo de anexión, "más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio". Esta crítica expresa con total consistencia el sentido de la dialéctica de la Ilustración, y su expresión categorial se halla en la sustitución de los rasgos constituyentes de la actitud identificante. Adorno propone la categoría de *afinidad*, a la que nombra como la "punta afilada de una dialéctica de la Ilustración"; fundamento de toda verdad, (oscurecido en el pensamiento de la identidad).

Esta idea conecta con la intuición de Benjamin acerca del papel revolucionario que cumple la reproducción mecánica, en tanto que genera una uniformidad subversiva para el exclusivismo diferenciador del *aura*, liberando a los objetos a través de esta reducción para funciones distintivas que desbordan la repetición mítica. Leída esta coherencia entre Adorno y Benjamin en términos de estructuración racional, podemos especular con la idea que la disposición peculiar de la *razón revolucionaria* estriba en la incorporación de los efectos *abridores de sentido* históricos que pueden desplegarse en el frente preciso de oposición entre la racionalidad simbólico/narrativa y la objetivizadora. Para este fin, puede resultar adecuado adscribir la indicación de Adorno de que sólo una filosofía en forma de fragmentos mostraría imágenes de la totalidad (que como tal es irrepresentable), en lo particular: "Mirar lo que llamaba Freud *la escoria del mundo fenoménico* es seguir una intención dirigida a lo particular como lo diferente." Esta escoria no sería para la *racionalidad revolucionaria* sino el sufrimiento de las masas oprimidas a lo largo de la historia:

Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con una idea de Georg Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad. [...] El movimiento dialéctico es autocrítica de la filosofía.⁴⁶

⁴⁵Dialéctica negativa; págs. 326-327.

⁴⁶ADORNO, Dialéctica negativa; pág. 156.

El pensamiento dialéctico adquiere virtualidad *revolucionaria* en la medida en que es capaz de crear posiciones de nuevas correspondencias simbólicas, que cumplen el *interés popular histórico* por la autodeterminación a través de la capacidad constante de ruptura de todo objetivismo. Benjamin propone este cometido como la construcción de una red de similitudes a lo largo de la historia, estableciendo nuevas lecturas revolucionarias de la correspondencia entre pasado y presente. Sin embargo, es esta una empresa que continuamente corre el riesgo de restaurar ciertas opacas formas de periclitada *mitología*. Por este motivo Benjamin criticaba a aquellos que "evitan una ruptura entre el mundo nocturno y diurno". Los intentos de relegar la historia al mero desarrollo de fuerzas inconscientes que reducen el presente a la simple actualización de un perenne ciclo, despojan tanto al pasado (como al propio inconsciente) de su fuerza emancipadora, que se alberga sin embargo en otro registro. El *status* liberador del *interés histórico* como mediación y liberación de formas históricas de necesidades y deseos, se constituye en el medio del uso asimismo emancipador de la hermenéutica histórica.

Benjamin introduce en este punto la distinción entre "historia" y "tradicición": "la historia es el tiempo homogéneo de la clase dominante; la tradición pertenece a los oprimidos y explotados que, al contrario que la clase dominante, saben que los estados de emergencia no suponen la excepción, sino la regla."⁴⁷ La "tradicición" no es una parte más, oculta, dentro del conjunto de los procesos históricos, ni constituye una suerte de corriente histórica homogénea que "transcurre silenciosamente como un fantasma por debajo de la historia de los explotadores." El objetivo dialéctico de Benjamin es la crítica radical del fundamento imaginario de toda homogeneidad histórica, como manifestación opresora del pensamiento identificante. El sufrimiento de las clases oprimidas desmiente toda identidad y supone un dato empírico de desgarramiento y heterogeneidad. Si la historia, como recoge una idea de Deleuze, es el ámbito de la regularidad determinada, entonces la *tradicición* expresa la indeterminación del *devenir*, que en este contexto se refiere al nivel de *realidad* de necesidades e intereses frustrados. La tradición en este sentido, no es sino espasmódica; crítica inmanente, en su interrumpido discurso, al propio transcurrir histórico de lucha de clases. "No existe un documento cultural que no sea al mismo tiempo una constatación de la barbarie", concluye a este respecto Benjamin, y Adorno señala que si lo propio de la dialéctica es leer el ente como el texto de su devenir, entonces la posición materialista que se inscribe en esta actitud radica en tomar esa historia como medida de la falsedad de los conceptos. A través de la crítica materialista de la destrucción histórica de los intereses populares, el devenir no puede sino coincidir con la historia, puesto que el destino que condena a la opresión y la explotación sólo puede ser desvelado, en clave revolucionaria, como manifestación legaliforme del decurso histórico.

⁴⁷T. EAGLETON, *o.c.*; págs. 82-83.

Esta simbiosis entre *devenir* e *historia* que surge de la aplicación de una actitud emancipatoria, abre una perspectiva de hermenéutica crítica que desborda el marco positivista del historicismo, mostrando la esterilidad de éste para la sustentación de una teoría de fundamentos materialistas. Adorno habla en este sentido de interpenetración de "filosofía de la historia" e "historiografía", proponiendo como modelo a Hegel y Marx, en cuyos pensamientos la reflexión orienta por la actitud de desvelar lo que se halla oculto en la mera facticidad temporalizada. Benjamin, por su parte, expresa esta consideración haciendo ver que los hechos se transforman en *históricos* sólo de forma "póstuma", a través de acontecimientos diferentes y distantes. El procedimiento reductivamente empirista, que se limita a establecer una conexión causal entre diversos momentos sucesivos en la corriente histórica, excluye cualquier posibilidad de abrir sentidos capaces de confluir en el doble objetivo de construir legaliformidades que a su vez ejerzan un cometido crítico o revolucionario. Se trata, por tanto, de establecer un tipo especial de "textualidad" histórica que prescinda de la unilateralidad de un fundamento basado en la mera continuidad/causalidad. Una noción de historia que no se deja perfilar como una copia consistente e integrada, sino más bien como un palimpsesto, del que habría que restaurar diversos niveles tachados para reconstruir su potencialidad transformadora sobre el sentido desgarrado que porta la mecánica reproducción de los modos históricos de producción. El fundamento de tal reconstrucción se hallaría en la proyección de *intereses históricos* que lleva a cabo el pensamiento dialéctico, desarrollando la trama *históricamente atemporal* de los mismos para el establecimiento de correspondencias que superan el marco historicista, y nos ponen en contacto con una imagen de la historia en la que ésta se enraiza con un devenir presidido por el concepto de *revolución*.

La misma idea, pero desde otro punto de vista, puede expresarse con la sugerencia de Deleuze y Guattari de que la *revolución* es sólo autorreferencial, tanto a título de concepto como de acontecimiento. De nuevo podríamos sentir las resonancias kantianas de un enunciado que atribuye al concepto/acontecimiento de la revolución "una autoposición que se deja aprehender en un entusiasmo inmanente sin que nada en los estados de cosas o en la vivencia pueda debilitarla, ni las decepciones de la razón"⁴⁸. Pero tal situación de "superioridad" sobre el plano histórico concreto sólo puede ser atribuida a un sistema de carácter simbólico, cuya figura general (en función de su virtualidad práctica), corresponde a una forma de racionalidad, que aquí hemos dado en llamar *revolucionaria*. Su aplicación concreta al horizonte histórico exige la reconstrucción interpretativa de la constelación que ha formado la propia época con otra particular y anterior, de donde toma cauce la justificación de la noción de "estructuras históricamente atemporales", tanto como formadoras de los sistemas históricos de racionalidad, como de la articulación misma de la unidad entre el

⁴⁸G. DELEUZE y F. GUATTARI, ¿Qué es la filosofía? O.c. Pág. 102.

interés histórico por la emancipación y la memoria histórica. Ambas nociones constituyen, en definitiva, las referencias fundamentales que hacen posible un proceso de *racionalidad revolucionaria*.

El sentido de ésta se deja simbolizar en la imagen que Benjamin propone de una acción del pensamiento que recoge por medio de una "conmoción" la posibilidad abierta en una "constelación preñada de tensiones". El pensamiento puede captar la oportunidad de reactualizar el pasado oprimido en el desarrollo de la propuesta emancipatoria para el futuro, de tal modo que en esta racionalidad histórica el *interés* tiene capacidad de producir un "cese mesiánico del acontecer"; (Deleuze cita a Foucault en la diferencia entre "presente" y "actual": "Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. [...] ¿Que devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?"⁴⁹). No en vano aducía Benjamin a este respecto cómo el *fascismo*, caracterizado en la perspectiva materialista histórica como recurso extremo de la clase dominante para el "rescate" del capitalismo monopolista, despliega su ideología en forma de un intento paradójico de "abolir la historia". De ese modo el fascismo puede ser calificado, en su represión inmanente de toda posibilidad de recuperación de la *memoria histórica*, como una "nueva era glacial", la "época sin historia".⁵⁰

En último término, el transcendental sentido que Benjamin puede atribuir a la necesidad de la reactualización revolucionaria de la *memoria histórica* acaba confluyendo en la tarea esencial que a este respecto el autor asigna al *materialismo histórico*: retener aquella imagen del pasado que puede ser vivenciada por un individuo particular en un especial momento de peligro. La importancia de esta posición estriba en que el riesgo principal que proviene del fascismo o de las políticas involucionistas es que éstas utilicen para su servicio los contenidos mismos de la tradición emancipatoria de las clases populares, convirtiendo a ésta *de facto* y a sus receptores en herramientas de las clases dominantes. Frente a este peligro, el materialismo histórico se presenta en la reflexión de Benjamin como la base teórica capaz de asegurar el objetivo revolucionario de proyectar al futuro su aquilatamiento de *memoria histórica*:

Como nos enseñó Freud, repetimos lo que no podemos recordar; y no podemos recordarlo porque es desagradable. Si fuéramos capaces de recordar a nuestros antepasados, entonces seríamos capaces en un instante de conmoción de activar esa desagradable memoria cuando el momento esté maduro para ello, dinamitar la continuidad de la historia y crear ese espacio vacío en el cual las fuerzas de la tradición puedan congregarse para hacer

⁴⁹G. DELEUZE y F. GUATTARI, ¿Qué es la filosofía? Barcelona, 1993. Pág. 114.

⁵⁰T. EAGLETON, o.c.; pág. 86.

años el presente.⁵¹

La pregunta por el objetivo de la emancipación

¿Cómo demostrar la posibilidad de un concepto de *racionalidad* diferente al que, desde su predominio bajo la civilización occidental, ha conducido finalmente a la hegemonía *ilustrada* de la razón instrumental?

Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellos, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación.⁵²

Según el propio Habermas, Nietzsche redescubrió la antigua idea griega del eterno retorno para "santificar el instante"; es decir, para abrir nuestro campo de expectativa racional a lo no idéntico, a lo que tiene como única virtud ser contingente; para romper la opresión del círculo de la identidad que ata nuestro pensamiento y nuestro sentir.

Frente a la intención de la rehabilitación moral de los ideales ilustrados, (ya periclitada desde la comprensión histórica de la naturaleza de la racionalidad dominante occidental), la alternativa revolucionaria sólo puede fundamentarse a partir de un modelo de comprensión de la racionalidad desde el principio de participación consciente en la demarcación de la ideología social de sentido comunitario; participación que se hace transparente o democrática en la medida en que logra asumir el interés histórico de las masas populares, porque posea en los hechos el carácter de *comunidad*. El desarrollo de este modelo teórico de apropiación histórica del interés orientado hacia la constitución de la ideología de la *comunidad* social representa la posibilidad de sistematización de una racionalidad revolucionaria, como respuesta a la necesidad de fundamentación materialista del ejercicio histórico de la liberación:

Se da una relación interna entre aquello que se quiere (el desarrollo de la autonomía) y aquello mediante lo que se lo quiere (el ejercicio de esta autonomía) ... pese a desarrollarse en un contexto concreto que la condiciona y pese a tener que tomar en cuenta la compleja red de relaciones causales que atraviesan su terreno, la praxis no puede reducir nunca a un simple cálculo la elección de su forma de operar; y no porque ese cálculo llegase a resultar

⁵¹T. EAGLETON, o.c.; pág. 126.

⁵²NIETZSCHE, inédito; citado en: H. VAIHINGER, La voluntad de ilusión en Nietzsche. Rev. Teorema; Valencia. 1980.

demasiado complejo, sino porque por definición dejaría escapar el factor esencial -la autonomía-.⁵³

Éste es el tipo de orientación que nos brinda Adorno al hacer plausible la base sociohistórica del interés *objetivo* del proletariado (y demás clases populares) por su propia autodeterminación (individual y colectiva), al reflexionar sobre los fundamentos ideológicos que prestan cauce estable a la legaliformidad propia del sistema capitalista. El sentido cultural último que enmarca a dicho modo de producción, (como sistema clasista de la revalorización continua del capital) apunta al igualitarismo represivo, a la nivelación sin fondo desidentificadora, la sujeción inextricable con la naturaleza inerte, el afán inmediado de autoconservación. Una emancipación unívocamente concebida desde la finalidad suprahistórica del incremento y optimización de la producción, (que manipula discrecionalmente para este medio las masas humanas como fuerzas productivas), revela el secreto terrible de la Ilustración como mito del *eterno retorno* de la compulsión y da cauce a la venganza postrera de la Naturaleza intemporalmente despreciada.

A la pregunta por el objetivo de la sociedad emancipada se dan respuestas como la realización de las posibilidades humanas o el enriquecimiento de la vida. [...] En el ideal del hombre liberado, rebosante de energías y creador se ha infiltrado el fetichismo de la mercancía, que en la sociedad burguesa trae consigo la inhibición, la impotencia y la esterilidad de lo siempre igual. [...] La idea de la actividad sin trabas, del hacer ininterrumpido, de la basta insaciabilidad, de la libertad como efervescencia se nutre del concepto burgués de la naturaleza, que desde su origen sólo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud. [...] Lo temible no es que la humanidad se relaje en la vida holgada, sino la salvaje prolongación de lo social embozado en la madre naturaleza, la colectividad como el ciego furor por el hacer. La ingenuamente supuesta univocidad de la tendencia evolutiva al incremento de la producción es una muestra de ese rasgo burgués de permitir el desarrollo en una sola dirección, por ser la burguesía, como totalidad cerrada dominada por la cuantificación, hostil a la diferencia cualitativa. [...] *Rien faire comme una bête*, flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, 'ser nada más, sin otra determinación ni complemento', podría reemplazar al proceso, al hacer, al cumplir, haciendo así efectiva la promesa de la lógica dialéctica de desembocar en su origen.⁵⁴

Frente a este sino, el poder de la *razón revolucionaria* orientada indisolublemente por un *interés* objetivo surgido de la represión de la necesidades humanas de libertad y reconocimiento, promueve desde su misma constitución la reconstrucción de las relaciones sociales desde la autodeterminación democrática *universalizable*. El *fetichismo de la*

⁵³CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. París, 1975. Pág. 104. Citado en: HABERMAS *El discurso filosófico de la modernidad*; pág. 388.

⁵⁴TH.W. ADORNO, *Minima moralia*. Trad. de J. Chamorro Mielke. Ed. Taurus. Madrid, 1987. Págs. 156-157.

mercancía, como elemento clave de la distorsión vital que provoca la ideología dominante burguesa, determina el interés histórico por la *autodeterminación* desde la enajenación del producto del trabajo (*explotación*), hasta el disciplinamiento de los deseos en un esquema cultural de la eficacia y la productividad, que cancela por sistema toda posibilidad de diferenciación cualitativa.

Desde estas premisas, el negativo de la condición del trabajador capitalista (alumbrada con sugestiva perspicacia en diversos textos por Benjamin) establece los criterios para delimitar su *interés histórico* y el de su clase y demás afines en el conjunto de las masas populares:

1) El individuo aparece como prototipo de la mercancía y así se convierte en objeto simultáneamente de complicitad y de desprecio para el Otro. Vg.: "El flâneur se compromete profundamente con la muchedumbre sólo para relegarla después al olvido con una única mirada de desprecio."

De aquí ha de surgir el *interés* por una solidaridad *vitalmente orgánica*, por una vinculación comprometida, por dotar de compromiso y plenitud la vinculación con las masas de cada individuo.

2) La rutina del trabajo conlleva operaciones manipuladoras repetitivas que implican la muerte de la *experiencia* en el sentido "aurático" (o proustiano) de una vida interior profusamente recordada.

De aquí ha de surgir el *interés* por una experiencia autoapropiadora del texto vital; el acceso estable a una corriente de sentido que dé forma al propio devenir.

3) La compulsión a la repetición propia de la mercantilización borra toda expectativa de autonomía.

De aquí ha de surgir el *interés* por la autorrealización en la diferencia que aspira a realizarse en la experiencia desarrollada interior *-Erfahrung-*, de la reciprocidad de la experiencia vivencial *-Erlabnis-*.

4) En su carácter completo y profundo de experiencia histórica, el *interés histórico* expresa la dialéctica de recuperación/reconstrucción de historicidad significativa que Benjamin ejemplificaba con las figuras del *coleccionista* y del *narrador de cuentos*. La estructura final del *interés histórico* supone una mediación dialéctica entre los extremos que caracterizan la reflexión sobre la "salvación" de la memoria histórica que lleva a cabo Benjamin: la calidad seca y compacta (monádica) del campo de fuerzas del pensamiento heterogéneo que logra escurrirse a través de la malla de la red ideológica, y la facticidad de la transmisión a través de la tradición de las situaciones históricas, de las estrategias que construyen y movilizan a los objetos históricos.

5) En esa dialéctica histórica, el *interés* enlaza con la memoria histórica confiriendo a su atributivo carácter reproductivo esa fuerza revolucionaria de lo que alcanza la independencia del significado establecido. Así ocurre en el uso de la *cita* literaria, (sacada

con sobresalto de su idílico contexto) donde la eliminación del origen restaura su auténtico significado, basado en la fuerza imaginativa de la similitud, y que al mismo tiempo estremece con la conmoción aisladora de lo simbólico.

6) "No podemos pensar, actuar o desear más que en el relato; a través del relato el sujeto forja esa cadena "suturada" de significantes que garantiza a su condición real de entidad dividida la cohesión imaginaria necesaria para permitirle actuar."⁵⁵ Pero en la medida en que ese relato trata sistemáticamente de enlazar entre sí una comunidad siempre indefinida, tiende persistentemente en el ámbito de la dimensión colectiva a deshacerse en planos de textualidad, sin perder no obstante su fundamental disposición a reunir tales sentidos diferenciados en la unidad narrativa.

La versión histórica de esta disposición a prolongar y enriquecer el sentido desarrollando sus claves sociohistóricas de referencia, la mediación colectiva (histórico-social) entre el relato y la textualidad y viceversa, es lo que representaría el *interés histórico* emancipatorio.

7) "Tampoco debemos censurar al movimiento obrero por cultivar sus poderosos dramas acerca de la solidaridad universal que vence a los males del capitalismo. [...] E igual que se permite al sujeto individual construirse una biografía coherente, así una clase revolucionaria o potencialmente revolucionaria crea, a través de las formaciones sociales estructuralmente discontinuas identificadas por el marxismo, esa "ficción" de una lucha coherente y continuada que es la "tradicción" de Benjamin."⁵⁶

Sin embargo, para un no-sujeto colectivo, ya no resultaría relevante el motivo del mantenimiento de tal identidad coherente. Las clases sociales de que se componen las masas populares⁵⁷, como sujetos *en* la historia (expresión que utiliza Althusser para distinguirla de la construcción idealista de un *sujeto de la historia*), se hallan determinadas por los *intereses* correspondientes a recuperar y reconstruir todas las piezas del texto histórico que abran la posibilidad de intervenir en el proceso de *destrucción* del sentido que las formaciones y los grupos sociales desarrollan en cada coyuntura, para organizar un nuevo sentido revolucionario.

8) "Para el discurso el referirse a algo, aunque sea protestando, significa entrar instantáneamente en complicidad con lo que se critica; dentro de una familiar paradoja lingüística y psicoanalítica, la negación se niega a sí misma, porque no puede evitar plantear

⁵⁵T. EAGLETON, *o.c.*; pág. 118.

⁵⁶Ibidem.

⁵⁷Como definición operativa de la noción de *masas populares*, cabe enunciar que en éstas se agrupa el conjunto global de los individuos pertenecientes a las clases sociales que no detentan parcelas de poder dentro de los aparatos del Estado.

el objeto que desea destruir."⁵⁸

Para la condición del *interés histórico* emancipatorio, como determinante del contexto interno que constituye a los sujetos sociales *en* la historia, la relación con sus objetos no es de "referencia" (o de afirmación), sino más bien de "predisposición" (o de disposición). En esta sugerencia se desplazan las premisas del marxismo hegeliano hacia la presentación kantiana de la noción de *interés* en el marco de la doctrina transcendentalista (pero justo allí donde dicho marco muestra la necesidad misma de traspasar sus límites)⁵⁹. Desde el materialismo histórico/dialéctico, la noción del *interés* alberga el esquema ideológico de un "transcendentalismo dialéctico" (dialéctico, ante todo, en sí mismo), desde su contradictorio anclaje en el devenir histórico.

9) "Por un curiosa lógica negativa, lo profano, por el mero hecho de serlo, incrementa la fuerza del impulso mesiánico que corre en su contra. La 'inmediata intensidad mesiánica del corazón' no pasa por la felicidad, sino por el sufrimiento y el infortunio. Si la felicidad proporciona un eco al ritmo mesiánico, sólo parece hacerlo en su eterna fugacidad; es su fragilidad (su forma más que su contenido) lo que evoca por negación la desaparición total que inaugurará el Mesías."⁶⁰

Estos rasgos negativos no tienen por qué delimitar una disposición inmanente a la historia, sino más bien la relevancia o el efecto práctico provocado históricamente por las contradicciones internas de la formación social, en el medio exclusivo del *interés*:

La labor realmente ardua es la de predecir el presente [...] y de pronosticar el pasado [...] La escatología socialdemócrata vende a la clase obrera a un futuro que nunca será realizado porque existe para reprimir el pasado, robándole a esta clase su odio al sustituir la memoria de los ancestros esclavizados por sueños de nietos liberados. Pero romper con la traicionera idea utópica por la que el futuro borra el pasado convirtiéndolo en un perpetuo presente exigirá un alto precio.⁶¹

A través de estas consideraciones, avanzamos hacia la idea de que la caracterización más adecuada del *interés histórico* de las masas populares estriba en que éste representa justamente la zona de indiscernibilidad entre una *imagen* histórica de la memoria colectiva, con su fundamento *real* en la opresión y explotación de las vidas particulares, y su

⁵⁸O.c.; pág. 144.

⁵⁹En la sección de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres titulada "Del interés que inhiere en la idea de moralidad", Kant señala sin ambages que sólo una noción como la de *interés* puede hacer posible que la *razón* (más allá de su naturaleza rígidamente formal), llegue a ser "práctica", (esto es, que llegue a ser una causa efectivamente determinante de la voluntad). [Vide supra pág.]

⁶⁰O.c.; pág. 222.

⁶¹Ibidem.

transformación *revolucionariamente productiva*, en el nivel *simbólico* de los principios ideológicos revolucionarios. La corriente históricamente determinada de significación, que puede fluir por el plano esbozado a través de dichos tres niveles de la existencia histórica de los grupos y clases sociales oprimidos y explotados, podría ser denominada como *racionalidad revolucionaria*.

Según Lacan, los significantes forman redes a las que tenemos escaso acceso consciente pero que afectan nuestra vida en su totalidad; organizan nuestro mundo, cuya trama misma es *simbólica*. No obstante, si la *estructura* misma que aquí se perfila se expresa como una entidad ahistórica (o aprocesual), su capacidad de desarrollo se revela análoga a la idiosincrasia de los fenómenos *orgánicos* y de los *físicos*, mas no a la de los *sociales*. Lo que por su parte posee naturaleza histórica, halla su cualidad diferencial en la procesualidad, en la diferenciación consigo mismo persistentemente renovada (que, en cualquier caso, se refleja bajo la forma de *estructuras*). La única distinción que sería dado hallar entre el sentido de dicha *procesualidad* diferencial y la *estructura*, en sí misma considerada como un *todo* de carácter objetivo, radica en la intervención continua de la *acción social*. El sentido propiamente relevante de ésta es la reciprocidad de expectativas, que introduce en el inerte ordenamiento estructural la patencia de una *teleología* sin fines que, (a diferencia de la kantiana), se construiría de modo immanente.

Si pensamos esta figura desde la noción de la *historia* como proceso sin sujeto ni fines, encontraremos la base en ella para el concepto de *interés histórico*, como componente decisivo de un tipo de reflexión que equidistaría de la incorporación mecánicamente *naturalista* a las realidades históricas propia del estructuralismo y del idealismo de la imagen social de la *physis*, que desde Aristóteles recorre las líneas dominantes del pensamiento occidental.

Desde el pensamiento de Lacan también se hace posible sugerir la analogía entre la discontinuidad en en el psiquismo individual y la que se halla manifiesta en la Historia. Lacan opone a la discontinuidad que el sujeto sufre en su autopercepción la construcción del registro *imaginario*, que procura eludir la dimensión de la falta o ausencia. Sin embargo, este empeño se muestra inauténtico, dado que *lo imaginario* mismo se basa en una seria y perturbadora forma de discontinuidad. Análogamente, la ruptura y discontinuidad histórica que impone la *lucha de clases* social, es velada a su vez históricamente en el compromiso imaginario/simbólico que constituye la *ideología*. Pero la diferencia objetiva que se produce entre la disposición antagónica de las relaciones sociales determinadas por la apropiación privada, y su conformación ideológica sublimada bajo formas de continuidad homogénea, debe manifestarse, por su parte, en diversos resquicios que dan lugar a una estructura. Un ordenamiento de mediación dialéctica, (en la que la *contradicción* se desarrolla persistentemente), entre el plano de *lo real* (usando una vez más en los términos lacanianos), como la facticidad misma de la explotación y opresión del modo de producción histórico, y el

ineludible plano imaginario y simbólico de la dimensión de la sociabilidad en sí misma, (el imprescindible "pacto social" que hace posible la vida humana). En esta conformación se inscriben los *intereses históricos* emancipatorios de las clases populares.

En el médium simbólico (discursivo) la experiencia individual alcanza universalización, y se hace a sí misma diferente respecto al hecho mismo de tal individualidad. Aquí de halla una *discontinuidad*, que es asimismo extensible al conjunto de las masas sociales, diversificadas por otra parte según su diferentes papeles objetivos en el modo de producción históricamente determinado. Del continuo sólo puramente imaginario de la historia y del individuo contemplados ideológicamente, la conciencia revolucionaria extrae los rasgos de discontinuidad que abren efectivamente la posibilidad de las transformaciones históricas. Estas rupturas adquieren dimensión práctica reintegrándose en dicho médium discursivo (como simbolizaciones organizadas en el ámbito ideológico que propicia una *racionalidad revolucionaria*), pero toman su fuerza de su enraizamiento en el nivel *real* del devenir histórico, ese substrato que sólo representan los *intereses históricos* de las clases sociales.

Es una idea análoga a la que plantean Deleuze y Guattari en su libro ¿Qué es la filosofía?, en el que la noción de *revolución* resulta de la síntesis de un *plano de inmanencia* (un "movimiento infinito", como el que se registra en la corriente de producción de significaciones de una racionalidad), y los condicionamientos reales *hic et nunc* de la lucha contra el capitalismo. En la medida en que estos condicionantes se subordinan al plano de inmanencia (pero no al revés), la lucha revolucionaria se relanza "cada vez que la anterior es traicionada".⁶²

"Pero todavía sabemos relatar la historia"

El tejido simbólico de la *racionalidad revolucionaria* se desenvuelve en torno a tres vectores de significación y sentido: (1) una dimensión que cabría denominar como *negativamente dialéctica*; (2) otra dimensión que hace referencia a una actitud centrada en el *materialismo histórico*. Entre estas dos dimensiones se establece una interpenetración que podríamos calificar de *unidad dialéctica*. Como tal, ésta sólo puede adquirir desarrollo y automovimiento *reales* (que le doten de una entidad concreta más allá de un mero carácter de figura simbólica), a través de una mediación que se constituye como el tercer vector a que hacíamos referencia: (3) una actitud *hermenéuticamente crítica* con el acontecer histórico,

⁶²G. DELEUZE/F. GUATTARI, ¿Qué es la filosofía?. Barcelona, 1993. Pág. 101.

que desarrolle la síntesis inherente a una corriente sistemática de *negatividad* (crítica) histórica.

Las dos primeras dimensiones, en su unidad, tienen por objeto común de antítesis la filosofía idealista de la historia hegeliana, y en este motivo particular confluyen con todas las corrientes de pensamiento centradas en la *dialéctica de la Ilustración*. Frente a la idea de una historia que se desenvuelve bajo el designio del progreso lineal acumulativo, el revulsivo materialista más radical es el que expresa el pensamiento de W. Benjamin con la imagen de que la noción de Progreso no es otra cosa que un trasunto de la idea de *catástrofe* permanente, "que amontona incansablemente ruina sobre ruina". Una desgracia que se repite incesantemente en la medida en que el tiempo no produce nada nuevo, y los destinos frustrados de las masas olvidadas y escarnecidas desaparecen sin dejar rastro aparente. Frente a esta constatación, la definición más sugerente de la actitud revolucionaria se condensa en la percepción de que el hecho de que las cosas "sigan funcionando" (al nivelarse instrumentalmente para el avance lineal histórico), es una *catástrofe* absoluta sin paliativo alguno, que invalida en primer lugar las pretensiones del pensamiento ideológico de la *identidad* (subsistente) como fuente de una noción estable de *sentido*. La percepción propia del interés emancipatorio lucha por sustraerse a la instrumentalidad autorecurrente del progreso histórico; y en el mismo punto en el que emerge su rebelión antiidealista, cada segundo que pasa queda remarcado por la conciencia de la peculiar carga explosiva que contiene. W. Benjamin caracterizó bajo el nombre de *Jetztzeit* dicha conciencia, y bajo este concepto se cifra la revuelta contra la identidad de la historia, que legitima el Poder bajo la máscara del progreso: "Los sufrimientos pasados no quedan abolidos por el futuro, ni siquiera triunfante, que pretende darles un sentido; como tampoco las esperanzas truncadas se ven desautorizadas por los fracasos que parecen sancionarlas".⁶³ En su lugar queda invocada una suerte de "experiencia directa" del tiempo histórico, centrada en la diferencia cualitativa de cada situación, que la abre en perspectiva de un futuro diferenciado que rompa la continuidad opresiva del *statu quo* histórico. El idealismo historicista apela por su parte a una representación centrada en la idea de *causalidad* mecánica del pasado hacia el presente y de éste hacia el futuro. Pero una consideración materialista de las múltiples y antagónicas determinaciones del acontecer histórico nos devuelve en cambio una disposición dialéctica que niega la necesidad de tal continuidad abstracta, (que presupone cierto tipo estéril de pasado para una previsión estrictamente lineal del futuro). Una asunción materialista del *tiempo*, en cualquier caso, nos revela que sólo es posible *construir* la imagen del pasado a través del relato que nos quepa hacer del mismo desde las tensiones y pretensiones que afectan a nuestro presente:

Sólo a partir del presente como instancia de interpretación se abre retrospectivamente la dimensión del pasado; en cuanto a la experiencia del futuro, para nosotros también es retrospectiva, ya que el único ejemplo que

⁶³Stéphane MOSÈS, El ángel de la historia. Madrid, 1997. Pág. 22.

tenemos de él es el de la metamorfosis del pasado a medida que se va reinterpretando.⁶⁴

La experiencia de la desintegración del tiempo histórico ofrece el más significativo esbozo de la perspectiva por la que se entrelazan una consideración materialista del devenir histórico, con una consecuente conceptualización dialéctica de sentido negativo o incondicionalmente crítico. La indicación al respecto proviene de un conocido pasaje alegórico de Benjamin, que sintetiza la posición central de su filosofía de la historia: "La Cábala relata que Dios creó en cada segundo una multitud de ángeles nuevos, y que cada uno de ellos no tiene más que una sola y única función: cantar un instante las alabanzas de Dios ante su trono antes de disolverse en la nada". Tal como sugiere S. Mosès, de los diversos sentidos que es posible atribuir a esta imagen, el más relevante es aquel que conecta el carácter radicalmente nuevo que es posible hallar en cada experiencia histórica particular (ya Marx había advertido contra Hegel que, pese a las apariencias la historia no se *repite* realmente nunca), con un origen universalista, inveterado, tradicional y subsistente en la memoria colectiva. Con esta alegoría expresa Benjamin el motivo de la *felicidad* como tensión entre la experiencia extática (aurática) de lo original, único y novedoso, y la experiencia memorialista del reencuentro, de lo ya vivido en algún origen remoto, (pleno de toda la significación que sea posible hallar al mundo actual y futuro). Despojando estas imágenes de su coloración mítica (relacionada con el mesianismo judío), pueden servir de soporte sólido a una concepción incondicionalmente dialéctica (por tanto, negativamente dialéctica) del materialismo histórico, en la que la *universalidad* inmemorial de la *particularidad* de la experiencia aparece como correlato ineludible de la ley que enuncia que "todo lo universal radica en lo particular". De igual modo, este entendimiento contribuye decisivamente a despejar la posibilidad de reconstrucción del idealismo latente en la idea de una "particularidad de lo universal" que se concretaría (*more hegeliano*) en la historia real. Aquí confluye el pensamiento de Nietzsche (afirmar lo Uno de lo múltiple), con la crítica dialécticamente negativa del idealismo de la identidad.

La hermenéutica capaz de aplicar una actitud dialécticamente materialista a una reconstrucción en términos de crítica negativa de la filosofía de la historia, (como instancia de mediación de las dimensiones constitutivas de la *racionalidad revolucionaria*), habrá de tomar como punto de partida la concentración de potencialidades transformadoras del curso histórico que, por vía de negación, se suscitan en la intensidad de cada momento presente. Esta idea incluye tanto la experiencia de reinventar en la memoria colectiva el pasado (capaz de rescatarlo en sentido revolucionario de la "congelación conmemorativa"⁶⁵, como la de percibir las orientaciones revolucionarias de que dispone a cada paso el devenir histórico.

⁶⁴Stéphane MOSÈS, *o.c.*; pág. 106.

⁶⁵Cf. S. MOSÈS, *o.c.*; pág. 20 y ss.

Ambas experiencias radican justamente en la vivencia del *instante*, y en esto consiste el desarrollo fundamental de la crítica negativa al idealismo de la historicidad ilustrada. Esta crítica tuvo en la Alemania de entreguerras sus más originales desarrollos de la mano de los filósofos judíos, que recuperaban para esta orientación los postergados y secularmente clandestinos estudios cabalísticos. En ellos hallaron la expresión de una paradoja especialmente relevante para la crítica del historicismo, que Gersom Scholem desveló en el hecho de la naturaleza *oral* de la tradición mística judía, resistente de modo sistemático a cualquier intento de traducción escrita. El contenido de esta tradición es, por tanto, mucho más un "horizonte de interpretación" o de lectura (una actitud reflexiva) que un cuerpo doctrinal específico. Pero en el mismo momento en que tal orientación queda simbolizada materialmente a través de un texto escrito, la disposición de la Cábala obliga a buscar una clave particular de interpretación también para dicho texto. Esta idea, (que anticipa las sugerencias fundamentales de la obra de Derrida, algunas décadas más tarde), convierte todo el ejercicio de la interpretación del discurrir histórico en un vertiginoso flujo de correspondencias recíprocas entre el presente del intérprete y los demás momentos del tiempo, pasados y futuros. En esta deconstrucción sucesiva, persistente e ineludible, (que deja sin valor cualquier afirmación radical en torno al sentido o la teleología históricas), sólo emerge la singular constitución de la "disposición del espíritu" que lleva a cabo la interpretación y que, desde una perspectiva materialista, ha de ser atribuido al desarrollo peculiar de los intereses colectivos, (orientados hacia la repetición o hacia la transformación de las estructuras del acontecer histórico):

Quando el Baal Shem Tov tenía una tarea difícil de realizar, se dirigía a un lugar determinado del bosque, encendía fuego y se sumergía en una oración silenciosa; y lo que tenía que hacer se realizaba. Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se vio enfrentado con la misma tarea, se dirigió al mismo lugar del bosque y dijo: "ya no sabemos encender el fuego, pero todavía sabemos decir la oración"; y lo que tenía que realizarse se realizó. Una generación más tarde, Rabbi Moshe Leib de Sassov tuvo que realizar la misma tarea. También se dirigió al bosque y dijo: "ya no sabemos encender el fuego, ya no conocemos los misterios de la oración, pero todavía sabemos el lugar preciso del bosque en el que todo ello transcurría y debe ser suficiente"; y fue suficiente. Pero cuando pasó otra generación y Rabbi Israel de Rishin tuvo que hacer frente a la misma tarea, se quedó en su casa, sentado en su sillón y dijo: "Ya no sabemos encender el fuego, ya no sabemos decir la oración, ni siquiera conocemos el lugar del bosque, pero todavía sabemos relatar la historia"; y la historia que relató tuvo el mismo efecto que las prácticas de sus antecesores.⁶⁶

Mutatis mutandis, el efecto práctico del *interés histórico* revolucionario sólo puede ser aquilatado por la recuperación y activación práctica de la *memoria histórica* que se

⁶⁶ GERSHOM SCHOLEM, Las grandes tendencias de la mística judía. Madrid, Siruela, 1996. Citado en Stéphane MOSÈS, o.c.; pág. 200.

construye en la simultánea "reinención" del pasado y el futuro desde la vivencia actual. La *racionalidad revolucionaria* es la expresión de la disposición sistemática a dicha labor reconstructiva. C. Castoriadis expresa una idea análoga al afirmar que el vínculo existente entre la "actividad creadora autoinstituyente de una sociedad autónoma" y el legado histórico, no es caracterizable como mera "resistencia, inercia o servidumbre".⁶⁷ Las disposiciones esenciales de una *racionalidad revolucionaria*, orientadas estructuralmente hacia una transformación social en orden hacia la propiciación máxima de la autonomía y la autodeterminación individuales y colectivas, implican el desbordamiento *práctico* de cualquier contenido de la *memoria histórica* de su enclave temporal, desarticulando la trama lineal de la historia. Sin este desacoplamiento, (sugería W. Benjamin), la acumulación progresiva de las estructuras sólo expresaría el relato monocorde del dominio de las clases poderosas sobre las masas innominadas, (y en la misma medida el imperialismo de la identidad sobre todo lo heterogéneo). Por tanto, sólo podríamos hallarnos ante un campo de ruinas acrecentándose sin cesar. En oposición franca a esta imagen, W. Benjamin encontró resonancias subversivas en la tradición oprimida de la Cábala. Las "imágenes dialécticas" que el intérprete revolucionario de la historia puede ir forjando se asimilan en su pensamiento al proceso simbólico de reconstrucción de un *paisaje primordial* de la Verdad, instaurado por Dios en la Creación por medio de sus Palabras.

Pero el carácter eminentemente simbólico de esta intuición permite que su trasfondo mítico ceda su lugar a imágenes dialécticas desestabilizadoras del discurso histórico dominante: una "conjunción fulgurante entre el pasado y el presente", por la que Benjamin renueva radicalmente el concepto de *memoria histórica*. Las imágenes dialécticas que conectan en un mismo punto las fases sucesivas del tiempo, interrumpiendo bruscamente su continuidad interior, denotan su procedencia de ese "territorio invisible que Benjamin llama, siguiendo a Proust, la *memoria involuntaria*",⁶⁸ y que el autor asocia a la nostalgia preservada en el inconsciente colectivo de un estado original de felicidad, de la que asimismo se deriva la transcendental experiencia del *aura* (Erfahrung). En estos términos articula Benjamin la trasposición de la vivencia personal del tiempo de la historia (*Jetztzeit*) al seno de las estructuras objetivas propias del *materialismo histórico*. Y en este ámbito, la reconstrucción de las imágenes de la historia en conexión con la orientación (ético-política) de recuperar la "memoria de los sinnombre" sólo resulta comprensible desde la mediación del interés histórico de clase por la emancipación. La posibilidad siempre renovada de que en cada instante, (en cada secuencia del "tiempo del hoy"), el principio práctico de la *revolución* pueda imponerse al de *repetición*; (repetición de la iniquidad masiva de opresión y

⁶⁷Cornelius CASTORIADIS, La exigencia revolucionaria. Trad. de D. Monteiro. Madrid, 2000. Págs. 222-3.

⁶⁸St. MOSÈS, o.c.; pág. 142.

explotación en que se sustentan los diferentes modos de producción históricamente determinados).

IV.4.AUTODETERMINACIÓN HISTÓRICA DE LAS MASAS POPULARES

"[...] el fin constitutivo de la sociedad exige la organización de ésta precisamente en la forma que impiden implacablemente en todas partes las condiciones de producción, a pesar de ser posible sin más *hic et nunc* desde el punto de vista de las fuerzas productivas. El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida." [ADORNO, Dialéctica negativa].

El sentido ideológico que, en líneas generales, cabría asociar a la noción de *razón revolucionaria*, supone la conexión entre la capacidad transformadora de la acción racional con su dependencia del interés histórico objetivo, como relación contrapuesta a la subordinación respecto a una imagen ideal de *identidad*. El *interés* se presenta en este contexto como fenómeno particular y contingente, independiente de la autoidentidad subjetiva, que aúna y conecta entre sí las demandas históricas de todos los individuos de la misma clase oprimida y explotada, de alcance universal. En este sentido, los *derechos humanos universales* son concebibles como intereses objetivos generales de las clases populares, anejos a su práctica histórica colectiva, que logran ir alcanzando su estructuración y expresión fehacientes en la medida en que la *revolución* ha propiciado el protagonismo del pueblo en la historia.

En la perspectiva de la apropiación consciente del interés histórico emancipatorio, como atributo determinante del proyecto de la razón revolucionaria, el único concepto emancipatorio de autodeterminación que resulta relevante es aquél que puede dotarse de contenido histórico propio (y no la noción procedimental propia del contractualismo). En tal concepto concurrirían determinaciones sociohistóricas propias de cada situación particular y otras propias de toda la etapa en su conjunto (asimilables al desenvolvimiento general del modo de producción o a constantes civilizatorias presentes en intercambios históricos de largo alcance).

W. Benjamin consideraba que existe un potencial semántico delimitado (cifrado en la racionalidad narrativa), que suministra la posibilidad de investir al mundo de sentido y hacerlo experienciable. Dicha capacidad no es ampliable a voluntad, pero sí es transformable socialmente.

En nuestro presente, todo tipo de potencialidades emancipatorias apuntan, a través de sus diversas determinaciones, a la creación de condiciones objetivas y subjetivas para la autodeterminación histórica de las masas populares, en la conciencia de comunidad de intereses de clase.

Nuevas formas de intervención filosófica

En la reapropiación que lleva a cabo Habermas de los principios ilustrados, el concepto más decisivo consiste en la *reformulación comunicativa* del principio de universalización sobre el que se levantó el imperativo categórico kantiano; una versión discursiva del mismo que podría rezar: "En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad." Como apunta J. Muguerza en su obra Desde la perplejidad, esta perspectiva, aun en sus cambios de términos, no supera la opción por el formalismo que delimita estrictamente al sistema moral kantiano. En su lugar, Muguerza propone tomar en consideración la segunda formulación del imperativo categórico que se expone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "Obra de tal modo que tomes a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio." En contraste con la intención procedimental de que se reviste la propuesta de Habermas, la *disposición* que se ofrece en esa máxima kantiana sí parece propicia a vincularse con contenidos prácticos materiales, y así lo señala Muguerza recogiendo en este punto la opinión de Agnes Heller. Pero tal legitimación material, en contraste con otro tipo de formulaciones eminentemente formales, no puede abandonar el terreno meramente teórico en tanto dicho enunciado no se vea a su vez sometido a una depuración crítica de su fundamento transcendental: ¿qué tesis resultaría de la negación de su concepto de *sujeto* como entidad subsistente, conectando la indicación formulada con los factores materiales determinantes de la procesualidad histórica? En esencia, el resultado de dicha trasposición podría ser presentado como una descripción esquemática del ejercicio de la *racionalidad revolucionaria*, como desarrollo sistemático de los intereses históricos populares por la emancipación como principio de existencia social. Sólo en este marco cabe pensar la superación de la contraposición que se establece entre la fuerza normativa del *consenso* en la ética discursiva habermasiana y la legitimidad humanizadora del *disenso*¹ de la conciencia individual, (como justa pretensión frente al dogmatismo de la autoidentidad teórica).

... Marx ha legado a los marxistas (cruelmente instruidos por la contraexperiencia de la ontología staliniana) una tarea especialmente difícil. Ya que, del mismo modo que legó al movimiento obrero la tarea de encontrar nuevas formas de comunidad que convertirían al Estado en algo superfluo, igualmente Marx ha legado a los filósofos marxistas la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica

¹Noción que atinadamente aduce Muguerza como contraargumento frente al férreo primado de la consistencia teórica que recorre el discurso de Habermas.

burguesa. ...

... en el Estado revolucionario, que debe ser un estado que sea un 'no-Estado' ... la filosofía ... debe ser una filosofía que sea una 'no-filosofía' ... Y lo mismo que la libre asociación de trabajadores debe, según Marx, tomar el lugar del Estado para jugar un papel totalmente distinto del del Estado ... podemos decir que las nuevas formas de existencia de la filosofía ligadas al futuro de estas libres asociaciones dejarán de tener como función esencial la constitución de la ideología dominante, con todos los compromisos y las explotaciones que le está unidos, para contribuir en cambio a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas.²

Ésta es, sin duda, la enseñanza más significativa que al inicio del nuevo milenio cabe extraer de la reflexión sobre la "cuestión de Stalin" (como símbolo de todas las caricaturas trágicas de la Revolución en su degeneración "socialfascista"). Su contenido gira en torno a la idea de que la Revolución ha de significar, ante todo, la puesta en práctica, bajo condiciones referidas al ejercicio de sus intereses históricos de clase, de la capacidad de autodeterminación plena de las masas populares. La unidad profunda con las masas populares y con sus intereses exige que el desenvolvimiento de la *racionalidad revolucionaria* haya de anticipar el estado en el que los individuos y las masas podrán fundar toda su praxis sobre su propia responsabilidad y sobre su capacidad de autodeterminación; es decir, ha de anticipar ya el estado de la *libertad*. En este sentido, cobra especial relevancia el principio materialista de que la Revolución es obra de las masas populares en función de sus intereses objetivos, (y este proyecto constituye la naturaleza de su mismo desarrollo histórico).

Los intereses de las clases que componen el conjunto de las masas populares formarían un conglomerado susceptible de ser unificado en torno a la ideología revolucionaria del proletariado, como producto histórico de rasgos concretos, que surge del fondo de la propia legaliformidad del desenvolvimiento de la historia, (esto es, con independencia del estado de conciencia actual de los miembros efectivos de dicha clase). La posición social objetiva del proletariado lo convierte, en el ámbito de dicha legaliformidad, en la clase *consecuentemente revolucionaria*, incondicionalmente orientada en sus intereses históricos hacia la consecución de la libertad máxima para el conjunto de la Humanidad: ("El proletariado no tiene nada que perder, excepto sus cadenas"). Como esquema formal de la estructura de los *intereses históricos* de las clases populares podemos suponer la relación de universalidad que es posible hallar en la consideración sistémica de la tendencia a la autodeterminación particular, ilustrada, en un contexto no histórico, por la Crítica del Juicio kantiana:

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, ... no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y el entendimiento, [...] teniendo nosotros

²ALTHUSSER, L. *La transformación de la filosofía en : Filosofía y lucha de clases*. Madrid, 1980. Págs. 40 y 41.

conciencia de que esa relación subjetiva, [...] debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable.³

En este sentido también guarda relación con el concepto hegeliano de *necesidad*. Si el proceso dialéctico y la fuerza de la negación son concebidos, en todas sus consecuencias, como determinaciones plenamente reales, resulta necesario admitir un elemento completamente distinto del Espíritu absoluto como "fermento" de la dialéctica. Éste sería la *necesidad*, como impulso proveniente de la diferenciación interna de todo lo real que jamás se ve realizado en el propio mundo existente. "Una contradicción que continuamente surge y explota [...] Tal es el origen de la tendencia explosiva de la dialéctica, un origen hecho de necesidad, fuerza productiva, esperanza, y no de puro espíritu."⁴ La noción hegeliana de *necesidad* se enmarca en un sistema de interpretación de la realidad dotado de dirección determinada e inteligente; no es por tanto la representación de una mera fuerza bruta, sino que responde a los atributos de una categoría de *mediación*. En ese preciso sentido, podemos hallar una correspondencia entre dicha noción y el carácter de vínculo mediador entre los planos inconscientes y conscientes de la realidad social de la especie humana a través de una estructura orgánica; caracteres a los que se ajusta el concepto de *interés histórico*:

Ciertamente que Adorno y Horkheimer tienen para esa integridad un nombre: mimesis. Y aun cuando no puedan dar una teoría de la mimesis, ese nombre comporta asociaciones que son deliberadas: mimesis, imitación, designa un comportamiento entre personas en que la una se asimila a la otra, se identifica con ella, se introyecta afectivamente en ella. Se está aludiendo a una relación en que el extrañamiento que experimenta la una al seguir el modelo de la otra no implica una pérdida de sí misma, sino ganancia y enriquecimiento. Y como esta facultad mimética escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales, cabe considerarla como lo genuinamente contrario a la razón, como impulso.⁵

Habermas contrapone a esta alternativa de desrealización racional incorporada a la tendencia mimética un proyecto de rehabilitación de su núcleo racional, que podría aflorar simplemente cambiando la perspectiva desde la que concebimos la noción de *racionalidad*. Si abandonamos el paradigma de la filosofía de la conciencia (el paradigma "de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción"), y lo sustituimos por el paradigma de la filosofía del lenguaje o del entendimiento intersubjetivo, accedemos a un concepto más amplio que el instrumental de racionalidad: la *racionalidad comunicativa*. Al parecer de Habermas, bajo este epígrafe sí podría pensarse en

³KANT, I.: Crítica del Juicio. Madrid, 1984. Pgfo. 9, 29.

⁴BLOCH, E. Sujeto-Objeto. Elpensamiento de Hegel. Ed. F.C.E. México, Madrid, Buenos Aires. 1982.

⁵HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa; I. (Madrid, 1992). Pág. 497.

las operaciones de la tendencia mimética como portadoras de un nexo racional.

Pero, a nuestro juicio, Habermas se permite una inaceptable simplificación de la cuestión, que desdibuja totalmente el sentido revolucionario que Horkheimer y Adorno concitaban en su invocación de la *mímesis*. Porque el sentido *dialéctico* de la argumentación de Horkheimer y Adorno es ahora sobreseído sin más explicación. Con la invocación de la *mímesis* sus autores trataban de oponer frontalmente a la hegemonía de la razón instrumental un tipo de consideración de la realidad y vivencia de la misma que había quedado fatalmente oprimido y derruido por ella. La identificación absoluta de lo racional en lo cognitivo-instrumental no puede efectuarse sin traer como consecuencia la represión o disolución de sus alternativas opuestas. Por lo que la restauración de éstas ha de suponer su incorporación a un planteamiento racional cualitativamente diferente y activamente opuesto a aquél en que se inscribe la racionalidad instrumental. Desde esta perspectiva dialéctica, la solución crítica no puede consistir tan sólo en un cambio teórico centrado en la ampliación del marco categorial, insertando el aspecto cognitivo-instrumental en el concepto, más extenso, de *racionalidad comunicativa*.⁶ El poder reafirmativo de la racionalidad instrumental no puede sin más ser conjurado aludiendo a una racionalidad paralela que se presenta como perfectamente compatible con la compulsión instrumental y que ha permanecido siempre a su lado como una disposición simultáneamente a punto e intacta. Un modelo de racionalidad centrado en la consideración abstracta de la interacción como noción completa con sentido, sólo modifica el esquema de la *filosofía de la conciencia* en la referencia básica de la idea del sujeto (que pasa de proyectarse a la idea de un *objeto* para hacerlo sobre otro *sujeto*), pero una vez más bajo la consideración idealista de que la *identidad* subjetiva, ya sea a través de uno u otro segmento de la construcción social de la realidad, es la que establece el sentido y finalidad de la misma. En este caso, cabría suponer que el diseño de *racionalidad comunicativa* de Habermas acaba renovándose el poder de disposición subjetiva sobre la realidad que se muestra en el modelo instrumental; si bien en esta caso serían las *relaciones sociales* mismas, las que se verían reducidas a mera ocasión para que se lleve a cabo tal realización.

El sentido ideológico que podemos encontrar en la noción de *razón revolucionaria* apunta a un esquema conceptual diferente en el que sí podría expresarse con propiedad el núcleo racional posible de la relegada tendencia a la *mímesis*. Dicho sentido vincula la capacidad activa transformadora de la acción racional a su subordinación no a una imagen ideal de *identidad*, sino a un *interés* histórico objetivo. *Interés* como fenómeno particular y contingente, independiente de la autoidentidad subjetiva, que aúna y conecta entre sí los objetivos y demandas históricas de todos los individuos de la misma clase oprimida universal, (sin por ello perder las claves de su propia autonomía en el plano individual). La constatación del interés histórico no supone la coincidencia instrumental en ningún programa

⁶Cfr. HABERMAS, *ibídem*.

político, puesto que tan sólo expresa: 1) Una necesidad común, realizable históricamente, de transformación de las estructuras socioeconómicas; objetivo sólo posible en la medida en que es percibido desde las diferentes perspectivas de cada grupo e individuo por su situación social e histórica (complementarias entre sí, pero diferentes). 2) Una necesidad histórica de realizar la capacidad de *autodeterminación* colectiva e individual, como contenido esencial de ese mismo *interés*.

Estas facultades, en cuanto constitutivas de la noción de *racionalidad revolucionaria*, desbordan el marco de toda filosofía del sujeto o de la conciencia, (ya se presente ésta en versión *instrumental* o *interactiva*), y se desarrollan en un marco conceptual de integración o interdependencia de intereses de clase. En la medida en que expresan una posibilidad de reconstrucción activa de las estructuras históricas, esta disposición a la comunidad sobrepasa sus límites clasistas para proyectarse como posibilidad universal; pues sólo en el ejercicio de su carácter universalizable puede la conciencia del interés revolucionario encontrar la clave y la norma de su propia posibilidad efectiva.

Una individuación plena

Sobre la preeminencia del mito de la *racionalidad instrumental*, la propia tradición de la Modernidad reconoce desde sus orígenes la no *unidimensionalidad* de la razón humana. En todas las épocas de la cultura de la Ilustración, -incluido el momento presente-, la dimensión reflexiva-dialógica de la racionalidad social se manifiesta, esencialmente, en la discusión en torno a los valores que han de regir la vida pública y el modo en que han de orientarla. Este parece ser el contenido principal de la dimensión *práctica* (comunicativa), de la racionalidad moderna, que respalda la idea de la *responsabilidad* frente al destino de cada individuo, (más allá de las circunstancias socio-históricas que puedan determinar a éste). En realidad, se trata del reflejo de otro mito fundamental de la cultura de la Modernidad: el de la moral universal e individual, que sobre la hipótesis de una supuesta igualdad del valor social de cada individuo, levanta la exigencia de una homogénea responsabilidad sobre el destino colectivo, desde la creencia (no menos abstracta), de una *libertad* universal *real*.

Es muy cierto que la ideología burguesa es fundamentalmente economicista, que el capitalismo considera todo desde el punto de vista de las relaciones mercantiles y desde el punto de vista de las condiciones materiales [...], o sea desde el punto de vista de las *técnicas* de extorsión de la plusvalía [...], desde el punto de vista de la tecnología de la explotación, de su "rendimiento" y de su extensión económica: desde el punto de vista de la acumulación capitalista.

Pero también es cierto, al mismo tiempo, que el reverso orgánico, la "cobertura", la coartada y el "punto de honor" obligados de este economicismo

son el humanismo o liberalismo burgués, puesto que tienen sus bases en las categorías del Derecho burgués y de la ideología jurídica materialmente indispensable para el funcionamiento del Derecho burgués: la libertad de la Persona, esto es, en principio, la libre disposición de sí, la propiedad de sí, de su voluntad y de su cuerpo, y de sus bienes.⁷

La preponderancia social tanto de la racionalidad instrumental como de la moral universal se sustentan en una imagen especulativa: la *identidad* entre todos los seres humanos que forman el colectivo. Con esta convicción se da por supuesta una equiparación de condiciones objetivas e intereses que impulsa a cifrar las diferencias sociales inexcusables entre los individuos en características peculiares e intransferibles de cada naturaleza particular. La identidad entre todos los individuos en la sociedad se sustenta desde la igualdad de valor que se reclama de todos los individuos respecto a la *identidad* propia de cada uno. Pero la ilusión ideológica de una sociedad concebida desde el mito de la identidad interindividual oculta la realidad sangrante que corresponde al nivel de las condiciones materiales de la existencia: la división de la sociedad en clases. Y cuanto más se extiende el poder del mito, menos sentido va restando en el seno de la cultura a la noción de *pueblo* o de *clases populares*.

Salta a la vista que es sólo una fórmula el pensamiento que proclama que todos y cada uno de los individuos concretos son para cada cual lo más digno de aprecio. Las diferencias obvias que constatamos en relación al papel y función social de cada individuo, se omiten en el núcleo de la ideología dominante burguesa humanista-individualista. La naturaleza de las relaciones sociales que determinan que unos individuos resulten explotados y otros ocupen la categoría objetiva de explotadores, desaparecen en la representación de la sociedad como un campo amplio en que concurren con idéntica libertad todos los "individuos concretos" desde una abstracción de su situación y disposición en el modo de producción. Como afirma Habermas: "Una individuación plena no haría más que despojarse de la costra endurecida que en la sociedad burguesa lleva pegada el ídolo de la personalidad." Pero hasta hoy, ha sido justamente la ideología del individualismo en la sociedad burguesa el principal obstáculo para el desarrollo de una cultura alternativa centrada en la *individuación plena* y sin condiciones.

Desde sus inicios, el *individualismo* ha encontrado su justificación en la cultura burguesa asociado a una imaginaria política animada en torno a una determinada noción de "democracia". En la propia etimología del término hallamos la referencia al "gobierno del pueblo", que alude, como es notorio, a un colectivo, clase o grupo social amplio, (mayoritario, o quizá total), mas no a cada individuo en particular. No cabe duda del hecho de que las diferencias de status o de riqueza entre unos y otros, en su representación en el poder público, reproduce en la institución del gobierno el elitismo inveterado que el concepto

⁷L. ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica. 1980. Pág. 66.

de "democracia" intenta (por cuestión de principio) erradicar. Sin embargo, vemos cómo en los sistemas individualistas democráticos de todas las latitudes del mundo precisamente lo único que no puede hacer el pueblo es *gobernar* efectivamente, y gobernarse, (tan sólo, prestar su asentimiento a un *procedimiento* de función esencialmente legitimadora). La cuestión central de la política: la definición de quién detenta el poder y por qué lo hace, queda privada de sentido si es abordada desde las categorías literales de la cultura moderna sobre el tema. La abstracción sistemática que se produce sobre el antagonismo de los intereses que dividen a clases y grupos dentro de la sociedad, lleva a ese vacío de determinación por el que la democracia burguesa gira solamente en torno al hecho de la *delegación* por plazos transitorios, del ejercicio del poder en grupos de élite profesionalizados (de los que se supone son *expertos* y conocedores del bien común). Su único aval frente a la sociedad consiste en el dominio sobre la *racionalidad instrumental* aplicada a la dirección de la "cosa pública"; en la labor de gobierno acaba comprobándose la identificación entre dicha racionalidad y la expresión del interés fundamental concreto de la clase dominante dentro del sistema capitalista (que, lejos de regirse por criterios de máxima eficiencia social, se rige por la ley de la desigualdad máxima: el incremento constante de la desigualdad tanto de la producción, como de las clases sociales y los individuos). Que este interés pueda aparecer legitimado como ejercicio de la mejor racionalidad eficiente sobre los mecanismos de la vida social, declara patentemente el carácter ideológico de la *racionalidad instrumental* como mito de la cultura moderna.

Pero el alejamiento del poder a que son relegadas las masas populares en un sistema que enarbola la idea de que la soberanía reside en el pueblo ha de encontrar su acomodo, por otra parte, en la llamada que a éste se le hace a la cooperación institucionalizada con el Estado, a través de la valoración ideológica de la *responsabilidad individual*, (como rasgo definitorio de la *moral universal* moderna). Esta apelación, en términos de ética colectiva, no arregla el hecho incontestable de que los resortes fundamentales del Estado jamás vayan a estar en manos de las clases populares. De este modo, este otro mito de la cultura de la Modernidad, (la moral homogénea individual), se convierte en expresión de la *sumisión* por principio de cada *individuo* al *poder* establecido.

"El individualismo no ignora que cada ser humano es fruto de la colectividad en la que nace y de la historia que comparte con otros: pero asegura que lo importante no es lo que las circunstancias no elegidas hacen de nosotros, sino lo que nosotros, eligiendo, hacemos a partir de esas circunstancias." En estos términos, (enunciados a través de un artículo por F. Savater), puede resumirse la posición de defensa y desarrollo del individualismo/humanismo como "actitud vital". A través de este mensaje se reconoce el hecho, no obstante, de que cada individuo "autosuficiente" es ante todo un fruto de la colectividad y la historia. Pero en la única esfera que aún cabría reservar para la postulación del individualismo, (la capacidad de actuar sobre las circunstancias sociales que determinan a cada uno), se impone la

incontrovertible realidad de que sólo son factibles políticamente las empresas colectivas, los esfuerzos encardinados con el grupo, clase, sector social al que se pertenece (o se quiere pertenecer). De ahí el empleo paradójico del término *nosotros* en el texto de esta última argumentación en defensa del individualismo. Es la extensión de la idea de ese *nosotros* en la ideología del pueblo, (y no la vieja cultura del humanismo-individualista), la causante de que en los últimos cien años se hayan dado avances, a veces muy importantes, en el reconocimiento de los derechos humanos universales en el ámbito de nuestra civilización. Al fin y al cabo, éstos son concebibles como intereses objetivos de las clases populares, que logran ir alcanzando su estructuración y expresión en nuestra época al paso que la *revolución* ha propiciado el protagonismo del pueblo en la historia, y el lugar en ella de su palabra propia (en la medida en que haya logrado consolidar el desarrollo de una auténtica democracia popular). Y este movimiento histórico tiene su condición fundamental, no en la preeminencia del individuo, sino en la más amplia unidad de las masas populares.

La reivindicación habitual del individualismo responde, no obstante, a la constatación presente de cómo han quedado frustrados los ideales de la Ilustración, en la convicción de que los caracteres actuales de la sociedad y la cultura aún requieren demandar su restauración y afianzamiento. Ante esta situación, (y tratando de oponerse a cualquier opción utópica que pueda suponer la pérdida completa de la individuación en la fusión incondicional con la Naturaleza, o con el colectivo), se articula una posición consistente en la exaltación de la individualidad y la exclusividad, (como valores absolutos que es necesario desear por sí mismos). Para este propósito, la categoría del 'Yo', (tal como fue consagrada en los albores de la Modernidad como principio ideológico supremo), supone la creencia en un fondo de entidad "a priori" que encierra la esencia propia e intransferible de cada individuo, como su valor fundamental.

Pero el hecho irrefutable de la naturaleza social e histórica de nuestras ideas y actitudes, (la evidencia de que la *conciencia está determinada por la práctica*, y de que ésta es necesariamente social), revela como principio abstruso la primacía de la identidad exclusiva de cada ser humano. En su lugar se abre paso la idea de que la identidad y la libertad individuales sólo pueden ser construidas en una interacción colectiva, en la que el principio de unidad sustituya a los de competitividad, privatismo, indiferencia, opresión y explotación sobre los otros; en el horizonte histórico de suprimir todo aquello que impide la posibilidad de una libertad e identidad, colectivas e individuales, al mismo tiempo.

Sólo el interés revolucionario por transformar la naturaleza de las actuales relaciones sociales revela sin ambages el carácter ideológico del principio del individualismo, como reflejo de unas relaciones inter-humanas basadas en la propiedad privada y de un sistema que se desenvuelve sobre la consideración de los sujetos-individuos como objetos-mercancía. Porque lo que se entrecruza de continuo en la vida cotidiana son: 1) masas corpóreas que ocultan una interioridad que en realidad no poseen sino como mito (substrato individual de

una realidad básica -intereses, necesidades-, también generada socialmente) y que 2) reclaman ser tenidos en cuenta no en función de lo que realmente creen ser, sino en función de lo que esperan parecer. (En el intercambio social, se muestran sólo como mercancías objetivizadas, que asumen esta condición como el más efectivo y poderoso remedio de una identidad que, en su dimensión radical, no parece ya posible). Tal negociación constante entre apariencias hace de los actores de la vida pública exhibicionistas 3) cuya meta ya no es conocer, sino resultar competentes y aceptables, plenamente aptos para llevar a cabo la tarea sisífrica de adaptación al medio; (asumir conscientemente los intereses históricos parece la única posibilidad alternativa para la creación de principios que superen la coacción de la ideología dominante). 4) Este sujeto no es un sujeto, sino objeto de todo aquel otro con quien pacta la aceptación recíproca o los términos de la rivalidad tácita o explícita.

La realización de tal posicionamiento alternativo antes mencionado, (propiciado por los requisitos de una *racionalidad revolucionaria*), es la única plataforma viable para el desarrollo de una liberadora propensión hacia la individualización plenamente asumida, como medio de romper la coacción objetivizadora de la ideología de la identidad mercantilizada. Como señala Habermas, el sistema cultural de la sociedad del capitalismo avanzado siempre acumula resistencia frente al control directo por parte del Estado, (porque no puede haber *generación administrativa de sentido*).⁸ Sólo la corriente vital del colectivo humano produce *sentido*, y la *legaliformidad* vital que implica la ordenación histórica de esa misma vida. A este respecto, la acción del Estado sólo se reduce a la manipulación ideológica de los valores. Cuando este mecanismo queda al descubierto para las masas populares, el ejercicio de autolegitimación estatal se vuelve en su contrario, convirtiéndose en fundamento de *disolución* legitimatoria.

Crearse libertad para un nuevo crear

Considerando las formas tomadas por la literatura moderna, Benjamin, defensor de una teoría de la narración, pregunta cómo es posible todavía narrar en y sobre un mundo que ha sido abandonado por el "espíritu narrativo", en que el *sentido* está desapareciendo. Desde esta concepción asistimos a la explicitación del *pathos* de la *razón revolucionaria*: reencontrar el misterio en lo cotidiano para penetrarlo, en virtud de una "óptica dialéctica que

⁸Cf. HABERMAS, J. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1983. Pág. 286.

reconoce lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano".⁹ Al ser esta una experiencia exotérica, no tiene por qué temer las autorreferencialidades del pensamiento sagrado.

Walter Benjamin consideraba que existe un potencial semántico delimitado que suministra la posibilidad de investir al mundo de sentido y hacerlo experienciable. Es un potencial que se hallaría cifrado en la racionalidad narrativa, en el ámbito de significado del *mito*, y que no es posible ampliar a voluntad, pero sí es posible transformar socialmente. Pero el autor teme que en el proceso de esa transformación las energías semánticas puedan desdibujarse y disiparse de modo definitivo. Por lo tanto, "la interpretación históricamente cambiante de las necesidades se nutre de un potencial con el que la especie tiene que hacer economías, ya que puede transformarlo pero no enriquecerlo"¹⁰. Benjamin resume el contenido de estas intuiciones en la imaginación de una dimensión profana de la promesa mesiánica. Ésta consiste en la conformación de un destino para la especie humana por la que ésta ha de suprimir su dependencia de los poderes de la naturaleza, sin con ello agostar la fuerza que se halla a la base de la mimesis ni clausurar los potenciales semánticos anejos; de lo contrario, como expresa Habermas, "quedaría comprometida la capacidad poética de interpretar el mundo a la luz de las necesidades humanas". Detrás de esta concepción late la convicción de que la facultad mimética (presente de modo persistente en nuestra cultura), es el signo de la fusión originaria con la Naturaleza, fuente de angustia y cludicación pero, a la vez, depositaria de todos los potenciales liberatorios de significado. Esta reserva permanece cifrada en los ritos y en los mitos, (la vertiente originariamente narrativa de nuestra cultura), cuya expresividad es necesario preservar como materia indispensable para la construcción de los sentidos emancipatorios.

Esta función se pone de manifiesto con especial claridad en la contraposición entre los modelos críticos sobre el arte de Marcuse y Benjamin.¹¹

1) El objetivo de Marcuse al tratar de analizar minuciosamente las apariciones objetivas es anticipar la transformación de las formas de vida materiales desveladas, poniendo en marcha la superación de la cultura en la que esas formas de vida tienden a estabilizarse. Análogamente, en la crítica ideológica que procede por autorreflexión sobre lo *simbólico*, se esclarecen las condiciones generales de la consistencia de la contradicción revolucionaria, a partir de la percepción global de la estructura genérica de los *intereses históricos*.

⁹BENJAMIN, W. *Angelus novus*; citado en HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, 1985. Pág. 316.

¹⁰HABERMAS *Perfiles filosófico-políticos*. O.c. Pág. 319.

¹¹Para lo que sigue, cf. HABERMAS *Perfiles filosófico-políticos*. O.c. *Walter Benjamin*. Págs. 297 y ss.

2) En la crítica benjaminiana, se ejerce sobre la obra un cuestionamiento y desmenuzamiento crítico intenso, con el propósito de trasladar del medio estético al medio de la validez teórica de los significados aquello digno de ser sabido y salvado de la instrumentalización general de la cultura. Y así también, en la crítica ideológica paralela que se centra en lo alegórico, se tiende a establecer la procesualidad misma de la contradicción revolucionaria como *unidad de contrarios*, a partir de la percepción del proceso de desenvolvimiento indefinido de los *intereses históricos*.

La teoría benjaminiana de la experiencia se sustenta en un principio por el que sólo percibe progreso histórico "en las protuberancias de la felicidad"¹², por lo que responde dialécticamente a dos tipos de reducciones ideológicas. Por un lado, frente a la corriente de contrailustración que, apoyándose en valores de una antropología substancialmente negativa o pesimista, rebaja la consideración de las imágenes utópicas de la plenitud a la categoría de ficciones útiles para una humanidad mermada por la vida social, que se halla imposibilitada de trascender revolucionariamente el sentido básico de su existencia. Por otro, frente a la autoconfianza idealista de la tradición crítica dialéctica que asocia mecánicamente emancipación con plenitud:

Ahora bien, en esta tradición que se remonta a Marx, Benjamin fue uno de los primeros en subrayar otro momento más en el concepto de explicación y en el concepto de progreso: junto al hambre y a la represión, el fracaso; junto al bienestar y a la libertad, la felicidad. ... La demanda de felicidad sólo puede ser satisfecha si no se seca la fuente de aquellos potenciales semánticos que necesitamos para interpretar el mundo a la luz de nuestras necesidades.¹³

Si el principio aludido que late en la esencia de esa teoría de la experiencia pudiera articularse desde el núcleo del materialismo histórico, podría convertirse en instrumento eficaz para una superación histórica de ambos condicionamientos ideológicos, como génesis real de una fundada posibilidad de racionalidad revolucionaria históricamente mediada.

En última instancia, este modelo de *razón* es una trasposición de la peculiar *creación de sentido* a que da lugar el desarrollo de la ciencia y la filosofía marxistas:

La ciencia fundada por Marx cambia toda la situación del dominio teórico. [...] hace posible, por primera vez en el mundo, el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su historia; hace posible el conocimiento de las concepciones del mundo que la filosofía representa en la teoría; hace posible el conocimiento de la filosofía. Da los medios para transformar las concepciones del mundo. De esta manera la filosofía es doblemente revolucionaria.¹⁴

¹²HABERMAS Perfiles filosófico-políticos. O.c. Págs. 330-331.

¹³HABERMAS, J. Perfiles filosófico-políticos; [W. Benjamin: Crítica concienciadora o crítica salvadora]. Madrid, 1985; pág. 329.

¹⁴L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. México, 1976. Pág. 18.

El interés histórico por la autodeterminación, extensivo al conjunto de las clases populares, en tanto se manifiesta como tendencia y actitud cuya única dimensión real radica en su propio ejercicio social, convierte a la misma acción social en *fin en sí mismo* en que se concentra toda la actividad humana. Esta perspectiva sólo puede ser posibilitada por la concepción propia del materialismo histórico/dialéctico, y su recurso constante a la consideración de la procesualidad histórica y su legaliformidad. Desdeñando este punto de vista, la subordinación de la reflexión social a fines metafísicos de la *naturaleza humana* que hallamos (como rasgo común pese a sus notables diferencias de planteamiento), en las teorías del *utilitarismo* y del *contractualismo*, convierten la vida social como tal en un *medio* tan sólo. Un medio que puede ser idóneamente modelado y manipulado *desde fuera*; lo que otorga a dichas teorías la dudosa cualidad de servir de instrumentos, o al menos, de reflejo fidedigno de las propuestas de legitimidad de alguna estructura de poder y ordenamiento, quedando así investidas, en el marco de dichos planteamientos, como aspectos definitorios de toda forma social de vida. Podemos comprobar el peso específico que la cualidad de *bien ordenada* reviste en la descripción de la sociedad estereotípica en Rawls:

De un modo muy similar a aquel en que los jugadores tienen el fin compartido de ejecutar un desarrollo bueno y correcto del juego, así los miembros de una sociedad bien ordenada tienen el propósito común de cooperar, en conjunto, para realizar su propia naturaleza y la ajena [...] En una sociedad bien ordenada, cada persona comprende los primeros principios que rigen el esquema en su conjunto, tal como este ha de ponerse en práctica a lo largo de muchas generaciones; y todos tienen un decidido propósito de adherirse a esos principios en su proyecto de vida. Así, el proyecto de cada persona adquiere una estructura más amplia y más rica de la que tendría en otro caso [...] ¹⁵

Desde esta perspectiva, el único concepto de *autodeterminación* que nos resulta relevante es aquél que se halle dotado de contenido histórico propio (y no la concepción procedimental propia del contractualismo)¹⁶, en el que concurren determinaciones sociohistóricas propias de cada fase concreta y otras propias de cada etapa o período (asimilables al desenvolvimiento general del modo de producción o a constantes civilizatorias presentes en intervalos históricos de largo alcance). Dichas determinaciones se expresan, en último extremo, como los mencionados *intereses* históricos, enfocados a la consecución de objetivos tan fundamentales como la subsistencia, el bienestar necesario y la libertad, (en concreto, la expresión social de ésta que se da en la *dignidad* y en el

¹⁵J. RAWLS, Teoría de la justicia. México, Madrid, 1995. Págs. 582-583.

¹⁶Cfr. por ejemplo: RAWLS, J. A theory of Justice (trad. de M.D. González; México, Madrid, Buenos Aires; 1979), o la práctica totalidad de la obra crítica de HABERMAS.

reconocimiento justo que la interacción debe dispensar a cada uno). La noción de *interés histórico* de relevancia *históricamente atemporal* proporciona un cauce conceptual para la interpretación materialista de este motivo, y su sentido genérico nos pone en contacto con la parte ideológicamente más incondicionada y revolucionaria del ideario de la Ilustración, consciente de su función histórica:

Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso y, sin embargo, esta revolución encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo [...] pero si tampoco ahora se alcanzara el fin que abriga ese acontecimiento, si la revolución [...] a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce (como los políticos anuncian ahora), no por eso perdería nada de su fuerza la previsión filosófica del logro de tal fin. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento.¹⁷

La *razón revolucionaria*, que cobra su fuerza en el ámbito ideológico de lo *atemporalmente histórico*, conecta el motivo de la asunción del tiempo "del hacer", "de la decisión", del "kairós", -del tiempo histórico, en definitiva-, con un motivo de recreación crítica del tiempo autorreconstructiva; por tanto, a la vez histórica y atemporal, que se rehace constantemente a sí misma por la participación constante y directa en su desarrollo de todos los que están interesados en la transformación de la sociedad. En relación a ello, sólo se revela *necesaria* la *filosofía* para construir la posibilidad de la revolución en un mundo abandonado a su facticidad objetivadora y que no posee proyecto propio para la emancipación.

Tras la caída del Muro de Berlín y la rebelión de Tiananmén las potencialidades aludidas ya sólo pueden ser las de creación de condiciones objetivas y subjetivas para la autodeterminación histórica de las masas populares, *consensuada bajo el principio de reciprocidad, en la conciencia de la comunidad de intereses de clase*. Una disposición a la creación y formación de espacios sociopolíticos impulsada por el principio de garantizar la plena extensión de la democracia popular directa, participativa y asamblearia, a todos los ámbitos de la sociedad.

"¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir

¹⁷KANT, *Filosofía de la historia*. Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. Trad. de E. Ímaz. Ed. F.C.E. México, Madrid, Bs. Aires. 1978. Págs. 95-122. Citado en: J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*. Interludio: a vueltas con la razón. Pág. 247.

llamando señor ni dios? "Tú debes" se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: "yo quiero".

Crear valores nuevos -tampoco el león es capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear- eso sí es capaz de hacerlo el poder del león."

[NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra.*]

NOTA BIBLIOGRÁFICA

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA EN EL TRABAJO

- Th. ADORNO, Dialéctica negativa. Trad. J.M. Ripalda. Ed. Taurus; Madrid, 1986.
- Th. ADORNO, Minima moralia. Trad. de J. Chamorro Mielke. Ed. Taurus. Madrid, 1987.
- Th. ADORNO, Actualidad de la filosofía. Trad. de J.L. Arantegui. Ed. Paidós/ICE-UAB. Barcelona 1991.
- Th. ADORNO y M. HORKHEIMER, Dialectic of Enlightenment. Trad. J. Cumming; N.Y. 1972.
- Th. ADORNO *et al.*, La disputa del positivismo en la sociología alemana. Trad. de J. Muñoz; Barcelona-México D.F., 1973.
- L. ALTHUSSER, La revolución teórica de Marx. Ed. Siglo XXI. México; 1976.
- L. ALTHUSSER, La filosofía como arma de la revolución. Ed. Siglo XXI; México, 1976.
- L. ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980.
- ALTHUSSER, MACHEREY, BALIBAR. Filosofía y lucha de clases. Ed. Akal. Madrid. 1980. [ALTHUSSER, L. *La transformación de la filosofía*].
- José M^a ATENCIA PÁEZ: *La Teoría Crítica y el pensamiento de J. Habermas*; Ed. Librería Ágora, Málaga, 1996.
- Daniel BELL, Las contradicciones culturales del capitalismo. Madrid. Alianza Ed. 1989.
- Walter BENJAMIN, El origen del drama barroco alemán. Ed. Taurus; Madrid, 1990.
- R.J. Bernstein (ed.): Habermas y la modernidad; Ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- E. BLOCH, El principio esperanza. Trad. de F. Glez. Vicén. Ed. Aguilar; Madrid, 1977.
- E. BLOCH, Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel. Trad. de W. Roces, J.M. Ripalda, G. Hirata y J. Pérez del Corral. Ed. F.C.E. México, Madrid, Buenos Aires. 1982.
- G. BUENO, A. HIDALGO, A., IGLESIAS, C. Symploké. Ed. Júcar. Madrid. 1991.
- C. CASTORIADIS, La experiencia del movimiento obrero; vol. 1: *Cómo luchar*; vol. 2: *Proletariado y organización*. Ed. Tusquets. Barcelona. 1979.
- C. CASTORIADIS, La institución imaginaria de la sociedad; vol. 1; Marxismo y teoría revolucionaria. Ed. Tusquets. Barcelona. 1983.
- C. CASTORIADIS, La exigencia revolucionaria. Trad. de D. Monteiro. Acuarela Libros; Madrid, 2000.
- G. DELEUZE, Diferencia y repetición. Trad. de A. Cardín. Ed. Júcar Universidad. Madrid. 1988.
- Len DOYAL, Ian GOUGH, Teoría de las necesidades humanas. Ed. Icaria. Barcelona, 1994.
- W. DILTHEY, Gesammelte Schriften; ed. de C. Misch *et al.*; I-XVIII; 1913-1976.
- TERRY EAGLETON, Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria. Trad. de J.G. Lenberg. Ed. Cátedra;

Madrid, 1998.

- P. FEYERABEND, Adiós a la razón. Tecnos; Madrid; 1992.
- J. FERRATER MÓRA, Diccionario de Filosofía. Ed. Alianza. Madrid, 1980.
- R. GABÁS, J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística. Ed. Ariel. Barcelona; 1980.
- H.G. GADAMER, El problema de la conciencia histórica. Trad. de A.D. Moratalla. Ed. Tecnos; Madrid, 1993.
- H.G. GADAMER, Verdad y método. 2 vols. Trad. de Ana A. de Aparicio y R. de Agapito. Ed. Sígueme; Salamanca, 1993.
- J.M^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, Ética y hermenéutica. Ed. Biblioteca Nueva; Madrid, 2000.
- O. GIGON, Los orígenes de la filosofía griega. Ed. Gredos; Madrid, 1971.
- Jürgen HABERMAS, Conocimiento e interés; ed. Taurus, Madrid, 1982.
- Jürgen HABERMAS, Sobre Nietzsche y otros ensayos; Ed. Tecnos, Madrid, 1982.
- Jürgen HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico; Ed. Taurus, Madrid, 1983.
- Jürgen HABERMAS, Ciencia y técnica como "ideología". Ed. Tecnos; Madrid, 1984.
- Jürgen HABERMAS, Perfiles filosófico-políticos. Ed. Taurus, Madrid, 1985.
- Jürgen HABERMAS, Teoría y praxis. Ed. Tecnos; Madrid. 1987.
- Jürgen HABERMAS, El discurso filosófico de la modernidad. Trad. de M.J. Redondo. Ed. Taurus, Madrid, 1989.
- Jürgen HABERMAS, La necesidad de revisión de la izquierda; Madrid, Tecnos, 1991.
- Jürgen HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa. 2 vols. Ed. Taurus, Madrid, 1992.
- Jürgen HABERMAS, Textos y contextos. Trad. de M.Jnez. Redondo. Ed. Ariel. Barcelona, 1996.
- Jürgen HABERMAS, La inclusión del otro. Barcelona, B.A. Ed. Paidós. 1999.
- M. HARNECKER, Los conceptos elementales del materialismo histórico; Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985.
- G.W.F. HEGEL, Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. México. F.C.E.; 1977.
- G.W.F. HEGEL, Fenomenología del Espíritu. Ed. F.C.E., Madrid, 1982.
- M. HEIDEGGER, Sendas perdidas. Ed. Losada; Buenos Aires. 1960.
- M. HEIDEGGER, ¿Qué es Filosofía? Ed. de J.L. Molinonuevo. Ed Narcea. Madrid. 1978.
- M. HEIDEGGER, Identidad y diferencia. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Ed. Anthropos; Barcelona, 1988.
- M. HEIDEGGER, Tiempo y ser. Trad. de M. Garrido, J.L. Molinonuevo y F. Duque. Ed. Tecnos; Madrid, 1999.
- Max HORKHEIMER, Crítica de la razón instrumental. Ed. Sur. Buenos Aires; 1969.
- Max HORKHEIMER, Teoría crítica. Ed. Amorrortu. Buenos Aires; 1974.
- E. HUSSERL, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Ed. Crítica. Bracelona. 1991.
- M. JAY, Adorno; Ed. Siglo XXI. Madrid. 1988.
- I. KANT, Crítica de la Razón Pura. Trad. de E. Miñana y M.G^a.

- Morente. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1981.
- I. KANT, Crítica del Juicio. Trad. de M. García Morente. Espasa-Calpe. Madrid. 1984.
 - A. KOJÉVE, Introducción a la lectura de Hegel. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1971.
 - L. KOLAKOWSKI, La filosofía positivista. Trad. de G.R. Ramón. Ed. Cátedra. Madrid, 1988.
 - K. KORSCH, Karl Marx. Trad. de M. Sacristán. Ed. Ariel. Barcelona. 1975.
 - Th.S. KUHN, La estructura de las revoluciones científicas. Trad. de A. Contín. Ed. F.C.E. Madrid. 1981.
 - A.M. LÓPEZ MOLINA, Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant. Univ. Complutense. Madrid; 1983.
 - A.M. LÓPEZ MOLINA, La crisis de la teoría del conocimiento en las "fases abandonadas de la reflexión". Interpretación habermasiana. En: Anales del Seminario de Metafísica. XXII. Universidad Complutense de Madrid. 1987-1988.
 - G. LUKÁCS, Historia y conciencia de clase. Trad. M. Sacristán. Ed. Sarpe. Madrid, 1984.
 - J.F. LYOTARD, La condición postmoderna. Ed. Cátedra; Madrid, 1984.
 - H. MARCUSE, El hombre unidimensional. Ed. Joaquín Mortiz; México 1968.
 - H. MARCUSE, Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Alianza Ed., Madrid, 1972.
-
- F. MARTÍNEZ MARZOA, Historia de la Filosofía. 2 vols. Ed. Istmo. Madrid, 1984.
 - K. MARX, Contribución a la crítica de la Economía Política. A. Corazón ed. Madrid, 1970.
 - K. MARX, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política I. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972.
 - K. MARX, El Capital; lib. I. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1973.
 - K. MARX y F. ENGELS, El Manifiesto Comunista. Ed. Ayuso. Madrid, 1981.
 - Stéphane MÔSES, El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Trad. de A. Martorell. Ed. Cátedra; Madrid, 1997.
 - Jesús MOSTERÍN, Racionalidad y acción humana. Ed. Alianza Univ.; Madrid, 1987.
 - Javier MUGUERZA, Desde la perplejidad. Ed. F.C.E.; México, Madrid, Buenos Aires, 1990.
 - Jacobo MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea; Ariel, Barcelona, 1984.
 - Jacobo MUÑOZ, Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica"). En: Anales del Seminario de Metafísica; XXII. Univ. Complutense de Madrid. 1987-88.
 - J.M. NAVARRO CORDÓN (ed.), En torno a Hegel. Secretariado de Publicaciones del Dpto. de Filosofía de la Univ. de Granada. Granada, 1974.
 - F. NIETZSCHE, La Genealogía de la moral; Madrid, Alianza, 1972.
 - F. NIETZSCHE, Werke in 3 Bänden; compilación por K. Schlechta; Munich, 1962.
 - J. PICÓ, (comp.) Modernidad y postmodernidad. Ed. Alianza. Madrid. 1992.

- John RAWLS, Teoría de la justicia. Trad. de M^a D. González. Ed. F.C.E. México. Madrid. 1995.
- J. RIECHMANN (coord.), Necesitar, desear, vivir. Ed. Los libros de la catarata. Madrid, 1998.
- V. SANFÉLIX VIDARTE (ed.), Las identidades del sujeto. Ed. Pre-textos. Valencia, 1997.
- R. SÁNCHEZ FERLOSIO, El alma y la vergüenza. Ed. Destino; Barcelona, 2000.
- Tzvetan TODOROV, La vida en común. Ensayo de antropología general. Ed. Taurus; Madrid, 1995.
- Eugenio TRÍAS, La edad del espíritu. Ed. Destino. Barcelona, 1994.
- Ernst TUGENDHAT, Problemas de la Ética. Trad. de J. Vigil. Ed. Crítica; Barcelona, 1988.
- H. VAHINGER, La voluntad de ilusión en Nietzsche. Rev. Teorema; Valencia. 1980.
- Max WEBER, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Trad. de L.L.Lacambra. Ed. Península. Barcelona. 1979.
- Max WEBER, La ciencia como profesión. La política como profesión. Trad. de J.Abellán. Ed. Espasa Calpe, Madrid. 1992.
- L. WITTGENSTEIN, Tractatus Logico-Philosophicus. Trad. de E. Tierno Galván. Ed. Alianza; Madrid; 1981.
- J. ZELENY, La estructura lógica de "El Capital" de Marx. Trad. M. Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974.
- X. ZUBIRI, Sobre la esencia. Ed. Alianza. Madrid. 1985.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

Obras de J. Habermas.

- Historia y Crítica de la opinión pública (1970), Ed Gustavo Gilí, Barcelona, 1981.
- Teoría y praxis: estudios de filosofía social (1971), Tecnos, Madrid, 1987.
- Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973), Arnorrortu, BuenosAires, 1975.
- Ciencia y Técnica como Ideología. Ed Tecnos, Madrid, 1984.
- Conversaciones con Herbert Marcuse. Gedisa, Barcelona, 1980.
- Respuestas a Marcuse. Anagrama, Barcelona, 1969.
- Conocimiento e Interés. Taurus, Madrid, 1982.
- Sobre Nietzsche y otros ensayos. Tecnos, Madrid, 1982.
- La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus, Madrid, 1982.
- Conciencia moral y acción comunicativa (1983), Península, Barcelona, 1986.
- Perfiles filosófico-políticos (1981), Taurus, Madrid, 1985.
- Teoría de la acción comunicativa, tomos I y II (1981), Taurus, Madrid, 1987.
- Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos (1984), Cátedra, Madrid, 1989.
- La Lógica de las Ciencias Sociales (1982), Tecnos, Madrid, 1988.

- Ensayos políticos. Península, Barcelona, 1987.
- El discurso filosófico de la modernidad (1985), Taurus, Madrid, 1989.
- Escritos sobre moralidad y eticidad. Paidós, Barcelona, 1991.
- Identidades nacionales y postnacionales. Tecnos, Madrid, 1989.
- Más allá del estado nacional. Trotta, Madrid, 1997.
- La necesidad de revisión de la izquierda (1990), Tecnos, Madrid, 1990.
- Pensamiento postmetafísico (1988), Taurus, Madrid, 1990.
- ¿Qué significa el socialismo hoy? Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- Textos y contextos. Ariel, Barcelona, 1996.
- Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado Democrático en términos de teoría del discurso. Trotta, Madrid, 1998.
- Debate sobre el liberalismo político. Paidós, Barcelona, 1998.
- La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Paidós, Barcelona, 1999.
- Aclaraciones a la ética del discurso. (1991) Trotta, Madrid, 2000

Obras fundamentales de la Escuela de Frankfurt

Horkheimer, M.

- Crítica de la razón instrumental. Sur, Buenos Aires, 1969.
- Teoría Crítica. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Sociedad en transición. Estudios de filosofía social. Península, Barcelona, 1976.
- Historia, metafísica y escepticismo. Alianza, Madrid, 1982.
- Dialéctica de la Ilustración. Trotta, Madrid, 1994.
- Teoría tradicional y Teoría crítica. Edición de Jacobo Muñoz. Alianza, Madrid, 1999.

Adorno, T, W.

- Sobre la Metacrítica de la Teoría del conocimiento. MonteÁvila, Caracas, 1968.
- Kierkegaard. MonteÁvila, Caracas, 1969.
- Intervenciones. MonteÁvila, Caracas, 1969.
- Crítica cultural y sociedad. Ariel, Barcelona, 1969.
- Consignas. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- Dialéctica negativa. Taurus, Madrid, 1985.
- Minima moralia. Taurus, Madrid, 1987.
- Tres estudios sobre Hegel. Taurus, Madrid, 1969.
- Teoría estética. Taurus, Madrid, 1980.
- Terminología Filosófica. Taurus, Madrid, 1977.
- La Ideología como lenguaje. Taurus, Madrid, 1971.

Marcuse, H.

- El hombre unidimensional. Ariel, Madrid, 1984.
- Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Alianza, Madrid, 1971.
- Cultura y sociedad. Sur, Buenos Aires, 1977.

Benjamin, W.

Discursos interrumpidos. 1 y II. Taurus, Madrid, 1990.
Iluminaciones. Taurus, Madrid, 1985.

Bibliografía sobre Habermas y la Teoría crítica.

- Arce Carrascoso, J.L. De la razón pura a la razón interesada. (1996) PPU, Barcelona, 1996.
- Adorno, T.W., (ed) La disputa del positivismo en la sociología alemana. Grijalbo, Barcelona, 1973.
- Apel, K.O. La transformación de la filosofía. 2 vols, Taurus, Madrid, 1985.
- Barreto, L.M. El lenguaje de la modernidad: lógica evolutiva y lógica de la argumentación en la fundamentación de la racionalidad comunicativa de J Habermas. MonteÁvila Latinoamericana, Caracas, 1994.
- Berciano, M. El problema de la ontología en Habermas. Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.
- Boladeras Margarita. Comunicación, ética y política. Tecnos, Madrid, 1996.
- Boladeras M. Razón Crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt. P.P.U. Barcelona, 1985.
- Cottina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ed. Sígueme, Salamanca, 1985.
- Connili, S. La semiótica trascendental como filosofía primera en K. O. Apel. Estudios filosóficos 91, Valladolid, 1983.
- Dallmayr, W. (ed) Materialen zu Habermas, Erkenntnis und Interesse. Surkamp, Frankfurt, 1974.
- Ferry, J.M. Habermas: L'ethique de la communication. Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- Friedman, G. La filosofía política de la Escuela de Frankfurt. F.C.E. México, 1986.
- Forster, R. W. Benjamin, Th, W. Adorno: el ensayo como filosofía. F.C.E., México, 1986.
- Gabas, R. J. Habermas, dominio técnico y comunidad lingüística. Ariel, Barcelona, 1980.
- Gadamer, H. Verdad y Método. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Gadamer, H. Verdad y Método II. Sígueme, Salamanca, 1994.
- García-Gómez Heras. José M. Ética y hermeneútica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana. Ed Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- García Marzá, V. D. Ética de la justicia. Jürgen Habermas y la ética discursiva. Tecnos, Madrid, 1992.
- Giddens, A. Et alii. Habermas y la modernidad. Cátedra, Madrid, 1994.
- Gimbernat, E., (ed). La filosofía moral y política de J Habermas. Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Honneth A. et al. Communicative action: essays on J Habermas' "The theory of communicative action". Cambridge, Polity Press, 1991.
- Innerarity, D. Praxis e intersubjetividad: la teoría crítica de J. Habermas. Eunsa, Pamplona, 1985.
- Jay, M. La imaginación dialéctica. Taurus, Madrid, 1974.
- Jay, M. Adorno. Siglo XXI, Madrid, 1984.
- Jiménez Redondo M. (et alii), Metafísica y política en la obra de J. Habermas. Fundación de investigaciones marxistas. Madrid, 1995.

El pensamiento ético de J. Habermas. Episteme, Valencia, 2000.

Kortian, G. Metacritique: the philosophical argument of J. Habermas. Cambridge, University Press, 1980.

Lamo de Espinosa, La Teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt. Alianza, Madrid, 1981.

Lorenzer, A. El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Mardones, J.M. Dialéctica y sociedad irracional (la teoría crítica de la sociedad de Horkheimer). Mensajero, Bilbao, 1979.

Mardones, J.M. Razón comunicativa y teoría crítica. Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985.

Menéndez Ureña, E. La teoría crítica de la sociedad de Habermas (La crisis de la sociedad industrializada). Tecnos, Madrid, 1998.

Menéndez Ureña, E. La teoría crítica de la sociedad de Freud (Represión y Liberación). Tecnos, Madrid, 1977.

Maccarthy, Th. La teoría crítica de J Habermas. Tecnos, Madrid, 1995.

Muñoz Veiga, J. Lecturas de filosofía contemporánea. Ariel, Barcelona, 1983.

Muguerza, J. Desde la perplejidad. F.C.E. Madrid, 1990.

Olivé, L. Estado, legitimación y crisis: crítica de tres teorías del estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. Siglo XXI, México.

Rodríguez González, Mariano. El niño acorralado. Ed. Libertarias, Madrid, 1994.

Serrano Gómez, E. Legitimación y racionalización. Weber y Habermas, La dimensión normativa de un orden secularizado. Barcelona, Antrhopos, 1994.

Thompson, John, B. Critical hermeneutics: a study in the thought of P. Ricoeur and J. Habermas. Cambridge, University Press, 1985.

Thompson, J. y Held, D (eds). Habermas: critical debates. London, Macmillan, 1982.

V.V.A.A. Anales del Seminario de Metafísica. 22 (1987-88) y 28 (1994)

Wellmer, A. Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso. Anthropos, Barcelona, 1994.

Wellmer, A. Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno. Visor, Madrid, 1982.

Wutlmow R. et al. Análisis cultural: la obra de P. Berger, M. Douglas, M. Foucault y J. Habermas. Paidós, Buenos Aires, 1998.

White, T. K. (ed). The Cambridge companion to Habermas. Cambridge, University Press, 1995.

Zeleny, J. La estructura lógica de "El Capital" de Marx. Grijalbo, Barcelona, 1974.

Zeleny, J. Dialéctica y conocimiento. Cátedra, Madrid, 1982.

ÍNDICE DE AUTORES

ADORNO, Th. W. 17-19, 30, 34, 36, 48, 67, 68, 73, 75, 79, 82, 83, 93, 100, 117, 150, 151, 158, 159, 163, 164, 169, 264, 172, 173, 186, 190, 192, 193, 195, 207, 209-211, 221, 227, 229, 230, 233-236, 266, 271, 272, 273, 276-278, 280, 287, 288, 301, 302, 304, 312, 313, 315, 341, 342-344, 347, 348, 350, 372, 373, 375-379, 382, 383, 385, 386, 387-389, 390, 391, 392, 394, 395, 399, 402, 422, 421, 423, 424, 427, 428, 443, 444

ALTHUSSER, L. 8, 16, 72, 95, 115, 124, 135, 137, 162, 178, 189, 190, 195, 196, 200, 201, 203, 204, 222, 232, 292, 295, 361, 362, 430, 442, 446, 453, 456

APEL, K.O.408

ARISTÓTELES263, 307, 418, 432

BALIBAR162, 200

BAJTIN391

BAUDELAIRE298

BELL, D.64

BENJAMIN, W.18, 19, 55, 235, 264, 312, 337, 370, 381, 385-389, 390, 391, 392, 395, 403, 422, 423-426, 428-430, 434, 435, 437, 438, 440, 451, 452

BERNSTEIN, R.J.43, 75, 81, 86, 218, 272, 403

BLOCH, E.88, 370, 383, 384, 443

BRECHT, B.420

BUENO, G.90, 226, 307, 336, 404, 453

CASTORIADIS, C.228, 230, 318, 382, 427, 437

COMTE, A.86

CONDORCET161

DANTO323

DARWIN, Ch.61

DELEUZE, G.63, 169, 222, 223, 256, 319, 385, 392, 423-425, 433

DERRIDA, J.260-263, 436

DESCARTES, R.57, 152, 190, 191

DEWEY282

DILTHEY, W.176, 185, 204, 205, 212, 227, 231-233, 238

DOYAL356

DURKHEIM, E.129, 253, 296, 304, 311, 355, 359, 360, 396

EAGLETON, T.264, 312, 387-389, 391, 392, 423, 425, 426, 429

ENGELS, F.53, 60, 111, 138, 200, 358

FERNÁNDEZ LIRIA, C.25, 54, 258

FEYERABEND, P.176

FICHTE, J.282

FOUCAULT, M.18, 38, 40, 183, 223, 324, 325, 385, 394, 409, 425

FREUD, S.16, 88, 250, 252, 282, 322, 323, 336, 337, 389, 422, 426, 458

FROMM, E.339, 340

GABÁS, R.382

GADAMER, H.G.176, 211-216, 224, 229, 231, 263, 264

GALILEO102, 189

GIDDENS, A.176

GIGON, O.305

GÓMEZ-HERAS, J.M.G^a ...38, 86, 102, 115, 145, 146, 167, 205, 244, 245, 367

GOUGH356

GUATTARI, F.63, 169, 256, 319, 385, 392, 424, 425, 433

HABERMAS, J. 18-20, 30, 32, 38-46, 52, 56, 62, 64-68, 71-74, 75, 79-82, 84-90, 93, 96-136, 138, 141, 143, 144, 146, 147-154, 155, 158-160, 162-169, 171, 172, 175-177, 182, 184, 187, 188, 189, 202, 207, 215-218, 221, 224, 227, 230-232, 234, 237, 238-240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500

HAEZRAHI, P.408

HARNECKER, M.124, 196

HEGEL, G.W.F.26, 27, 38, 44, 51, 54, 70, 81, 87, 108, 124, 133, 136, 141, 152, 153, 163, 193, 194, 212, 213, 218, 220, 265, 266, 276, 282, 302, 345, 346, 355, 361, 362, 363, 386, 390, 411, 412, 413, 414, 415, 421, 424, 435, 443

HEIDEGGER, M.18, 24, 49, 52, 56-59, 67, 72, 75, 76, 77, 88, 144, 146, 209, 210, 213, 225, 231, 244, 246, 248, 261, 264, 265, 266, 272-275, 278-280, 295, 297-300, 303, 305, 306, 309, 351, 418

HELLER, A.441

HERÁCLITO214

HEINRICH, D.62

HORKHEIMER, M.17, 25, 30, 31, 32, 33-36, 66, 68, 73, 75, 79, 82, 83, 91-94, 100, 117, 150, 151, 163-166, 192, 271, 272, 276-278, 288, 304, 366, 376, 377, 402, 443, 444

HUSSERL, E.18, 38, 88, 97, 100-102, 115, 141, 143-146, 155, 156, 171, 213, 225-227, 231, 257, 278, 279, 332

JAY, M.169, 280

KAFKA, F.63

KANT, I.14, 26, 27, 38, 40, 46-49, 50, 51, 54, 73, 86, 97, 103, 107, 108, 116, 141, 144, 168, 242, 280, 282, 284, 285, 297, 298, 300, 310, 330-336, 339, 385, 409, 414, 416, 431, 443, 454

KOJÈVE, A.363

KORSCH, K.30, 138, 203

KUHN, Th.S.176, 226, 378

LACAN, J.432

LAKATOS, I.176

LEIBNITZ, G.W.57, 58

LENIN, V.I.8, 30, 61, 197, 361

LOCKE, J.191

LÓPEZ MOLINA, A.M.47, 107, 330, 331, 333, 336

LUHMANN, N.283

LUKÁCS, G.22, 30, 47, 81, 91, 118, 148, 203, 276

LUXEMBURG, R.30

LYOTARD, J.F.209, 218, 220

MARCUSE, H.30, 32, 35, 38, 84, 87-89, 194, 336, 399, 452

MARX, K.22, 27, 28, 30, 31, 34, 39, 44, 47, 53, 59, 60, 70, 72, 81, 95, 97, 104, 106, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 122, 133, 134, 137, 138, 141, 152, 158, 171, 189, 190, 191, 195, 196, 199, 200, 202-204, 219, 220, 226, 276, 322, 323, 328, 329, 358, 373, 383, 398, 414, 415, 424, 435, 442, 452, 453, 458

MEAD, G.H.168, 359, 361

MITELSTRASS38

MÒSES, St.63, 434-438

MOSTERÍN, J.11-13

MUGUERZA, J.45, 50, 52, 229, 254, 296, 298, 321, 341, 351, 352, 394, 408, 409, 441, 454

NEWTON, I.61

NIETZSCHE, F.14, 15, 18, 38, 39, 41, 44, 79, 97, 106, 122, 127, 131, 132, 141, 144, 146, 175-177, 187, 188, 197, 198, 202, 204, 216, 217, 251, 256, 257, 271, 277, 278, 280, 282-290, 293-296, 299, 300, 302, 303, 374-376, 404, 414, 415, 426, 436

OÑATE, T.220

PARMÉNIDES225

PARSONS, T.149

PEIRCE, Ch.S.141, 168, 282

PIAGET, J.110, 403

PICÓ148, 161, 286, 396

PLATÓN14, 190, 307

POPPER, K.R.176, 377, 382

RAULET148, 155

RAWLS, J.356, 453, 454

RICKERT172

RIECHMANN, J.357, 358, 368, 381, 400

RORTY, R.25, 218

ROSENZWEIG, F.262

ROUSSEAU, J.J.129, 284

SACRISTÁN, M.47, 138, 198, 203

SÁNCHEZ FERLOSIO345-347

SAVATER, F.448

SCHLEIERMACHER211, 212

SCHOLEM, G.63, 436, 437

SCHUMPETER, F.113

SIMMEL, G.422

SMITH, A.54

SÓCRATES307

SPINOZA, B.47

STAHL194

STALIN, J.135, 442

STERNE312

TRÍAS, E.294, 297, 408

TUGENDHAT, E.49, 224, 311, 414-420

VAIHINGER426

WEBER, M.8, 10, 28, 30, 34, 38, 45, 46, 55, 56, 70, 72, 73, 81, 85-88,
90-92, 94, 97, 104, 113, 116, 117, 123, 134, 141, 144, 147-150, 172, 193, 243,
255, 276, 281302, 307, 311, 327, 328, 346, 365, 366

WELLMER, A.82, 115, 117, 119, 122, 166, 286, 287, 403

WHITEBOOK, J.84, 110, 111, 118, 403

WITTE, C.51, 72, 75, 298

WITTGENSTEIN, L. ...155, 182, 185, 186, 233, 286, 308, 351

ZELENY, J.47, 191, 192