

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**



TEMA DE TRABAJO

**LA CRÍTICA DE
MATERIALISMO
MARX**

DE GRADUACIÓN

**HABERMAS AL
HISTÓRICO DE**

Universidad de El Salvador
Hacia la libertad por la cultura

PRESENTADO POR:

VENTURA LANDAVERDE, EDGAR JOHANS VL03013

PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

LILCENCIADO EN FILOSOFÍA

DOCENTE DIRECTOR:

LIC. FRANCISCO MAURO GUANDIQUE HENRÍQUEZ

**SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA, ENERO DE 2010
AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR**

ING. RUFINO ANTONIO QUEZADA SÁNCHEZ RECTOR

ARQ. MIGUEL ANGEL PEREZ RAMOS VICERRECTOR ACADEMICO

MTRO. OSCAR NOE NAVARRETE ROMERO

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

LIC. DOUGLAS VLADIMIR ALFARO CHAVEZ
SECRETARIO GENERAL

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

LIC. JOSÉ RAYMUNDO CALDERÓN MORÁN
DECANO

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
VICEDECANO

LIC. JULIO CÉSAR GRANDE RIVERA
SECRETARIO GENERAL

LIC. RICARDO MOLINA MEZA
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
COORDINADOR GENERAL DE LOS PROCESOS DE GRADO

LIC. FRANCISCO MAURO GUANDIQUE HENRÍQUEZ
DOCENTE DIRECTOR

INDICE

	Págs.
Agradecimientos	i
Dedicatoria	ii
Introducción	iii-iv

Capítulo 1

Anteproyecto de trabajo de graduación

1.1 Planteamiento del problema	1
1.2 Objetivos	2
1.3 Metodología de la investigación	3
1.4 Hipótesis	4
1.5 Justificación	5-9
1.6 Marco teórico	10-13
1.7 Plan de la investigación	14
1.8 Alcances y limitaciones de la investigación	15
1.9. Cronograma de actividades	16-17

Capítulo 2

Raíces filosóficas del materialismo histórico

2.1 La <i>unidad</i> del pensamiento de Karl Marx	18-24
2.2 Filosofía alemana. Influjo de de I. Kant y G. W. F. Hegel	24
2.2.1 Elementos kantianos en el pensamiento de Marx	24-27
2.2.2 La visión hegeliana de la historia	27-33
2.3 La ruptura de Marx con los círculos hegelianos	33

2.3.1 La clasificación de los círculos hegelianos según Strauss	33-34
2.3.2 Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer. Crítica de la religión	34-37
2.3.3 La degeneración de la crítica	37-39
2.4 Evolución y significado de una <i>concepción materialista</i>	40
2.4.1 El planteamiento de una concepción materialista de la historia	41-45
2.4.2 La crítica hacia la filosofía hegeliana del Estado.	45-47
La imbricación individuo-sociedad	
2.4.3 Fundamentación filosófica de la imbricación hombre-naturaleza	47-49
2.4.4 Individuo, alienación y libertad	50-55
2.4.5 El socialismo como restauración de la esencia del individuo	55-58
2.4.6 La riqueza de las necesidades humanas	59-62
2.5 La tesis de la <i>Ideología alemana</i>	62-63
2.5.1 La dimensión de la reproducción material de la vida fáctica.	63-65
La base material de la historia	
2.5.2 El problema de la conciencia	65-69
2.5.3 La actividad sensorial humana como actividad primigenia del hombre.	69-71
La polémica con Feuerbach	
2.5.3.1 Superación del materialismo abstracto	72-75

Capítulo 3

Crisis de fundamentos del materialismo histórico

3.1 Perfil intelectual de Habermas	76-78
3.2 Consideración preliminar	78-84
3.3 Trabajo e interacción	84
3.3.1 La idea de una teoría de la evolución social	84-85
3.3.2 Evolución e historia	85-87
3.3.3 La noción de «lógica evolutiva»	87-93
3.4 Caracterización de la acción comunicativa frente a otros modos de acción	93

3.4.1	Carácter trascendental de la investigación de Habermas	93-95
3.4.2	Cinco modos de acción: teleológica, estratégica, normativa, 96-97 dramática y comunicativa	
3.4.2.1	Presupuestos ontológicos de los modos de acción	97-100
3.4.2.2	Acciones y actos de habla. Diferencias.	101-103
3.4.3	Dos modos de racionalidad	103-109
3.5	Contexto en que emerge la acción comunicativa. La noción de <i>Lebenswelt</i> .	109-110
3.5.1	Raíces del mundo de la vida	110-113
3.5.2	¿Es posible captar el saber de fondo?	113-115
	Consideraciones finales	116-119
	Bibliografía	120-123

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se ha pretendido llevar a cabo una aproximación a dos célebres autores de la tradición de pensamiento alemán. Aproximación no significa, como muchos podrían imaginar, un abordaje superfluo y ligero de un autor. A nuestro modo de ver, significa más bien un acercamiento meditado y asumido con seriedad que nos permite incursionar en un tema y una problemática que nos brindan las bases para una verdadera profundización que puede consumarse en futuras investigaciones.

Los autores que hemos decidido estudiar representan dos momentos históricos que, en algún sentido, son opuestos. Con Marx asistimos a los comienzos de una rica y prolongada tradición de pensamiento crítico (una teoría social crítica, como será llamada ulteriormente por la Escuela de Francfort) que fue continuada durante el siglo veinte desde diferentes tradiciones de pensamiento y regiones. Habermas se cuenta entre uno de tantos pensadores que han hecho una apropiación del pensamiento de Marx desde un momento histórico determinado, caracterizado justamente por consistir en una crítica fuerte a éste último.

Si Marx ha sido un crítico del capitalismo, Habermas y muchos otros teóricos críticos han tenido que hacer primero una crítica a Marx para luego de ello, provistos de novedosos argumentos, consumir una nueva crítica del capitalismo. Las tesis de Marx sobre la evolución y la transformación social, el papel del sujeto en la historia, la influencia de las estructuras normativas, etc. son temas que están en el corazón mismo del pensamiento posterior a Marx.

De otra parte, el recurso a la crítica no es para nada un capricho o casualidad, sino más bien cumple una función esencial consistente en actualizar y dinamizar el pensamiento. Una crítica cuyo fin no es destruir ni borrar las huellas del pensamiento pasado, sino enriquecerlo y renovarlo. Esta es la verdadera forma de la crítica intelectual en donde tanto la superación y la conservación son fundamentales. El movimiento histórico del pensamiento, nucleado por la crítica, es el generador de su propio progreso. Sin crítica, aunque parezca idealista, no hay progreso intelectual. Así, en la tradición que se remite a

Marx es esencial el fundamento de la crítica. Soslayar tal recurso en el presente sería

desviarnos de lo más rico que ha producido el marxismo hacia un ciego dogmatismo que enmohece el pensamiento.

El capítulo sobre Marx refleja múltiples intereses en los que hemos incursionado, así como diversidad de temas (el problema de la alienación del hombre, el problema de la libertad, la propuesta de socialismo, el materialismo, etc.) de su pensamiento que pueden ser explorados por separado y realizar así una interpretación. Pero nos ha interesado fundamentalmente explorar su visión de la historia, la cual denominó *concepción materialista de la historia*. La idea que en el trabajo se sostiene es que la concepción sobre la historia está definida por una visión materialista de la sociedad y la naturaleza que comprende que el fundamento originario del cual debe partir el estudio de la filosofía es la producción de la vida misma por medio de la actividad constitutiva que es el *trabajo*. Esta idea llevó a Marx desde su juventud a un estudio crítico de la anatomía de la sociedad, a saber, *la economía política*. Sus grandes obras llevan por título precisamente una *crítica* de esta ciencia.

El capítulo sobre Habermas pretende mostrar en qué consiste el fundamento de la crítica que éste realiza a Marx. En este sentido, nos parece que la discusión de Habermas debe plantearse en dos niveles, diferenciados nada más por la complejidad del asunto, pero complementarios en tanto el segundo es una evolución del momento anterior. El primer nivel consiste en elucidar la distinción fundamental hecha por Habermas entre *trabajo e interacción*; mientras que el segundo nivel, siempre bajo la rúbrica de tal distinción, plantear lo característico del origen y desarrollo de la sociedad moderna, que Habermas comprende bajo la forma de un desacoplamiento entre *sistemas y mundo de la vida* que corresponde a dos modos de integración: una sistémica y otra social respectivamente. Por su amplitud este tema lo aparcamos para una futura investigación de posgrado.

CAPITULO 1

ANTEPROYECTO DE TRABAJO DE GRADUACIÓN

1.1 Planteamiento del problema

La investigación sobre el tema que nos hemos propuesto desarrollar, representa en los estudios de filosofía un interés por el desarrollo de esta última, puesto que hemos constatado que el tema se ha discutido poco en el departamento de filosofía. Por lo tanto, pretendemos, de una forma modesta, dar una lectura novedosa sobre el pensamiento de Marx y de un autor del siglo veinte como es Habermas.

Por lo anterior, el problema que observamos es que es un tema sobre el cual no se han realizado investigaciones. Nuestro tema es ya un problema en cuanto que pretendemos indagar algo que no ha sido investigado. Lo que queremos averiguar cuál es el aporte de Habermas a la renovación del pensamiento de Marx, lo cual constituye el problema principal para una tradición marxista que se vuelve incomprensiva frente a la reflexión de pensadores críticos.

Debe tomarse en cuenta que la filosofía más que resolver problemas, se los plantea. Si algo diferencia a la filosofía de la ciencia natural es que esta última busca resolver problemas, mientras que la primera plantea una reflexión sobre los asuntos que otras ciencias buscan una respuesta definitiva. En filosofía los asuntos quedan abiertos en la medida en que pueden ser continuados y desarrollados por las generaciones venideras.

1.2 Objetivos

Objetivos generales:

Explorar y exponer en qué consiste la visión materialista de la historia de Marx

Explicar en qué consiste la crítica de Habermas a la visión de la historia de Marx fundamentada en la distinción trabajo-interacción

Objetivos específicos:

Explorar temas fundamentales en Marx como el concepto de hombre, alienación y libertad en su obra juvenil y algunas obras de madurez

Ahondar en el pensamiento de Habermas analizando la noción de acción comunicativa y su relación con el concepto de mundo de la vida.

1.3 Metodología de la investigación

La metodología para realizar la investigación comprende cuatro momentos. El orden en que los presentamos es arbitrario, puesto que todos ellos estarán desarrollados a lo largo del trabajo.

En un primer momento recavaremos información relativa al tema escogido. Ello significa realizar una búsqueda tanto de fuentes primarias como secundarias. Las primeras constituyen los escritos de K. Marx y J. Habermas. Mientras que las segundas literatura escrita sobre los autores en cuestión. Este ejercicio es permanente durante toda la investigación.

En un segundo momento, de las fuentes consultadas se realizará una *sistematización* de ellas basándonos en aquellos pasajes relacionados con nuestro tema.

Un tercer momento, estará orientado a la clarificación de los conceptos que estimamos fundamentales en nuestro trabajo. Esto con el objetivo de tener claridad de los conceptos fundamentales del materialismo histórico, para intentar superar lecturas deformadoras sobre éste.

Finalmente, el gran propósito de nuestro trabajo pretende ir construyendo propuestas de nuevas ideas y lecturas sobre los temas, en esta oportunidad el materialismo histórico. No omitimos señalar que un trabajo de esta naturaleza constituye un esfuerzo de historia de las ideas filosóficas, la cual está compuesta por dos niveles: primero, tener claridad de las ideas; una vez tengamos claras estas ideas, es posible dar visos de nuevas lecturas.

1.4 Hipótesis

El título de nuestro trabajo deja entrever un marcado énfasis en el elemento de la *crítica* realizada hacia el materialismo histórico. Este es el principal *supuesto* del que partimos.

Sostenemos que tal crítica no es realizada en forma explícita por Habermas, pues éste entiende su diálogo con el materialismo histórico en el contexto de la elaboración de una teoría de la comunicación y una teoría de la evolución social. El materialismo histórico en tanto teoría de la evolución social necesita una reconstrucción. Reconstrucción no significa *destrucción*, sino revisión de los presupuestos fundamentales. Por esa razón, la búsqueda que guía nuestro ensayo es la siguiente: *¿En qué consisten los elementos de esta crítica que Habermas implícitamente realiza hacia el materialismo histórico de Marx?* Nuestra pretensión llevar a un nivel de explicitud los elementos de lo que nosotros estimamos como crítica. Esta es una de las hipótesis de que partimos.

Para nuestra pregunta arriba formulada tenemos una respuesta aproximativa fundada en un planteamiento teórico fundamental de Habermas. Este radica en la distinción entre *dos modos de racionalidad*, los cuales han potenciado el desarrollo y transformación de la sociedad en la historia. Estos modos son: la *racionalidad instrumental* en vista a fines práctico-utilitarios y la racionalidad vinculada a la al ámbito de la *comprensión lingüística* entre los hombres. Este campo es el que Habermas denomina el *obrar comunicativo*. Por medio de este los hombres conectan sus expectativas de comportamiento mediante reglas de convivencia intersubjetiva, su finalidad consiste en conciliar por la vía del entendimiento los problemas de la humanidad. Estas reglas no dominan el ámbito de la producción técnica, sino de la convivencia social. No son las reglas de la producción social, útiles nada más en el ámbito de la acción instrumental. No es un saber técnico, es un saber vinculado a máximas morales, principios y valores, etc.

De esto último, surge nuestra segunda hipótesis de trabajo, consistente en señalar que soslayar esta dimensión de la acción comunicativa ha sido la gran limitación teórica del materialismo histórico tradicional. Metodológicamente, esta idea es guía en nuestra investigación, pues pretendemos sacar a luz las limitaciones teóricas de dicha teoría.

1.5 Justificación

Se trata de señalar en este apartado la importancia que nuestro tema reviste y la razón de por qué se ha seleccionado. Para eso creemos necesario hacer un somero esbozo histórico.

Como en muchos países, en nuestro país el marxismo ha tenido un impacto considerable en el ámbito ideológico y político. Marxismo en América Latina está íntimamente vinculado con un tipo de acción político revolucionaria. Una de las razones de ello se debe a la naturaleza *revolucionaria* de la *teoría social* marxista. El influjo de ésta en los movimientos de transformación social latinoamericanos es muy fuerte. Nuestro país no es ajeno a esta realidad. La recepción del marxismo se ha dado fundamentalmente por medio del ideal de la transformación revolucionaria de la sociedad. En esta recepción del marxismo la visión predominante ha sido la del *marxismo soviético*. Es sobradamente sabido que ésta impuso su comprensión sesgada del pensamiento de Marx como la única interpretación válida. Ésta se caracterizó, entre otras cosas, por soslayar un elemento que en el pensamiento aquel es fundamental: el de la *crítica* y la *autocrítica* del sistema. El marxismo soviético encubrió facetas fundamentales del pensamiento de Marx como lo es su abordaje del problema de la *alienación* económica en el sistema capitalista. Esto con el objeto de suprimir la crítica. La razón de ello es que en el sistema socialista soviético no fue abolida la enajenación económica, motivo suficiente para someter a una crítica severa a dicho sistema.

En la interpretación universal del pensamiento de Marx jugó un papel decisivo la publicación de los escritos de juventud, en el cual se realiza una crítica a la alienación económica. Estos trabajos fueron vetados por el marxismo oficial por aquello de que estos trabajos estaban aún impregnados de la filosofía idealista alemana. Por su lado, solamente estimaban como legítimos aquellos escritos de madurez de Marx (*El capital*). Con esto se impuso una interpretación *economicista* del pensamiento de Marx. Desde un principio, Lenin contribuyó a esta visión fragmentaria del pensamiento de Marx, sosteniendo que son *Tres partes y Tres fuentes integrantes del marxismo*. Esto favoreció a la creencia de que el pensamiento de Marx no poseía unidad alguna y que para estudiarlo era preciso examinar por separado la economía, la política y la filosofía.

Paralelo al marxismo dogmático, emergió una corriente de pensadores marxistas en Europa (Francia, Italia, Alemania) que el historiador inglés Perry Anderson ha agrupado bajo un solo título: *marxismo occidental*¹. Habermas, nuestro autor en cuestión, es incluido dentro de este

¹ Perry Anderson. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI. 1988.

grupo de pensadores. Una de las características fundamentales de este heterogéneo grupo es su no alineamiento político e intelectual respecto del marxismo oficial representado en la ex-Unión Soviética. Algunos de ellos como el caso de Gramsci o Althusser formaron parte de un partido comunista, pero eso no les impidió emprender derroteros intelectuales distintos a los del marxismo dogmático. Otros pensadores, como Theodor Adorno, Max Horkheimer y el más joven de esta generación, J. Habermas, no ocupaban un puesto dentro del partido, sino un escaño académico en las universidades alemanas. Su preocupación no era tanto la acción política como la producción intelectual. Este grupo de pensadores han sido atacados por el marxismo dogmático en tanto son considerados como pensadores burgueses y revisionistas. En efecto, se han dedicado al estudio del pensamiento de Marx consumando una revisión sobre éste llevando a cabo novedosas interpretaciones². Estas emergieron en la medida en que se iban publicando las obras de Marx correspondientes a su época de juventud y otras de la madurez³ que trastocaron las interpretaciones tradicionales sobre éste. El marxismo dogmático restó valor a estos escritos y los invisibilizó en su interpretación de Marx decantándose por el pensamiento de F. Engels haciéndolo pasar como si fuese el de Marx.

La transmisión del marxismo ruso a nivel mundial se dio por medio de manuales con un contenido político-ideológico destinados a divulgar una concepción integral del mundo. Esto es algo característico de este marxismo, pues se auto comprende como una explicación total del mundo. Sin proponérselo Marx ha logrado lo que tal vez pocos pensadores logran: que sus «seguidores» propongan una visión total del mundo tomando como fundamento su pensar. A diferencia de, por ejemplo, un Max Weber, nadie se sabe weberiano en el sentido de que el marxista se auto comprende como marxista. La visión total del mundo implica *todo*: una visión económica, ética, política, ambiental, etc. Como atinadamente dijo alguien, éste fue el tiempo en que las leyes dialécticas lo explicaban todo: desde la lucha de clases hasta el choque de los átomos.

² Como ejemplo tenemos el desarrollo de la teoría del fetichismo de la mercancía realizado por Lukács; o la interpretación humanista realizada por Althusser; o la reconstrucción del materialismo histórico llevada a cabo por Habermas, etc.

³ En las obras de juventud debemos mencionar dos escritos fundamentales que inauguraron una nueva interpretación de Marx: los *Manuscritos económico-filosóficos* y la *Ideología alemana*. Como obra fundamental de madurez, debemos mencionar los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)* redactados entre 1857-58.

Esta visión del marxismo ha sido predominante en los partidos comunistas de América latina de los cincuenta (1900) en adelante. Nuestro país no está excluido de esta tendencia. Su accionar estuvo determinado por el seguimiento fiel de la *línea soviética* que emanó del *XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS)* celebrado en febrero de 1956. El acuerdo fundamental tomado en ese congreso fue que la vía para llegar al socialismo no debía necesariamente ser la armada. Se concedió la vía pacífica para alcanzar el socialismo. Esto implicaba, pues, el aval a las formas de lucha por el socialismo *no violentas*, tales como la participación en el juego democrático electoral de los países capitalistas. Esto creó el sentimiento de que era preciso esperar pacientemente el tren de la historia hasta que finalmente llegara el socialismo.

Sin duda, este acuerdo del PCUS generó una discusión teórica al interior de la militancia comunista mundial que gravitaba en torno si era posible *acelerar* la transición hacia una sociedad socialista. De igual manera, la posibilidad de optar por *otra vía* para conquistar el poder político. Al final, la discusión fue superada no por la vía teórica, sino práctica. Es decir, por medio de la acción política concreta. El mayor ejemplo de ello fue la lucha guerrillera encabezada por Fidel Castro en Cuba que culminó con el derrocamiento de la dictadura de Batista en 1959. Este hecho, sin lugar a duda, marcó profundamente la experiencia revolucionaria en América Latina. Las consecuencias de ello demostraron dos cosas. Por un lado, que el sujeto o vanguardia de la revolución no se reducía al partido comunista, sino por movimientos sociales de liberación conformados tanto por hombres progresistas e intelectuales de clase media como hombres pertenecientes a estratos bajos. De otra parte, se demostró que la revolución socialista es posible no solamente en aquellos países donde más desarrollado está el capitalismo, sino también los países de la periferia.

En El Salvador esta tendencia regional tuvo su impacto. Y es que, como es sabido, la ruptura que sufrió el Partido Comunista Salvadoreño (PCS) a finales de 1960 se debió precisamente a la necesidad de buscar vías alternas para tomar el poder. La vía legalista y parlamentaria había sido agotada. Fue así como dentro del PCS ocurrió una división. Por un lado, el grupo más radical propugnaba la toma de las armas como única vía para alcanzar el poder político.

Mientras que el grupo conservador del partido continuaban aferrados al juego electoral de la oligarquía y los militares. El PCS tuvo que experimentar dos fraudes electorales (1972 y 1977) para caer en cuenta de que la única vía para la toma del poder es la lucha armada. De la división al interior del partido surgió la primera organización político-militar: las *Fuerzas Populares de Liberación* encabezadas por el legendario líder sindical Salvador Cayetano Carpio (Comandante *Marcial*). Como es sabido, a la par del FPL emergió otra organización guerrillera: el *Ejercito Revolucionario del Pueblo* que igualmente optaron por la vía de las armas. El PCS fue el último en incorporarse a la lucha armada en El Salvador, pues fueron consecuentes hasta el último momento a la línea soviética⁴.

El marxismo en América Latina y en nuestro país ha estado marcado por la acción y práctica políticas –lo cual es totalmente válido- con una apoyatura teórica de corte marxista-leninista. Lo que esto implica, pues, es un rechazo a aquellas tradiciones marxistas no soviéticas como la de la Escuela de Francfort de la que Habermas –nuestro autor en cuestión- forma parte. La razón de ello es que son considerados como filósofos burgueses. Con todo y lo inaceptable que pueda parecer este argumento prevalece en muchas mentes en la actualidad. Esto es lo que, a nuestro juicio, ha ocasionado estancamiento en un estudio serio y no dogmático sobre el marxismo a nivel nacional. Esta es la razón porqué se ha hecho alusión a esta sucinta reseña histórica, ya que, básicamente, es lo que ha habido en nuestro país. Por esa razón, creemos necesario y relevante nuestro tema en cuanto pretende dar un modesto aporte en esa dirección.

De otra parte, el plan de estudios implementado desde el año 2004 de la licenciatura en filosofía de la UES contempla tres cursos de marxismo con el objeto de sacar a éste de la clandestinidad en que el partido le había mantenido. Ahí se contempla el estudio de otras tradiciones marxistas no-soviéticas como la de la Escuela de Francfort. Estimamos fundamental estudiar estas tradiciones para formarnos una imagen no dogmática del marxismo y desde una perspectiva intelectual. Por lo anterior, consideramos válido y

⁴ Para un estudio más extenso sobre el origen y las transformaciones del PCS y los movimientos guerrilleros salvadoreños ver: González, Luis Armando. *Izquierda marxista y cristianismo en El Salvador 1970-1992 (Un ensayo de interpretación)*. México: FLACSO. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. 1994. pp. 66-101

justificable tema y nuestro trabajo: para ayudar a construir una imagen intelectual del marxismo, no dogmática, ni ortodoxa.

1.6 Marco teórico

El tema que nos hemos propuesto desarrollar tiene un doble propósito: a) aproximarse a los elementos fundamentales de lo que en el curso del trabajo se denomina la concepción materialista en el pensamiento de Marx y b) sintetizar los elementos fundamentales de la crítica y la discusión que Habermas sostiene con Marx

Con respecto a nuestro primer punto, debemos sostener que desde la noción de concepción materialista hemos de iniciar nuestra aproximación al pensamiento de Marx, distinguiéndola de aquello que la interpretación ha denominado materialismo histórico, que originariamente fue llamado *concepción materialista de la historia*. Lo que en el ensayo sostenemos es, en primer lugar, que la concepción materialista de Marx debe ser entendida no en el sentido de los materialismos tradicionales y, de otra parte, que la concepción materialista es una unidad que comprende los elementos siguientes: a) el *individuo*; b) la *sociedad*; c) la *historia* y d) la *naturaleza*. Estos últimos no están en modo alguno separados, más bien deben ser entendidos como una totalidad que Marx explica materialistamente.

El individuo es el fundamento de toda forma producción material de la vida, el trabajo es ante todo un esfuerzo individual ejecutado con el propósito de procurarse los medios de existencia que le permitan al ser humano continuar con vida. El trabajo es, por lo tanto, una necesidad perenne que el ser humano debe ejecutar con el fin de mantenerse con vida. En un primer momento, esta necesidad reviste únicamente un carácter físico que no difiere sustancialmente del resto de animales que habitan el mundo. También estos reproducen a su modo su existencia valiéndose de lo que hallan en su medio, pero el ser humano está adelantado a éstos en tanto reproduce su vida a través de la producción de sus propios medios de existencia. Lo que esto significa es que *transforma* la naturaleza a través del desarrollo de sus facultades intelectuales. El ser humano se proyecta en la naturaleza en orden a su transformación. Desde

siempre el hombre ha estado unido a la naturaleza, todas las objetivaciones de aquel tienen como fundamento una parte natural.

Pero el individuo necesita de otros individuos con los cuales asociarse para reproducir su vida. La producción tiene un profundo carácter social fundado en la necesidad de crear cada vez más nuevos medios de existencia. En este sentido, el individuo no es un isla respecto de sus semejantes en tanto construye con éstos una trama de relaciones que fraccionan las funciones de cada cual en el proceso productivo. Esta división del trabajo es originariamente algo natural y necesario, puesto que cada individuo debe aprender a cubrir una parte del proceso de producción. Es así como la producción es social. La división de los modos de trabajo es imprescindible. En su forma originaria tal división no desvincula entre sí a los individuos unidos para producir, sino que conscientes de sus necesidades saben lo que tienen que producir y cómo lo han de hacer. El carácter social del trabajo es inherente a la producción de la vida.

La sociedad capitalista trastorna el papel del sujeto en el proceso productivo en tanto arrebatada su carácter social reflejándolo ya no en la unión consciente que motivaba a los sujetos previo a toda forma capitalista de producción, sino el acto por el que una mercancía es intercambiada por otra. Los distintos trabajos humanos asumen, pues, la forma de trabajos *privados*. En el proceso productivo estos trabajos privados traban una relación noconsciente entre sí en tanto su fin no es la producción en orden de satisfacer las necesidades de la comunidad sino el intercambio. El carácter social se refleja, por tanto, en el marco del intercambio de los productos del trabajo y no en un proceso consciente y racional emprendido por los sujetos.

La historia debe ser comprendida, según el materialismo de Marx, no desde el punto de vista metafísico que separa al individuo concreto y real que construye la historia. El sujeto de la historia no es hipostasiado por el materialismo, más bien le devuelve el papel activo que le corresponde. La objetivación de la realidad histórica se genera no por vía de una conciencia trascendental que ordena por medio de categorías la realidad ni por medio de un Espíritu Absoluto. La base real de la historia son, para Marx, los sujetos reales que ocupados de producir su vida han tejido una trama de relaciones sociales en condiciones contingentes

susceptibles de una transformación en la historia y que ha transmitido a cada generación ulterior un modo de hacerse la vida.

El fundamento de todo bien producido es la naturaleza. El propio hombre es un ser natural que en cuanto tal necesita satisfacer sus necesidades vitales y para ello necesita inexorablemente recurrir a su entorno natural. La existencia del ser humano en el mundo se debe primariamente a la apropiación del medio natural por medio del trabajo. Esta apropiación adopta una forma práctica pero también teórica. En la medida en que el hombre transforma el medio está cada vez más conociéndolo. El interés de su conocimiento es, por ello, técnico. Toda objetivación, por lo tanto, tiene como sustrato un fragmento natural y de ese modo la naturaleza es parte del hombre. La base de la historia no es el espíritu sino el hombre que valiéndose de su entorno natural le transforma.

Habermas realiza su crítica a Marx en el marco del desarrollo de una teoría de acción comunicativa. Esta última tiene como objetivo dar cuentas de aquella dimensión de la realidad humana que atañe a los procesos mediante los cuales los sujetos llegan a un acuerdo de carácter intersubjetivo que posibilita, sobre un trasfondo de vida compartido, la reproducción simbólica de la vida. En este sentido, si para Marx la comprensión de las sociedades en la historia se nos revela a través del estudio de la reproducción material de la vida, para Habermas se trata de indagar los fundamentos últimos que posibilitan la comunicación. Esta investigación a su vez deviene en una teoría de la evolución social que anuda el modo comunicativo de acción y el instrumental. Ambos condicionan el movimiento de la historia. De este modo, la investigación de Habermas adquiere un carácter trascendental al estilo de Kant, consistente en desvelar las condiciones universales y necesarias del entendimiento posible. De ahí que toda acción comunicativa tenga unas *pretensiones de validez* que son: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad. Mediante la acción comunicativa los sujetos coordinan sus diferentes acciones en orden a alcanzar un consenso que posibilite, en última instancia, una vida social armónica.

La crítica a Marx consiste, por lo tanto, en que para este último la acción fue reducida a su aspecto instrumental mediante el cual los sujetos transforman su entorno natural en orden a obtener un bien. Habermas consume una ampliación del concepto de acción, al tiempo que

de la racionalidad humana y concibe, de esta suerte, el proceso histórico bajo la forma bidimensional de la acción: comunicativa e instrumental. Ambas han condicionado el movimiento de la historia, por lo que la *reconstrucción* del materialismo histórico que Habermas propone, apunta a un acceso renovado a la historia que nos permita captar la complejidad de su despliegue. A pesar de la fuerza teórica de la concepción materialista de Marx, ésta ha incurrido en un reduccionismo en cuanto a la comprensión de la historia consistente en señalar la primacía de la estructura económica frente a las formas de conciencia como el derecho y la moral. Por ello, Habermas centra su atención en las estructuras normativas de la sociedad (representaciones morales y jurídicas) puesto que éstas tienen una influencia mayor que la que tradicionalmente el marxismo le ha otorgado.

La distinción habermasiana entre *trabajo* e *interacción* tiene como objetivo, pues, superar este reduccionismo del materialismo histórico que, dicho sea de paso, bajo la égida soviética se profundizó. La situación decadente del materialismo histórico es uno de los motivos por los que Habermas quiere consumir su reconstrucción. Tal distinción tiene por objetivo demostrar que la evolución social es un complejo cuyo movimiento difícilmente puede ser determinado por la mera estructura económica de la sociedad. La integración social de los sujetos es un proceso en el que intervienen diversos factores, como las representaciones morales y jurídicas, que condicionan nuevos momentos de la evolución social. La tesis de Habermas consiste en señalar que no es posible un nuevo nivel de integración social sino existen instituciones jurídicas que encarnen un nivel avanzado de conciencia moral. Así, no es posible sostener que los cambios de integración social dependen sin más del modo de reproducción material de la vida.

Finalmente, el esfuerzo de explorar la discusión Habermas-Marx nos lleva va más allá de la crítica a la noción de acción y se desplaza al concepto de sociedad moderna, la cual, entiende Habermas, tiene como característica fundamental la desconexión entre el mundo de la vida y los sistemas. La idea es que la acción comunicativa es sustituida como modo originario de coordinación de la acción por otros medios de control deslingüistizados, como lo son el dinero y el poder. La desconexión apuntada termina aislando la integración social respecto la integración sistémica.

1.7 Plan de la investigación

Nuestra investigación está dividida en dos secciones fundamentales. Ambas están en consonancia con el título de nuestro trabajo. Si bien es cierto el énfasis de nuestro tema recae en la *crítica* realizada por Habermas es de nuestro interés introducirnos al pensamiento de Marx. Es por eso que en un primer momento nos dedicaremos a desarrollar los conceptos fundamentales de la concepción materialista de Marx partiendo de una lectura directa de sus textos de juventud, sobre todo. Esto nos permitirá alcanzar uno de los objetivos que nos hemos propuesto: desplegar las ideas fundamentales bajo las cuales elabora Marx su concepción materialista de la historia.

En el segundo momento, desarrollaremos aquellos elementos que Habermas critica del materialismo histórico así como su visión del origen y desarrollo de la sociedad moderna. Por este camino llegaremos a señalar las limitaciones teóricas del materialismo histórico, así como a explicar una concepción diferente de la sociedad moderna planteada por Marx. Para esto, igualmente, haremos una lectura directa de aquellas obras de Habermas en los que nosotros estimamos que discute con Marx. Estas obras se aclaran en la bibliografía. Esto nos permitirá también conocer el pensamiento de Habermas en relación a su idea de cómo debería estar estructurada una teoría de la evolución que sea consecuente con el desarrollo de la historia. Esto es fundamental, para las teorías evolucionistas del siglo XX, pues ahí Habermas discute no solo con el materialismo histórico, sino también con otras versiones de la evolución social como el estructuralismo, entre otras.

1.8 Alcances y limitaciones de la investigación

Comenzamos enunciado las limitaciones con las cuales en la elaboración de este trabajos nos hemos enfrentado. La primera de ellas es un factor no teórico: el factor bibliográfico. No hay en las bibliotecas de las universidades libros especializados sobre el tema que hemos indagado. En el caso de un autor como Marx, es evidente que no hay dificultad en encontrar sus obras, así como sus clásicos intérpretes. En el caso de un autor como Habermas, sí hemos observado la escasez de libros especializados sobre él. No obstante, tales libros existen pero no están disponibles sino que deben ser adquiridos en otros países lo cual implica una

inversión que es necesario hacer. Por otra parte, el factor tiempo. La naturaleza de un trabajo de licenciatura y el tiempo en el que debe ser realizado impide que sea un trabajo verdaderamente especializado sobre el tema en cuestión. Esta consideración nos lleva a lo que estimamos un alcance. Y es que el tema en que hemos incursionado nos permite una primera aproximación que es el germen de lo que puede ser una futura tesis de maestría o doctorado en filosofía siempre y cuando exista una continuidad en el estudio de los autores de la teoría crítica.

En el terreno estrictamente teórico consideramos una limitación no tener el manejo de clásicos de la sociología (Durkheim, Parsons, Weber entre otros) que nos permitan una aproximación diferente al pensamiento de Habermas. Asimismo, un conocimiento más profundo de célebres filósofos contemporáneos como Apel, Gadamer o Heidegger con los cuales Habermas entabla también una discusión. De otra parte, el principal alcance teórico del trabajo consiste en detectar el hilo de la discusión Marx-Habermas hacia su obra fundamental: la *Teoría de la acción comunicativa* en donde el tema de fondo es la noción de sociedad y con ella la fundamentación de una teoría de la evolución social.

1.9 Cronograma de actividades

Actividades Semanas	Marzo Año 2009				Abril				Mayo				Junio				Julio				Agosto				Septiembre							
	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª				
Recopilación de material Bibliográfico	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X																				
Elaboración de Anteproyecto de trabajo de graduación																																
Desarrollo del tema de investigación																	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Entrega de informe final de la investigación																																

Actividades Semanas	Octubre				Noviembre				Diciembre				Enero Año 2010			
	1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a	1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a	1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a	1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a
Recopilación de material Bibliográfico	X	X	X	X	X	X										
Elaboración de Anteproyecto de trabajo de graduación																
Desarrollo del tema de investigación	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X			
Entrega de informe final de la investigación														X		

Marx, Karl.

CAPÍTULO 2

RAICES FILOSÓFICAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

2.1 La unidad del pensamiento de Karl Marx.

El apartado 1.2 versa sobre la influencia que algunos elementos teóricos de dos grandes de la filosofía alemana, Kant y Hegel, ejercen en el pensamiento de Marx. Es preciso aclarar que esta separación de la influencia filosófica es solamente un recurso metodológico, con el fin de abordar algunas ideas de estos autores que a menudo no se toman en cuenta a la hora de hacer lecturas sobre Marx. Hay que enfatizar en que no se contribuye a reproducir la separación leninista que comprende tres partes y tres fuentes, disgregadas entre sí, que conforman el marxismo. Es imposible, como lo entiende esta separación, disgregar la filosofía de la economía política en Marx. Por nuestra parte queremos sostener que el pensamiento de éste posee unidad y sistematicidad, las cuales es posible rastrear según diversas interpretaciones.

Es consabido que algunas interpretaciones sobre Marx han tendido a dividir su pensamiento. Esta fragmentación tiene como fundamento la separación entre escritos de juventud y escritos de madurez. De esta escisión derivó la idea, como pensó Althusser⁵, de «dos Marx». El primero es el joven aún influenciado por la filosofía idealista alemana – arraigado todavía en el ámbito de la ideología, tal y como el marxismo dogmático encasilló este periodo. El segundo es el cientista social y económico –que por su *cientificidad* y aparente predictibilidad en el análisis económico goza de valor. El marxismo ruso auspició esta separación con el fin de encubrir la crítica demoledora contra la alienación económica que durante su juventud Marx consumió. Lo más escandaloso de semejante separación, como ha señalado Lamo de

⁵ Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI. 1972
Marx, Karl.

Espinosa⁶, es que su punto de partida es la distinción entre dos ámbitos que desde hace mucho se ha evidenciado su inseparabilidad: ciencia e ideología. Durante el siglo veinte, aun las metodologías científicas más atrasadas comprenden que la ciencia no posee un carácter *neutral*. La mediación e interés subjetivo están presentes en la cabeza del investigador y no le es posible despojarse de elementos tales como la valoración e interés que todo individuo posee. Por otra parte, el sujeto investigador que forma parte de un todo social no puede aproximarse al estudio de este último como siendo alguien ajeno, como alguien no-social capaz de explicar el movimiento de la sociedad. Esta tentativa de separar ciencia e ideología, es más parte de la ciencia burguesa que de la tradición marxista.

Como muchos otros pensadores Marx ha sido objeto de diversas interpretaciones. Tradicionalmente, tienden siempre a fragmentar el pensamiento de los filósofos. Para muestra un botón: el célebre Wittgenstein. Todos admiten la idea de un primer y un segundo Wittgenstein, aduciendo que el giro del segundo respecto del primero, constituye un vuelco que vuelve imposible unir a ambos⁷. Quienes así proceden soslayan que el tema fundamental que preocupó a este autor ha sido el lenguaje. En todo caso, ambos Wittgenstein hablan sobre la misma cosa, pero en momentos diferentes. En cualquier forma que quiera verse para comprender al segundo Wittgenstein es necesario indagar sobre cuál fue la preocupación del primero. Finalmente, nos daremos cuenta de que es la misma y que dicha separación es inútil.

En el fondo, lo que esta separación refleja, paradójicamente, es que al final del camino del pensar, este culmina adoptando una forma sistemática así como conservador de una unidad interna que le da su coherencia. Sin esto, a nuestro juicio, no existiría filosofía alguna. Y si alguna razón hubiese de llamar sistema a las filosofías será esta: que pese a los virajes y reformulaciones que ejecuta el pensamiento al final refleja unidad y cohesión.

Por el contrario, si por sistema filosófico se entiende la continuidad del pensamiento sin experimentar virajes y desavenencias, entonces habría que admitir que ni el gran sistema

⁶ Emilio Lamo de Espinosa. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid: Alianza. 1981

⁷ Es consabido que la obra del «primer» Wittgenstein es el *Tractatus Logico-Philosophicus*; mientras que del «segundo» Wittgenstein son las *Investigaciones filosóficas* Marx, Karl.

filosófico por excelencia —el de Hegel— sería sistema; ya que hasta este pensador ha experimentado tal cosa. Es normal que el pensamiento experimente virajes significativos que hacen que este suspenda o abandone definitivamente líneas de investigación, pero lo realmente importante es que la preocupación fundamental persista. Esto es lo que hace que el pensamiento, sin proponérselo explícitamente, guarde sistematicidad y unidad. De ahí que una interpretación que pretenda ser consecuente debe llevar a un nivel de explicitud aquello que en la obra del filósofo aparece a primera vista como carente de unidad.

El pensamiento de Marx debe ser considerado desde esta perspectiva transformadora que conserva una unidad interna y una preocupación esencial. Es equivocada la tentativa de disgregar tres terrenos de estudio que en este autor están entrelazados: filosofía, economía y política. Si admitiéramos con la tradición que le interpreta como un mero economista que solamente se preocupó por problemas económicos y que, por lo tanto, su obra, *El Capital*, representa nada más una obra económica, incurriríamos en un grave error de interpretación. Igualmente erraríamos si en forma aislada le consideráramos como mero filósofo, en el sentido tradicional del término; o si acaso desligáramos su pensamiento de preocupaciones de índole política. Ciertamente, aquellos tres temas están vinculados íntimamente en su pensamiento. En realidad, no existe tal separación entre un pensamiento juvenil y uno maduro. Tiene razón el clásico traductor del alemán al español a quien nuestra lengua debe mucho, cuando apunta que el pensamiento de Marx: «...es uno y el mismo, en progresión sin cesar ascendente, desde el principio hasta el fin, desde la aurora hasta el cenit. Y así creemos que deben ser leídas y sólo así pueden ser comprendidas sus obras». Porque es errónea la tentativa de aquellos que «...deforman monstruosamente el proceso dialéctico vivo y real... de la vida y el pensamiento de Marx quienes, desde sus posiciones dogmáticas, primitivas, quieren dejar extramuros del Marx auténtico, del Marx marxista, al Marx de los años juveniles»⁸

⁸ Wenceslao Roces. *C. Marx-F. Engels. Obras fundamentales. Marx, Escritos de juventud*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. 1982. p. X. Prólogo Marx, Karl.

Contrario a toda visión divisionista, el pensamiento de nuestro autor en cuestión guarda unidad y coherencia interna que puede elevarse al plano de lo consciente de acuerdo a una interpretación que capte una problemática en su pensar. En efecto, creemos él es un filósofo, aunque no en el sentido tradicional, precisamente porque la filosofía tradicional se ha alejado de un ámbito que quiere salvar: la facticidad. Una nueva filosofía solamente puede emerger, por tanto, de su negación. Por esto, es válido sostener que la filosofía es un saber en crisis permanente en tanto que cada pensador la encuentra en un estado que estima no productivo. Este distanciamiento en que ha incurrido la filosofía no es casual, sino que ha sido auspiciado por la filosofía de Hegel y el círculo de poshegelianos. Esta percepción merece unas palabras más.

Desde sus escritos juveniles Marx pretende consumir una transformación de la filosofía que tiene por fundamento la idea de que los problemas filosóficos no pueden ser resueltos por la vía exclusivamente teórica, sino más bien la resolución de aquellos deben ser identificados a través de medios prácticos⁹. ¿Qué significado tiene esto para la tradición filosófica? Veamos cómo la relación sujeto-objeto ha sido considerada tradicionalmente como un problema del conocimiento. Kant pretendió superar la fragmentación sujeto-objeto por medio de la crítica del razón que deviene en el establecimiento de los límites de su conocer. La conciencia trascendental es la sede donde tiene lugar la fusión de la sensibilidad con el entendimiento. Aquí se entiende, pues, el problema de la relación hombre-mundo como un problema teórico que se resuelve dentro de los límites del pensamiento.

Marx, en tanto que comienza su reflexión desde las condiciones de la reproducción de la vida material, no concibe la unión sujeto-objeto como un problema teórico sino como un «problema real de la vida cotidiana». De ahí que la superación de tal fragmentación no tiene lugar en la conciencia trascendental kantiana o en el Absoluto de Hegel, sino en la

⁹ «La solución de las contradicciones *teóricas* es posible *sólo* a través de medios *prácticos*, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es, pues, de ninguna manera, *sólo* un problema de conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque *sólo* veía en él un problema puramente teórico». Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. San Salvador: UCA editores. 1988. p. 78. Esta idea se complementa por lo sostenido en las *Tesis sobre Feuerbach*: «El problema de si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico» Marx, Karl.

comprensión del hecho originario de la producción de la vida humana a través del trabajo. Mediante el concepto de «trabajo» es captada la relación hombre-mundo como una unidad en la cual la realidad objetiva aparece como producto del trabajo humano. En otras palabras, el objeto es una suerte de sujeto. Por otra parte, tal reflexión nos lleva a considerar que el problema de la filosofía no se reduce –tal y como pensó su intrépido amigo F.

Engels- acerca de qué es lo primero: si el ser o el pensar¹⁰, sino más bien la unión de ambos a través de la comprensión de que el mundo es donde tiene lugar la afirmación de la subjetividad humana. Pareciera que con la formulación de tal cuestión Engels no comprendió la idea de su amigo, que sostiene que los problemas filosóficos no se resuelven sólo por la vía teórica, sino por la práctica. Por ello, podemos decir con certeza que Engels queda sometido a la crítica de realizada en los *Manuscritos* y las *Tesis*.

El modo tradicional de hacer filosofía le había situado en el mero terreno de las ideas metafísicas –con su derivación en la religión y la política-. Toda crítica era crítica de sistemas filosóficos o crítica de las ideas religiosas. El quehacer filosófico gravitaba en ese ámbito especulativo de crítica de las ideas. La consecuencia de esto es que la filosofía no guardaba relación alguna con el mundo real. Esta disgregación entre filosofía y realidad será el motivo fundamental por el que Marx se distanciará definitivamente con el hegelianismo.

Por su parte, Marx quiere hacer de la filosofía un saber mundano en tanto que el punto de partida para la reflexión es el mundo real. El constitutivo del mundo es la reproducción de la vida cotidiana a través del trabajo humano. Por esta razón, desde su juventud, se dedicó al estudio de la *economía política*, puesto que es en este ámbito donde está la clave que nos permite comprender el desarrollo y la transformación social. El estudio de las condiciones de reproducción de la vida fáctica tendrá como resultado una teoría económica bajo la forma de una *crítica* de la economía política. La acompañan: una teoría de la historia (filosofía de la historia) y una filosofía del hombre (antropología). La antropología es importante, puesto que

¹⁰ Engels, Friederich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Marx-Engels. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo. 1970
Marx, Karl.

a través de ella se nos revela la enajenación económica del trabajador asalariado. El antecedente del estudio de esta forma de alienación será la alienación religiosa y política.

Por lo anterior, Marx está en un plano distinto al de sus antecesores: Kant, Fichte, Schelling y Hegel. A diferencia de estos filósofos nuestro autor no consumará una *Crítica de la razón teórica* o una *Crítica de la lógica formal*, etc. Estas formas de saber y de aproximación a la realidad están todavía en el ámbito de la teoría pura. Más bien realizará una *Crítica de la economía política* porque a través de esta ciencia nos aproximamos críticamente al ámbito donde *realmente* se ha auto reproducido la especie humana. Solamente desde ahí se pueden derivar consecuencias de tipo político en orden a *transformar* la realidad social capitalista, puesto que ya no se trata únicamente de una representación distinta del mundo sino de su transformación.

Por otro lado, la noción de *crítica* que Marx tiene en mente se diferencia radicalmente de la que imaginó Kant. Para este último la tarea de la crítica consiste en la delimitación de aquello que la razón tiene capacidad de conocer. La crítica es el tribunal establecido por la propia razón en orden a la imposición de los límites de su conocer. En tal sentido, la noción de crítica kantiana se torna un tanto conservadora en tanto se circunscribe a los límites del pensar. Para Marx, en cambio, la crítica es realizada en contra de la ciencia dominante de su época, *la economía política*, con el propósito de demostrar la insuficiencia de sus conceptos y categorías para explicar la realidad social y económica. La ciencia dominante pretende encubrir la situación real del trabajador; por lo tanto, la crítica debe desocultar aquello que la ciencia dominante pretende mantener velado. En este sentido, la crítica no consiste en contraponer un mero deber-ser a la realidad, sino establecer las condiciones bajo las cuales es posible la transformación radical de la sociedad. En efecto, es válido sostener que en términos teóricos Marx ha evidenciado lo inhumano del mundo capitalista: teóricamente se ha propuesto un modo de superarlo. Pero siendo consecuentes con la dimensión práctica su teoría, el capitalismo sólo puede ser superado realmente por medio de la actividad

Marx, Karl.

revolucionaria¹¹, puesto que la realidad no se transforma por un cambio de representación sobre ella.

Del hecho de que Marx se haya dedicado al estudio de las condiciones de reproducción social no se deriva un alejamiento de la filosofía. Muy contrario a esta opinión, la aproximación a dicho ámbito es la *forma específica* en que aquel hace su filosofía que algunos intérpretes como Carol Could interpretan como una *ontología social*, pero no ontología en sentido tradicional:

Así como los ontologistas tradicionales, Marx se dedica al estudio de la naturaleza de la realidad; pero al revés de la mayoría de los ontologistas tradicionales, la realidad de la que él se ocupa es la realidad social. Incluso aquí, se aparta radicalmente de la tradición: interpreta las categorías ontológicas concretamente por su significado social e histórico¹²

El objeto de estudio de esta clase de ontología no es, como en Aristóteles, el estudio de lo ente en cuanto ente¹³ de cuyo estudio se ocupa la ciencia primera que nos revela las propiedades esenciales del Ser. La ontología social está orientada al estudio de *la naturaleza de la realidad social* y al estudio de raíces sociales de los conceptos que se derivan de él. En este sentido, la ontología social muestra el origen histórico y social de los conceptos que nos permiten comprender la realidad humana. Esta idea puede servir de guía metodológica para hacer una interpretación del pensamiento de Marx, y derivar de ella una visión sistemática de su pensar. Otras interpretaciones como la de Lamo de Espinosa se inclinan a considerar que aquello que cruza todo el pensamiento de Marx es el problema de la enajenación del hombre bajo el sistema capitalista. El concepto fundamental, trabajo enajenado, ha sido preocupación esencial en el pensamiento de Marx. La superación de esa condición deshumanizante es el objetivo de la nueva sociedad socialista.

¹¹ «Para superar la *idea* de la propiedad privada bastan las *ideas* comunistas pero para superar la propiedad privada *real* es necesaria la actividad comunista». Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 93

¹² Could, Carol C. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. México: Fondo de Cultura Económica. 1983. p. 13. De aquí en adelante mientras no se apunte lo contrario toda cursiva es del original.

¹³ Aristóteles. *Metafísica*. Libro IV. Cap. I. 1003^a

Marx, Karl.

2.2 Filosofía alemana. Influjo de I. Kant y G. W. F. Hegel.

2.2.1 Elementos kantianos en el pensamiento de Marx

Desde sus comienzos la filosofía moderna se ha preguntado por una sola cosa: *cómo es posible tener un conocimiento fiable de las cosas*¹⁴. Se deduce de esto que el punto de partida de la moderna filosofía es la radical desconfianza hacia las cosas. Un principio diametralmente opuesto al de la filosofía griega, ya que en ésta el hombre confía tanto en la naturaleza a tal grado de que éste es un trozo del cosmos¹⁵. Para el moderno se trata de tener certeza de que el saber está montado sobre bases firmes. Esto es lo crucial que definirá la actitud y el modo de proceder de toda la filosofía moderna. Por ello, esta filosofía se centrará en la crítica del conocimiento, consistente en llevar a cabo una depuración de aquellos elementos del proceso cognoscitivo no fiables y quedarse únicamente con aquellos que gocen de certeza. Kant radicaliza aquella crítica del conocimiento en su conocida obra *Crítica de la razón pura*¹². Allí se pretende establecer las fuentes y extensión de todos aquellos conocimientos que no penden de la experiencia, lo *a priori*; simultáneamente se establecen cuáles son los *límites* que tiene la razón. Esta tentativa filosófica la llamó Kant filosofía crítica o filosofía trascendental. El propósito fundamental de ésta filosofía será delimitar el campo de conocimientos que en forma *a priori* posee la conciencia, al tiempo que pone las condiciones de posibilidad mediante las cuales es posible fusionarse con los datos experienciales. El producto de la fusión de los conceptos puros con el mundo contingente será la *síntesis*.

Esta idea de la *síntesis* es lo que nos interesa¹⁶. Lo que la síntesis persigue es la unidad entre los dos elementos tradicionalmente fragmentados en toda la filosofía moderna: la relación

¹⁴ Recordemos, a este respecto, que Descartes comienza su filosofía precisamente con el empleo de una duda radical, la cual termina siendo el *método*, único capaz de llevar al hombre a la verdad.

¹⁵ Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios*. Vol. 1. Madrid: Alianza. 2008 ¹²

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. 2 Tomos. Buenos Aires: Losada. 1938.

¹⁶ Seguimos en buena medida de lo que sigue la excelente interpretación sobre las semejanzas entre Kant y Marx realizada por: Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. 1989. pp. 32-52
Marx, Karl.

sujeto-objeto. Para Kant, esta síntesis es posible por medio de una severa crítica de la razón, que busca el modo por el que es posible cohesionar a la razón con el material de la sensibilidad que viene dado gracias a la experiencia. Cómo es posible la constitución de la objetividad a partir de la fusión de ambas partes, es la cuestión.

La constitución de la objetividad, término de la síntesis, se da para Kant a través de la actividad del pensamiento, esto es, en la conciencia trascendental. La síntesis se da mediante la combinación del material que el sujeto encuentra en la sensibilidad y lo que de suyo posee la conciencia, los conceptos puros. La producción de la objetividad, es decir, la constitución de los objetos posibles de la experiencia, se da por medio de la fusión de aquellos dos elementos. Es preciso enfatizar en que aquí la síntesis se origina en un contexto lógico presidido por el pensamiento puro.

En contraste con el planteamiento de Kant, Marx sostiene que la *actividad objetiva* – actividad que produce la objetividad, y por ende, la vinculación sujeto-objeto- no se da en una conciencia trascendental, sino en la actividad objetiva que transforma las formas naturales por medio del trabajo. Mediante el concepto de trabajo, como anteriormente señalamos, Marx enlaza al sujeto con el objeto no bajo la forma de teoría pura, sino como praxis viviente. De ahí que la constitución de los objetos posibles no se realiza en el plano del pensamiento puro, sino más bien en procesos reales del trabajo social acaecidos a lo largo de la historia. En este ámbito tiene lugar la síntesis, no en sentido idealista, sino materialista.

La actividad objetiva es, efectivamente, una realización trascendental, pero no en la conciencia trascendental, sino en los procesos reales de trabajo. Como señala Habermas: «El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales»¹⁷

¹⁷ Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. p. 35
Marx, Karl.

Kant concibió lo trascendental como las condiciones universales y necesarias bajo las cuales le es posible al sujeto conocer la realidad. Los dos elementos mencionados son poseídos en forma natural por la conciencia. Su función consiste en imponer orden a las cosas, ya que estas se manifiestan en forma caótica al sujeto. El orden natural de la realidad aun no penetrada por la razón es el azar y el caos. De ahí que lo propio de la razón sea imponer orden. Por esto, lo trascendental no se refiere en absoluto a las cosas, sino al modo en que es posible para la conciencia conocerlas. Lo trascendental no cae del lado de las cosas, sino de la mente humana. Es en ella donde tiene lugar la síntesis. Esta es una regla trascendental de la síntesis, la cual constituye un «inventario interno e inalterable de la conciencia en general». De aquí se deriva la idea de un marco fijo dentro del cual el sujeto conforma un material que ha encontrado. Este marco fijo consiste en la forma invariante mediante la cual la conciencia se vincula con el mundo. La síntesis materialista, en efecto, conserva esta noción. Y es que tanto en la síntesis idealista como materialista, se trata de la forma invariante en que el sujeto se relaciona con su medio natural. Para el materialismo esta relación no está fijada en la actitud pasiva del sujeto frente al objeto, como es el caso de la conciencia trascendental kantiana. Para el materialismo, la síntesis se da en la actividad objetiva que realiza el sujeto sobre su medio a través del trabajo social. El enlace entre sujeto y objeto no se establece a partir del puro pensar -en un contexto lógico- sino en la relación real y práctica del sujeto con el mundo: el trabajo. Lo que ambas síntesis comparten es el hecho de referirse al modo cómo la humanidad se vincula con su mundo, para controlarlo y dominarlo. Ambas parten de la noción de trascendental como aquello que es condición de posibilidad. Para la síntesis idealista moderna, que parte del presupuesto de que la naturaleza no posee orden alguno por sí misma ni ley que regule su comportamiento, es el Entendimiento o Razón quien se encarga de ordenar el material sensible y establecer regularidades en el movimiento de la naturaleza. Para la síntesis materialista se trata de gobernar y controlar el mundo por medio de la acción instrumental cuyo fin es proveer al hombre de los medios de existencia. Lo trascendental, en suma, es la condición que hace posibles ambas síntesis.

2.2.2 La visión hegeliana de la historia.

Marx, Karl.

La cuestión de la comprensión de la historia nos remite necesariamente a la forma cómo es posible entender aquello que ha determinado su despliegue. Esto es, comprender qué ha sido lo esencial en la historia. Para lograr este objetivo creemos que es necesario llevar a cabo una reconstrucción racional de la historia, realizada siempre desde un presupuesto guía de nuestra comprensión sobre ella. Es importante entender que tal reconstrucción sólo es posible consumarla una vez ha transcurrido ese proceso atravesado por la humanidad que llamamos historia. No es posible formarse una representación de la totalidad histórica si nos encontramos en su principio. Es necesario arrancar desde el final. Solamente desde esta situación privilegiada es posible consumir la reconstrucción y desvelar mediante ella la necesidad y cohesión que guarda. Se trata de elevar al plano de lo consciente aquello que inconscientemente ha perseguido la humanidad en la historia. Para Hegel eso que inconscientemente ha perseguido la humanidad es un fin último, supremo y universal que ha gobernado la historia. Tal fin es el que ha cohesionado cada uno de los momentos de la historia humana, a saber, la realización de la Razón como Espíritu. Este propósito puede ser alcanzado únicamente por medio de una especulación histórica cuya finalidad consista en eliminar todo aquello que de contingente posea la historia¹⁸ y demostrar así la necesidad y cohesión que guardan sus momentos. Esta será la tarea de la filosofía de la historia de Hegel.

Para Hegel, la reconstrucción de la historia es realizada como una recreación de los diferentes modos de saber y de conciencia que se han manifestado en ella. Estos modos de conciencia que se han sucedido en el plano histórico tienen como fondo común que cada uno de ellos ha contribuido a la realización de un modo de saber que anuda todos los anteriores y que configura una forma de saber totalmente insuperable. Este saber es para Hegel el saber absoluto o filosofía. En el proceso recorrido durante cada etapa del saber – desde la conciencia natural griega hasta el saber absoluto- es clave destacar la profunda negatividad por la que ha estado marcado. Es decir, que cada momento del saber ha aportado algo a la realización del saber absoluto, cada uno de ellos ha sido negado en aquello que de insostenible tiene para dar paso a un nuevo momento. Esta evolución de los modos de

¹⁸ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Tecnos. 2005. p. 93

Marx, Karl.

conciencia no son formas contingentes o pasajeras, puesto que si así fuera sería imposible captar la evolución alcanzada por el Espíritu universal. Todas ellas se han sucedido en forma necesaria y cohesionada configurando una totalidad, la de las formas de conciencia. Para Hegel se trata de mostrar el proceso por el que la conciencia aún no formada filosóficamente transita hasta llegar a un modo de saber en el que la verdad se manifieste libre de toda apariencia o atadura. Este nivel es el del concepto puro¹⁹. Durante todo este proceso una forma de conciencia transmite a la siguiente un momento de verdad que esta recoge en un modo de conciencia superior. La comprensión de la transformación de los modos de saber es captada por medio de la dialéctica negativa, la cual nos muestra las contradicciones de cada uno de ellos y cómo se configura en nuevo modo de saber.

Aunque el camino recorrido por las diferentes figuras de la conciencia sea un camino esencialmente negativo, ello no significa la negación absoluta del resultado de cada modo de conciencia. Hegel es muy enfático en este punto, pues rechaza que en la historia exista la negación absoluta. Por su lado sostiene que el momento de verdad de cada modo de conciencia es conservado en los ulteriores.

De otra parte, la transformación de una figura de conciencia por otra está determinada por la experiencia reflexiva que la conciencia hace consigo misma. El progreso de la conciencia está condicionado por esta experiencia. Mediante ella, la conciencia cae en cuenta de aquello que resulta insostenible y que impide su libre desarrollo hacia una forma más avanzada de saber. Forzosamente, la conciencia tiene que dar un salto cualitativo y negar aquello que impide su transformación. En palabras de Hegel: este es el camino de la duda o la desesperación que atraviesa la conciencia en un momento que está a punto de transformarse. Es un momento de crisis.

Para Hegel estas formas de saber y de conciencia tienen un profundo carácter histórico que nos hace concluir que el saber es producto de la formación de la conciencia en la historia. Ningún modo de conciencia ha emergido de la nada, sino que es resultado de un determinado

¹⁹ De la Maza, Luis Mariano, «Tiempo e historia en la fenomenología del espíritu de Hegel». *Revista Ideas y valores*.133. 2007. pp. 4-5
Marx, Karl.

contexto. El saber ha estado sometido a un proceso de crecimiento cualitativo, cuyas transformaciones le han de llevar a un modo de saber totalmente insuperable. Esto nos introduce a uno de los motivos de la discusión de Hegel con Kant.

Justamente en este aspecto, el del carácter histórico y progresivo del saber, residirá la crítica de Hegel a Kant. Para este último la conciencia trascendental es la fuente de todos los conocimientos *a priori*, lugar en el que están reunidas las condiciones universales y necesarias de posibilidad de todos los objetos posibles de la experiencia. La dificultad con que se topa la idea de la conciencia trascendental es que se mantiene en forma invariable frente al devenir de la historia. Por lo tanto, los conceptos que el Entendimiento posee en forma *a priori* tienen su origen en la propia conciencia, no en el devenir de la historia. Frente a esta a-historicidad del saber de los conceptos, Hegel sostendrá la intrínseca historicidad de la formación y progreso del saber a lo largo de la historia. Tal progreso es mostrado en forma insuperable por Hegel en su importante obra la *Fenomenología del Espíritu* (1807). En este sentido, los modos de conciencia no son externos a la historia humana, como ocurre con los conceptos del Entendimiento, sino parte de ella. El conocimiento no se halla al margen de los momentos de la historia. Por esto, como señala Marcuse, para Hegel, «El proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia»²⁰.

Hegel concibe la historia como la totalidad en la cual podemos distinguir diferentes momentos de su desarrollo que hacen posible la propia idea de Historia. Aquello que concatena los momentos de la esta es la *tradicón*. Gracias a esta es posible observar en la historia cómo sus momentos se relacionan entre sí, con lo cual se abona a superar la idea de que en la totalidad histórica nada más ha habido contingencia. Hegel no piensa así, puesto que la historia se ha realizado con un fin supremo y universal, como arriba se ha apuntado. El propósito de un filósofo de la historia como Hegel, para quien nada ha ocurrido en vano en la historia, es demostrar que se ha realizado el plan del Espíritu universal. Así como pensó Kant, para quien la historia es el despliegue de un plan oculto de la naturaleza, Hegel opina

²⁰ Marcuse, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza. 1995. p. 98

Marx, Karl.

que nada es casual en la historia, puesto que cada uno de sus momentos ha abonado a la realización de un fin supremo. De ahí la preocupación por desvelar en la historia la necesidad y cohesión que pertenece a cada uno de sus momentos. Necesidad porque nada ha ocurrido azarosamente y cohesión por la interconexión entre cada etapa histórica.

Ahora bien, ¿qué ocurriría si, no habiendo nada que cohesione los momentos de la historia, nos aventuráramos al estudio de esta? Encontraríamos que cada momento se halla radicalmente disgregado del precedente y no encontraríamos conexión alguna entre ellos. Sin esta conexión es imposible consumir la tarea de la reconstrucción. El hombre, a diferencia del animal, va reproduciendo formas más avanzadas de integración humana, la religión, la política, la moral, etc. transmitidas de generación en generación, cada una de las cuales se encarga de enriquecerlas. El animal no progresa por el simple hecho de que su existencia está limitada a la vida natural en la cual nunca se realizará la conciencia de sí mismo. Sin esta conexión que media la historia humana cada generación tendría que empezar su empresa de cero. Muy contrario a esto, lo que nos muestra la historia humana es superación y conservación de formas de vivir y actuar humanos. La conservación equivale a la *afirmación* de formas de vivir pasadas que la actualidad reproduce. La *negación* implica, por su parte, la superación paulatina de ciertas tradiciones, prejuicios o formas de vida pasada que en la actualidad ya no se reproducen. En la historia hay *conservación* porque de lo negado siempre se conserva algo, por muy mínimo que sea. Esto conservado es siempre lo bueno que una época ha producido. La superación de lo pasado no es trabajo que se realiza de la noche a la mañana, sino más bien es producto de generaciones. Cuando este ha sido consumado emergen nuevas formas de interacción superadoras de las anteriores. Por lo tanto, el movimiento de la historia es un movimiento dialéctico que está determinado por una doble tensión: afirmación-negación y superación-conservación.

De esta visión de la totalidad resulta que la verdad no se halla en forma aislada, sino en *el todo*. Es en este todo, y no en el aislamiento, como debe comprenderse la verdad en la historia:

Marx, Karl.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo²¹

Ahora bien, lo especulativo de la concepción hegeliana de la historia consiste, según nuestro parecer, en que desde su principio está ya contenido su final²². El absoluto, que se manifiesta bajo diferentes figuras de conciencia en la historia, se encuentra ya desde el principio, a saber, desde la conciencia natural o inmediata de las cosas. En la idea de historia de Hegel es crucial el concepto de Espíritu: no hay historia que no sea del Espíritu, y éste es imposible concebirlo sino es desplegándose históricamente. El objetivo del Espíritu es conocerse plenamente a sí mismo mediante su objetivación en una realidad que no es propiamente la suya, sino que tiene que llegar a alcanzarla. Por eso los cambios de conciencia son el motor que ha de hacer que el Espíritu universal llegue plenamente a la verdad absoluta. Un movimiento histórico que no se deja satisfacer en cada estación

... la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza²³

En suma, tenemos que los tres momentos que condicionan el movimiento de la historia son: afirmación, negación y superación. La historia no es un movimiento puramente positivo, ni tampoco meramente negativo, sino un movimiento que combina estos dos aspectos más la superación. A este respecto, es oportuno señalar que Hegel es muy crítico del escepticismo moderno que desdeña el valor de la conservación en la historia puesto que

... ve siempre en el resultado solamente la pura nada... En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras²⁴

²¹ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. Wenceslao Roces. 1973. p. 16. Prólogo

²² «El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo* es *fin*; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura» G. W. F. Hegel. *ob. cit.*, p. 17. Prólogo

²³ G. W. F. Hegel. *ob. cit.* p. 56. Introducción

²⁴ G. W. F. Hegel. *ob. cit.* p. 55. Introducción

Marx, Karl.

De otra parte la cuestión de la verdad y la falsedad no es abordada por Hegel en forma tradicional, es decir, concibiendo ambos valores como absolutamente disgregados. Ello tampoco significa que estén mezclados. En palabras de Hegel: son como el agua y el aceite, se topa el uno con el otro pero jamás se mezclan. La falsedad es esencial para el cambio de conciencia, pues ésta brinda el conocimiento de aquello que debe ser negado y dar paso a la afirmación de algo nuevo. Este movimiento de negación afirmación es lo que da paso al surgimiento del *nuevo objeto verdadero* que solo puede alcanzarse mediante la experiencia reflexiva que ejecuta la conciencia consigo misma²⁵.

Sin lugar a duda, la genialidad de la dialéctica hegeliana ha consistido en destacar el hecho de que lo que ha determinado el progreso de la historia es la negatividad. Lo que ha hecho avanzar la historia es la negación, acompañada de los dos elementos señalados. La dialéctica hegeliana es una dialéctica negativa. Esto podemos observarlo comprendiendo el modo cómo Hegel concibe las transformaciones que ha experimentado la conciencia por medio de la reflexión.

2.3 La ruptura de Marx con los círculos hegelianos.

Para comprender la separación de Marx respecto de sus antiguos aliados es necesario que nos remitamos a las alusiones que realiza en algunas de sus obras e igualmente es preciso escudriñar la correspondencia sostenida a principios de los cuarenta (1800) con algunos personajes. Desde ya deseamos enfatizar en algo muy importante. Y es que esta ruptura no es tanto con Hegel como con los discípulos de este. Al final, Marx, pese a ser un crítico de Hegel, siempre lo respetó por ser el creador de una nueva forma de hacer filosofía²⁶. Ciertamente, la influencia de Hegel se extiende durante toda su producción intelectual. De ahí que, a nuestro juicio, se puede decir ha sido durante toda su producción intelectual un

²⁵ G. W. F. Hegel, *ob. cit.*, p. 58. Introducción

²⁶ Así lo reconoce en el Epílogo a la 2ª edición de su obra madura. Marx, Karl. *El capital*, 8 vols. México: Siglo XXI. 2007. Vol. 1. p. 20

Marx, Karl.

hegeliano heterodoxo²⁷. Su relación es distinta con los discípulos de Hegel, puesto que los hegelianos se dedican a *interpretar* la obra del maestro. En estas interpretaciones Marx diferirá radicalmente.

Ordenamos este apartado en base a dos ideas. En primer lugar, la pregunta por los motivos y las circunstancias bajo las cuales ha de separarse de este círculo de personalidades. Y, en un segundo momento, *qué* ha de contraponer a las ideas de aquellos.

2.3.1 La clasificación de los círculos hegelianos según Strauss.

Como es sabido, tras la muerte de Hegel la crítica hacia su filosofía cobró mayor intensidad. Ha sido Hegel uno de los pocos filósofos reconocidos como tal durante su vida. Su filosofía llega a tener un peso e importancia, a tal grado de que se estima como la filosofía oficial del reinado prusiano. Esto les valió a algunos hegelianos protección y privilegios por parte del régimen. La crítica hacia Hegel se torna lugar común y adopta diversas formas que devienen en diferentes modos de apropiación de su pensamiento, de parte de sus discípulos directos e indirectos. Lo que se marca en estos son dos generaciones clasificadas en viejos y jóvenes hegelianos. Los viejos hegelianos son los discípulos que asistían a sus cursos y más que dedicarse a la crítica de su pensamiento se ocupan de desarrollarlo y conservarlo. De esta generación surgirá el primer intento de publicar las obras completas de Hegel, luego de su muerte en 1831. Por su parte, la generación joven se dedicará a realizar una dura crítica hacia la filosofía de Hegel. El motivo de la crítica se centrará, sobre todo, en la crítica de las ideas religiosas.

Esta clasificación, repetimos, había sido acuñada cuando aún vivía Hegel; quien se encargará de hacer la división entre una derecha, un centro y una izquierda hegelianas será Strauss.

²⁷ No estimamos, como señala Mario Rossi, que Marx «ha sido verdaderamente hegeliano durante la época de su tesis de licenciatura». Rossi, Mario. *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*. Madrid: Alberto Corazón. S/f de publicación. p. 8
Marx, Karl.

Para Strauss, el criterio tomado en cuenta para realizar tal clasificación era el modo cómo había sido abordado el tema de los evangelios, es decir, la interpretación sobre el Nuevo Testamento. Era ésta un tema muy en boga, pues incluso Hegel tenía un libro titulado: *Historia de Jesús*²⁸. Ahí llevaba a cabo una interpretación de los evangelios, los cuales, como es sabido, nos cuentan pasajes importantes de la vida de este personaje. De las divergencias en torno a la interpretación de este tema Strauss realizó su clasificación de los hegelianos.

2.3.2 Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer. Crítica de la religión.

Es notable que el tema predilecto para estos personajes sea *la crítica de las ideas religiosas*. El caso de Feuerbach es en este sentido muy relevante, pues su filosofía funda un ateísmo antropológico que pretende devolver al hombre todos los predicados que éste había atribuido a Dios. El motivo de ello es la histórica frustración cristiana de que el hombre no puede asemejarse a la perfección divina. La crítica de Feuerbach hacia la religión consiste en señalar que los atributos otorgados a Dios son en realidad del hombre. Dios no ha creado al hombre, sino viceversa. Su talante crítico le valió a Feuerbach perder la oportunidad de ocupar una cátedra en la Universidad de Erlangen. A esto contribuyó también la publicación de otro de sus escritos: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*²⁹.

Feuerbach ejerció gran influencia en los años de juventud de Marx. De hecho, ha sido el último hegeliano con el que rompió relaciones³⁰. El aprecio hacia Feuerbach llegó al nivel de que en una carta le manifestó el amor que sentía por él²⁸. En la misma carta le informa la

²⁸ Traducción al castellano. Madrid: Taurus. 1981

²⁹ Traducción al castellano. Madrid: Alianza. 1993

³⁰ Todavía en los *Manuscritos parisinos* de 1844 Marx elogia a Feuerbach. Su juicio sobre éste es el siguiente: «Ha sido Feuerbach el gran iniciador de la crítica *positiva* humanista y naturalista. Sin meter ruido, pero de un modo tanto más seguro, más profundo y extenso, han ejercido su influencia los escritos de Feuerbach, los únicos desde la “Fenomenología” y la “Lógica” de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica». Karl Marx-Friedrich Engels. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo. Trad. de Wenceslao Roces. 1984. p. 48. En *La sagrada familia*, ed. cit., p. 212, dirá Marx, cotejando la crítica de Feuerbach con la realizada por Strauss y Bauer, «Es Feuerbach, que consume y critica a Hegel desde el punto de vista hegeliano, al disolver el metafísico espíritu absoluto, en el “hombre real sobre la base de la naturaleza”, el primer que consume la crítica de la religión, trazando al mismo tiempo los grandes magistrales rasgos fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana y, por ende, de toda metafísica» ²⁸ Carta de Marx a Ludwig Feuerbach. París. 11 de Agosto de 1844. *Obras fundamentales. Marx-Engels*. p. 679

Marx, Karl.

preparación de una obra crítica contra todos los hegelianos³¹ entre los cuales se encuentra Bruno Bauer, referido en esa misma carta un «amigo de muchos años, ahora distanciado de mí».

La relación de Marx con el hegelianismo comienza desde su llegada a Berlín en 1836³⁰ para continuar sus estudios universitarios, que un año antes había iniciado en la Universidad de Bonn. Fue en Berlín donde entró en contacto con los miembros del Club de doctores que era presidido por Bauer. Allí mismo conoció a Stirner, Strauss, etc. La mayoría de estos jóvenes hegelianos aventajaban a Marx en edad, así como en el hecho de que ejercían la docencia universitaria. Transcurrido un año desde el inicio de sus estudios comentará a su padre que desde su llegada rompió «todas las relaciones que hasta entonces había cultivado»³². Dando a entender que una nueva época de su pensamiento había dado inicio, en la cual una gran influencia ejercían los docentes hegelianos. Fue en Berlín donde conoció al docente Bauer, a quien estimó como una de «las celebridades estéticas de la escuela hegeliana»³³. Debido a la crítica bíblica que realizó en algunos escritos, donde defendía una posición claramente atea, Bauer fue destituido de su cátedra años más tarde. Para Bauer, la filosofía no es sino una crítica destructora sin dar visos de alternativas positivas de superación.

Como señalamos, Marx se relacionó con los hermanos Bauer y Koppen incorporándose al célebre Club de Doctores dirigido por Bruno Bauer. Este círculo se caracterizó por su crítica de la Iglesia y la religión, así como contra el Estado. Asimismo, era importante en su agenda la discusión de la filosofía hegeliana. Este círculo fue disuelto y restaurado hacia 1842, bajo el nombre de *Los libres*, del cual formó parte Engels. Será hasta 1844, durante su estancia en París, que entra en contacto con Engels. De todos los miembros de los círculos hegelianos será únicamente con Engels con quien no romperá relaciones.

³¹ *La sagrada familia* ³⁰ Más tarde, en 1842, recordará Marx en forma sarcástica, en una carta a Arnold Ruge del 29 de marzo de ese año, sus inicios en Berlín. Se referirá, no en sentido positivo hacia lo que encontró allí, sino negativo: «Ya en los tiempos en que yo era todavía un niño bueno, sabía que los huevos que ponen los de Berlín no son precisamente huevos de ganso. Más tarde, hube de convencerme de que son en realidad huevos de cocodrilo». *Obras fundamentales. Marx-Engels*. p. 671

³² Marx, Karl. *Carta al padre. Obras fundamentales. Marx-Engels*. p. 6

³³ *Ibid.* p. 12

Marx, Karl.

Un cambio de régimen político en Alemania supuso la suspensión de la protección y privilegios para los hegelianos. Ello se reflejó en la destitución de Bauer de su cátedra y la persecución contra algunos de ellos. El impacto de este suceso fue que la crítica no estaría ya dirigida contra la religión, sino contra la política. El encargado de promover este viraje fue Arnold Ruge, con quien Marx tuvo también una efímera amistad durante la cual promovieron la publicación de la Revista *Anales franco-alemanes*. En esta revista, de la que solo se publicó un número, Marx se dio a conocer con su célebre artículo *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*³⁴.

La crítica política representa un avance respecto de la mera crítica de ideas religiosas. A diferencia de la crítica religiosa, que se estanca en la mera representación idealista, la crítica política implica la reflexión sobre situaciones concretas y reales que acontecen en el plano de lo social. Este será uno de los motivos que posteriormente retomará Marx en su crítica a Feuerbach, ya que la religión no puede ser transformada por un mero cambio de representación o de idea sino a través de la transformación de la realidad económica. Marx mantuvo un papel muy activo en diversas publicaciones donde se pronunciaba sobre problemas concretos acaecidos en su medio. En este momento hay ya un distanciamiento respecto de la mera crítica de ideas que se cristalizará en forma definitiva en *La sagrada familia*, pero de la cual ya tenía claridad en 1843. A propósito de la publicación de *Los anales franco-alemanes*, Marx señalará la necesidad que la crítica de un viraje hacia lo político:

... el crítico no sólo puede, sino que debe interesarse por los problemas políticos [...] nada nos impide ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y, consecuentemente, a las luchas políticas, e identificarlas con ellas. Esa es la manera de enfrentar el mundo en modo no doctrinario; esa es la manera de afrontar el mundo con un nuevo principio...³⁵

2.3.3 La degeneración de la crítica.

³⁴ Como es sabido, este no es todavía el texto completo de Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo. 1969. El manuscrito permaneció inédito hasta 1927

³⁵ Carta de Marx a Arnold Ruge. Kreuznach. Septiembre. 1843. K. Marx-A. Ruge. *Los anales francoalemanes*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1970. p. 68
Marx, Karl.

En 1844, durante su estancia en París, Marx tiene total claridad de que la sola *crítica* religiosa y teórica a nada conduce. Así lo expresará en la arriba citada carta a Ludwig Feuerbach. En ella critica el carácter y la finalidad de una célebre publicación berlinesa, así como dará visos de una nueva actitud teórica:

El carácter de esta *Gaceta Literaria* puede reducirse a que, en ella, la crítica se convierte en un ente trascendente. Estos berlineses no se consideran *hombres* que critican, sino *críticos* que tienen, por *añadidura*, la desgracia de ser hombres. Sólo reconocen, por tanto, una necesidad *real*, que es la necesidad de la crítica *teórica*... Ello hace que esta crítica se pierda, por consiguiente, en un triste y pretensioso espiritualismo³⁶³⁷

Es importante destacar que la crítica de por sí no es improductiva. Su lado improductivo es la deformación a que ha sido llevada por los neohegelianos, los cuales han hecho descender la filosofía «del cielo a la tierra». Para Marx, la crítica es fundamental, ya que de lo que se trata es de someter todo lo existente a una crítica radical³⁸. Incluso la *crítica religiosa* es decisiva, pues ésta es «la condición primera de cualquier crítica»³⁹, pero esta debe evolucionar hacia formas de crítica que ligen a ésta con la realidad política, social y económica.

Como sus contemporáneos, Marx comprende que la crítica de la religión es fundamental en un sentido: para mostrar que esta no es más que un producto del Estado y la sociedad que la crea. Esto quiere decir, por un lado, que por ser un producto social e histórico puede desaparecer y, por de otra parte, que la idea de Dios que acompaña a la religión es creada por el hombre, no viceversa. Esto último es el fundamento de toda crítica religiosa, dice Marx.

El problema de la religión es que crea un mundo paralelo al real que se convierte en una forma invertida de conciencia respecto de lo real, puesto que las aspiraciones y metas del

³⁶ Carta de Marx a Ludwig Feuerbach. París. 11 de Agosto de 1844. *Obras fundamentales. Marx-Engels*. p. 37

³⁸ Carta de Marx a Arnold Ruge. Kreuznach. Septiembre. 1843.

³⁹ Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Los anales franco-alemanes*. p. 101

Marx, Karl.

hombre son proyectadas en otro mundo y no en el real. Ese mundo al revés que crea la religión es el que mantiene adormecida la conciencia crítica del hombre. Por esta razón «La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carente de espíritu». Por esto, la religión no es otra cosa que «el opio del pueblo»⁴⁰. Frente a la conciencia religiosa, la crítica de la religión tiene como propósito desengañar al hombre, «para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que *ha entrado en razón* (cursivas mías), para que gire en torno a sí mismo y en torno a un sol auténtico»⁴¹. La irracionalidad religiosa ha conducido al hombre a representar la realidad de forma *fantástica*; de ahí que la esencia del hombre sea proyectada en otro mundo. Marx, que se define materialista, no concibe la esencia del hombre como algo externo a sí mismo. Su materialismo es humanista en tanto que concibe al hombre como «su suprema esencia»⁴².

Marx pretende es rectificar la crítica para salvarla de los extravíos hegelianos y enderezarla hacia la realidad social, ya que la crítica no es como piensa el hegelianismo «el único elemento activo de la historia»⁴³. Justamente en esta idea, al menos en principio, reside la contraposición materialista frente a la visión idealista de la historia. Inicialmente, tal oposición consiste en descartar que la historia sea mero desarrollo de la idea en detrimento de los sujetos reales y concretos de la producción social. La idea que Marx atacará con insistencia será precisamente aquella que considera al hombre como mero instrumento de la historia. Por tanto, devuelve al hombre su papel activo y creador de la historia. En realidad, la historia no existe por separado del hombre ni es mera realización del Espíritu, más bien ha sido construida por el hombre social en base a su trabajo. La historia como concepto es una representación abstracta que nada significa por sí sola. Su sentido se debe a que ha sido una construcción de los hombres concretos y reales. Por ello dirá contra los hegelianos

⁴⁰ *Ibid.* p. 102

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 116

⁴³ Carta de Marx a Ludwig Feuerbach. París. 11 de Agosto de 1844. en *Los anales franco-alemanes*. p. 680
Marx, Karl.

La *Historia* no hace *nada*, no posee *ninguna* inmensa riqueza, no libra *ninguna* clase de luchas. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, *el hombre* real, viviente; no es, digamos, la Historia quien utiliza al hombre como medio para laborar por *sus* fines –como si se tratara de una persona aparte-, pues la Historia *no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos⁴⁴

La consecuencia que se deriva de la concepción idealista de la historia es que ésta «se convierte en una persona aparte en sujeto metafísico, del que los individuos humanos reales no son más que simples exponentes»⁴³

El fondo de esta nueva idea planteada por Marx puede ser rastreado ya en su *Carta al padre*, momento desde el cual ya había abandonado «el idealismo»

Abandonando el idealismo que, dicho sea de paso, había cotejado y nutrido con el de Kant y Fichte, me dediqué a buscar *la idea en la realidad misma* (cursivas mías). Si antes los dioses moraban sobre la tierra, ahora se habían convertido en centro de ella⁴⁴

Lo interesante de este párrafo es que en él está el germen de su concepción materialista, la cual no se está referida exclusivamente al campo de la historia. Lo fundamental no es la idea, el concepto, como piensa el idealismo. Al concepto accedemos por medio de la realidad. El concepto sin realidad es vacío. La idea no está fuera de la realidad, sino en ella misma; es del lugar que tiene que emerger.

2.4 Evolución y significado de una *concepción materialista*

En este ensayo deseamos dejar claro que la noción de *materialismo histórico* no es una elaboración que Marx haya consumado. Más bien, se expresó en otros términos sobre su idea de la historia y la sociedad denominándola *concepción materialista de la historia*, la cual es primariamente una reacción a la filosofía hegeliana y poshegeliana de la historia. Debemos señalar, por otra parte, que la codificación de un materialismo histórico y otro dialéctico es una elaboración que en el siglo veinte consumó Stalin⁴⁵ partiendo de algunos presupuestos

⁴⁴ K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*. p. 161

⁴³ K. Marx-F. Engels. *ob .cit.*, p. 145 ⁴⁴ Marx, Karl. *Carta al padre*. p. 10.

⁴⁵ Stalin, J. *Sobre el materialismo histórico y dialéctico. Cuestiones del leninismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. pp. 849-90. Originalmente este texto salió a luz en 1938.
Marx, Karl.

filosóficos de Marx y de la dialéctica de Hegel. De ahí que la imagen que tenemos del materialismo histórico está fuertemente mediada por tal elaboración. Por ello, estimamos necesario examinar de primera mano los escritos de Marx para saber con precisión en qué consistió su visión de la historia.

Huelga decir que Marx *no* llamó a su concepción de la historia *materialismo histórico*. De una forma más general que va más allá de la sola representación sobre la historia llama su filosofía *concepción materialista*, aunque debemos acotar que no era un materialista en sentido tradicional. La noción de materialismo histórico pareciera solamente tomar en cuenta la visión sobre la historia. De ahí que, a nuestro juicio, el estudio de la *concepción materialista* en su pensamiento anuda componentes estructurales como la sociedad, el sujeto y la naturaleza. De igual manera, la formulación de la concepción materialista tampoco se reduce a los escritos tradicionalmente estimados como fundantes de ésta: *La Ideología alemana* y el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, sino que puede extenderse a toda su obra: desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta la *Crítica a la economía política* de *El Capital*. Por lo tanto, en este trabajo nos limitaremos a observar, al menos, los elementos fundamentales de dicha concepción en algunos pasajes de sus obras juveniles y de sus obras maduras.

2.4.1 El planteamiento de una *concepción materialista de la historia*.

Una exposición con un carácter formal y sistemático sobre la concepción materialista de la historia⁴⁶ es elaborada por Marx en dos lugares que son estimados como fundantes de tal concepción, a saber, la *Ideología alemana*⁴⁷ y el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, este último consta apenas de unas cuantas páginas⁴⁸. El planteamiento de

⁴⁶ No creemos, como opina I. Berlin, que Marx solamente enuncia en forma «fragmentaria» la concepción materialista de la historia y que, por tanto, nunca se preocupó por elaborar una exposición «formal» del materialismo histórico. En la *Ideología*, especialmente, observamos que hay un desarrollo sistemático y formal de aquel. Berlin, I. *Karl Marx*. Madrid: Alianza. 1988. p. 126

⁴⁷ Marx, Karl. *Ideología alemana*. San Salvador: UCA editores. 1988.

⁴⁸ El manuscrito de la *Ideología* y las notas que constituían las *Tesis sobre Feuerbach* quedaron en poder de Engels, quien solamente publicó las *Tesis* tras de la muerte de Marx en 1883, pese a que dichas obras son de gran importancia para la comprensión del surgimiento del materialismo histórico. Véase: Engels, Friederich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. pp.15-16

Marx, Karl.

la *Ideología* está en sintonía con muchas de las tesis sostenidas en escritos anteriores, pero el manuscrito presenta la novedad de que en él elabora una posición propia acerca de la historia que le ha llevado a romper con todos los hegelianos con los que un día estuvo aliado. Feuerbach es el último de ellos.

Por su parte, el célebre *Prologo* reafirma, en efecto, tesis fundamentales ya sostenidas en la *Ideología*. Aunque debe ser tomado en cuenta que para 1859 tenía prácticamente escrito en los *Borradores* el germen de su obra *El capital* (publicado en 1867). Por lo tanto, las conclusiones a las que llegó desde que inició su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* – en 1843- hasta la fecha en que escribe el *Prólogo* –1859- son producto, por una parte, de sus reflexiones juveniles (la crítica hacia Hegel, la *Sagrada familia*, los *Manuscritos*, la *Ideología*, *La Miseria de la Filosofía*, el *Manifiesto*). Mientras que, por otra, lo son de un estudio mucho más extenso y ambicioso que consumó durante la década de los cincuenta, nos referimos a sus investigaciones económico-políticas.

Es oportuno apuntar que estas conclusiones arrancan durante su estancia en París (1844) y fueron continuadas en Bruselas (1845-48). Durante algunos meses del año 48 y 49, Marx se vio obligado a suspender tales estudios los cuales fueron reanudados hacia 1850, década en que se dedica decisivamente a la ciencia de la economía política. El testimonio de estos estudios lo constituyen los *Borradores* (1857-58) que redactó no con el fin de publicación sino de autoesclarecimiento. Los tres volúmenes que componen tal estudio permanecieron inéditos hasta aproximadamente el año 1939 cuando el *Instituto Marx-Engels-Lenin* de Moscú comenzó a publicarlos⁴⁹. Ahora bien, lo que nos interesa señalar es que en el célebre *Prólogo*, Marx nos muestra *dos momentos fundamentales* de su vida intelectual. Por una parte, las conclusiones que derivó de su crítica que desde joven hizo hacia la noción hegeliana de sociedad civil y, de otra, la profundización en lo que constituye la «anatomía» de ésta

⁴⁹ La edición que reúne la obra de Marx y Engels es la edición *Werke* dirigida por el Institut für MarxismusLeninismus, Dietz Verlag, Berlin, que consta de 39 volúmenes. En castellano la edición que reúne la mayoría de obras de Marx y Engels (conocida universalmente con las siglas *OME*) es la de la editorial Crítica de Barcelona.

Marx, Karl.

última: la *economía política*. Producto de su crítica hacia Hegel, arribó a una importante conclusión según la cual es necesario comprender que

... tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado por llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las *condiciones materiales de vida* (cursivas mías), cuya totalidad agrupa Hegel... bajo el nombre de «sociedad civil», pero que era menester buscar *la anatomía de la sociedad civil en la economía política* (cursivas mías)⁵⁰

A nuestro juicio, esta cita confirma la importancia del principio materialista que Marx concluye en su juventud y que reafirma en plena madurez intelectual y que a su vez constituye un punto de inflexión para la filosofía: que el punto de partida que esta última ha soslayado en el estudio del conjunto de la realidad es la forma cómo los seres humanos traban relaciones entre sí en su vida práctica y cotidiana para resolver su existencia por medio de su reproducción a través de su actividad vital-material. Por eso, la crítica no se trata de una crítica que se devana en las meras estructuras del pensamiento, sino de la realidad que cotidianamente afecta al ser humano en orden a su transformación. Se trata de una concepción que unifica al ser humano con su mundo a través de la noción de trabajo. Esto es lo que, a nuestro juicio, constituye el hilo de una interpretación de la concepción materialista de Marx que igualmente es confirmada cuando sostiene que el desarrollo de las formas políticas, jurídicas, etc., son comprendidas a partir de las condiciones materiales de reproducción de la vida. Por condiciones materiales de reproducción entiende la actividad vital desplegada por el ser humano en orden a resolver su existencia cotidiana.

Precisamente esto último nos introduce a la otra parte de la conclusión señalada en el *Prólogo* y que fue obtenida como resultado de sus investigaciones económico-políticas

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estado evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia

⁵⁰ *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo*. México: Siglo XXI. 1986. p. 4
Marx, Karl.

social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social⁵¹

Esta parte de la conclusión había ya sido sostenida en la *Ideología* donde se afirma la dependencia de las formas de conciencia –la religión, la política, la jurisprudencia, el arte, la moral, la filosofía, etc.- respecto de la estructura económica de la sociedad. El punto es que Marx pretende con esta tesis brindar una explicación de la totalidad social con el fin de desfundamentar la tesis idealista según la cual lo que genera las transformaciones en la historia son primariamente las ideas. La formación de las ideas tiene su origen en la práctica material de los hombres y es por ello que la superación de las formas de conciencia se resuelve no en el ámbito de la crítica intelectual –como creyeron los neohegelianos- sino en el seno de la actividad material. Esta será la crítica fundamental contra el hegelianismo e, igualmente, el punto de partida de su concepción materialista de la historia.

Por otro lado, la conclusión también anuncia el mecanismo por el que ha de ser posible la transformación de la sociedad capitalista. Tal mecanismo sostiene que las formas de integración social de los individuos depende del modo cómo estos reproduzcan materialmente su vida; esto es, la base económica. Todas las formas de conciencia vienen a ser una forma cifrada del modo cómo se reproduce materialmente la sociedad. En tal sentido, la tesis establece en algún modo un determinismo de las formas de conciencia respecto del ámbito económico y es así como un cambio a nivel de formas de integración social (relaciones de producción) depende del desarrollo de las fuerzas productivas que en un momento determinado encuentran una traba en las primeras. Esa dialéctica objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción producirá –vale decir, *por sí misma*- una transformación social. Debemos señalar que en este punto es posible captar una especie de contradicción en el Marx joven y el Marx del *Prólogo*, ya que el joven Marx, ha criticado a Hegel no otorgar al sujeto el papel productivo que le corresponde en la construcción de la historia, crítica muy atinada y productiva. Pero cuando sostiene la tesis de que la dialéctica

⁵¹ *ob. cit.* pp. 4-5
Marx, Karl.

entre fuerzas productivas-relaciones de producción ha de generar por sí misma un cambio social, está prácticamente dejando al sujeto un papel pasivo en tanto que ese cambio ha de acontecer independientemente si este interviene o no en la realidad.

El principio metodológico empleado por Marx tiene por fundamento la tematización de un ámbito de la vida soslayado por la filosofía anterior. Este ámbito es la reproducción material de la vida. Lo que desde la *Ideología* se tematiza bajo la forma de «actividad material», «relaciones materiales», «comportamiento material», «actividad real», «procesos de la vida real», «proceso vital», y que, previamente, había sido ya enunciado en las *Tesis* como «actividad objetiva», «práctica», «crítica» y «transformadora» no equivale a la enunciación de un principio metafísico según el cual la realidad es originariamente «materia». Podemos sostener con certeza que en ninguno de sus escritos se enuncia tal idea. En realidad, lo que se problematiza es el ámbito en el que el ser humano reproduce su vida cotidiana como individuo que establece lazos sociales con sus semejantes, asociados primariamente con el objetivo de producir los medios de existencia y que posteriormente adopta la forma de una «representación ilusoria»⁵², el Estado político, producto de un acuerdo que pretende resolver la contradicción entre el interés particular y el interés colectivo. Estimamos que este concepto –actividad material– es importante tenerlo claro en tanto puesto que desde ahí Marx formula su concepción materialista, no en sentido metafísico, sino como una concepción que trata de dar cuentas de los constitutivos de la vida social. En síntesis, lo que aquí deseamos enfatizar es que en el *Prólogo* puede detectarse la forma cómo, a partir de las preocupaciones intelectuales de Marx, se puede hilvanar una interpretación de su pensamiento que nosotros situamos en torno a su concepción materialista de la naturaleza, la sociedad y la historia, las cuales en modo alguno están separadas.

2.4.2 La crítica hacia la filosofía hegeliana del Estado. La imbricación individuo-sociedad.

⁵² *Ideología alemana*. p. 46-7
Marx, Karl.

Hemos apuntado anteriormente la importancia que Marx atribuye a todas las formas de crítica intelectualmente productivas, es decir, que gocen de aceptación teórica y alcancen una incidencia en la práctica. La crítica debe evolucionar de lo puramente teórico hacia lo práctico dando como resultado un impulso para la transformación de las circunstancias, esto es, demostrando su verdad. En este sentido, «la crítica del cielo» debe convertirse en «crítica de la tierra»; asimismo, la «crítica de la teología debe transformarse en crítica de la política».

De lo que se trata es, por tanto, de llevar cada vez más a la crítica hacia una incidencia en la transformación de las condiciones de la vida práctica y cotidiana del hombre. Marx ha tenido claridad de esto desde sus obras juveniles y ha concebido al hombre y su medio natural-social no como abstracciones -como meros conceptos o representaciones- sino como nociones sumamente *concretas*. El hombre no es un concepto ni tampoco un ser abstracto «agazapado fuera del mundo», por el contrario, el hombre *es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad*⁵³. Esta tesis es la que constituye, en principio, la piedra angular de la concepción materialista, la cual consiste en afirmar el profundo arraigo fáctico del hombre en su vida concreta –en la sociedad y el Estado.

Esto último constituye el meollo de la crítica que tempranamente realiza Marx a la filosofía del Estado de Hegel. El concepto de Estado que Hegel tiene en mente es el prototípico de la época moderna, el cual consiste en sostener que solamente a nivel del Estado político son superados los conflictos que emergen en el seno de los intereses particulares entre los hombres. El Estado político es la superación de la situación originaria en que se encuentra el ser humano, que los teóricos modernos llaman Estado natural, se caracteriza por no poseer una ley civil que ponga a raya a los hombres. En su versión más dramática este

⁵³ *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. p. 101
Marx, Karl.

último estado es una «guerra de todos contra todos»⁵⁴. De ahí que el Estado político es producto de un gran acuerdo –de un *contrato social*- en el que los hombres se comprometen a respetar una ley que conecta expectativas recíprocas de comportamiento. El antagonismo entre interés particular e interés universal es aparentemente superado en el nivel del Estado. Siendo consecuente con esto, Hegel entiende que en la sociedad civil es donde tiene lugar el acaecimiento de los intereses particulares y la libertad subjetiva, mientras que el Estado representa un nivel en el que los hombres alcanzan consciencia de que el cumplimiento de los deberes es lo que más favorece a su interés particular⁵⁵. La sociedad civil –esfera del interés particular- debe ser reconciliada en el Estado –esfera del interés universal.

La crítica de Marx estará dirigida a esta separación entre libertad *particular* y libertad *concreta*. ¿Cómo es posible separar la vida individual de la vida pública y social? ¿Es posible concebir, por una parte, al hombre –que piensa en su propio interés- y, por otra, al ciudadano –consciente de sus obligaciones respecto de los demás? Contra esta escisión protestará Marx, ya que la distinción hegeliana lo único que ha producido es hipostasiar la vida pública-social respecto de la vida concreta de los individuos, signada por la trama de relaciones que traban entre sí cotidianamente. Prácticamente, la noción hegeliana de Estado es una abstracción que pretende imaginar un macro sujeto que represente a los individuos particulares que deviene una anulación del sujeto particular.

Por su parte, Marx propondrá una alternativa a la noción moderna de sociedad. El punto de partida es la crítica de las abstracciones conceptuales consumadas por el hegelianismo: no hay una sociedad como ente, a parte de la vida concreta; no hay historia como sujeto, a parte de la actividad real y concreta desplegada por los individuos. Este nuevo concepto de sociedad no quiere perder ninguno de los constitutivos de la vida social, ya que, por una parte, el individuo no es concebido como una isla respecto de sus congéneres, sino como miembro de una comunidad cuyos actos poseen un carácter *social*. De otra parte, no pretende perder

⁵⁴ Hobbes, Thomas. *Leviathan*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980

⁵⁵ Romero, José Manuel. «Teoría de la modernidad y experiencia moderna del tiempo en Habermas». *Revista Realidad*. 113. 2007. pp. 437-443

Marx, Karl.

el carácter esencialmente individual de cada hombre. Por esto, la noción marxiana de sociedad «no se opone al individuo», pues este es un «ser social». En su obra juvenil se lee lo siguiente al respecto:

Es necesario, sobre todo, evitar la definición de la 'sociedad', una vez más, *como una abstracción que se opone al individuo* (cursivas mías). El individuo *es el ser social*. La manifestación de su vida –aun cuando no aparece directamente en la forma de una manifestación común, realizada en asociación con los demás hombres- es pues una manifestación y afirmación de la *vida social*. La vida humana individual y la vida genérica del hombre no son *cosas diferentes*, aun cuando el modo de existencia de la vida individual sea necesariamente una forma de vida genérica más *particular* o más *general* o de la vida genérica una forma más *particular* o más *general* de la vida individual⁵⁶

El individuo equivale a la totalidad social, es decir, que existe una co-pertenencia entre individuo y sociedad que hace que ninguno de los dos extremos –el individualista y el colectivista- se imponga en la noción de sociedad. Debemos tener claro que individuo y sociedad no están separados. Marx es consecuente con esta idea, la cual confirma en las *Tesis*, donde afirma que «el individuo es el conjunto de las relaciones sociales»⁵⁷. La esencia del hombre no es, según Marx, solamente de un individuo particular sino en su conjunto.

2.4.3 Fundamentación filosófica de la imbricación hombre-naturaleza

La idea que hemos tomado como hilo fundamental de nuestra lectura es la de que Marx posee una concepción materialista que no se reduce solamente a la representación de la historia, sino que se extiende a otros ámbitos como la imbricación hombre-naturaleza. Debemos aclarar que si bien es cierto nuestro autor entiende su posición teórica como materialista, él mismo aclara su lejanía respecto del idealismo y del materialismo tradicional. En uno de sus escritos juveniles identifica su posición claramente con un humanismo o naturalismo, asumiendo esta posición como la única en condiciones de unificar los extremos idealistas y materialistas.

⁵⁶ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 73

⁵⁷ *Tesis sobre Feuerbach*, VI. p. 144

Marx, Karl.

... vemos cómo el naturalismo o humanismo *consecuente* (cursivas mías) se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora. Vemos también cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el proceso de la historia universal⁵⁸

Es evidente, pues, cómo se desmarca de la tradición materialista anterior en tanto a que su posición sobre la relación hombre-mundo no pretende, por una parte, reducir el sujeto a conciencia –como hizo la filosofía moderna. Tampoco pretende concebir al hombre como mero producto de las circunstancias externas ni entiende que lo real es imposición a la conciencia –un realismo ingenuo. La posición del joven Marx está más allá de las visiones reduccionistas del materialismo y el espiritualismo, más allá de la filosofía tradicional que no comprende que la clave de la solución de los problemas teóricos debe ser buscada por medios prácticos:

Es sólo en un contexto social cómo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad dejan de ser antinomias y dejan de existir como tales antinomias. La solución de las contradicciones *teóricas* es posible *sólo* a través de medios *prácticos*, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues, de ninguna manera, sólo un problema del conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en el un problema puramente teórico⁵⁹

Marx pretende unificar al ser humano con la naturaleza a través de la noción de *trabajo* o *praxis* viviente partiendo de un problema real y cotidiano: solventar las necesidades elementales. Esta experiencia fundamental con el mundo activa las fuerzas y facultades del hombre que por naturaleza posee. Estas adoptan la forma de *impulsos*, cuyos objetos no están en él, sino fuera. Estos objetos se encuentran de algún modo independientes de él, pero son, al mismo tiempo esencial para el desarrollo de sus capacidades. Es decir, el hombre confirma sus facultades en los objetos externos a él y es por ello que su ser sólo puede plasmarse en esos objetos reales. Es allí donde el hombre debe demostrar la *terrenalidad* de su pensamiento⁶⁰. Por ejemplo, el hambre es una necesidad natural que el hombre no satisface en él mismo, sino que debe buscar en los objetos externos los medios por los que pueda calmar esa necesidad. En esta relación tanto los objetos como el hombre manifiestan las

⁵⁸ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 125

⁵⁹ Marx, Karl. *ob. cit.*, p. 78

⁶⁰ *Tesis sobre Feuerbach, II*. p. 142

Marx, Karl.

fuerzas que le son inherentes: al objeto porque procura medios de vida y al hombre porque desarrolla una capacidad que le permite apropiarse de él. Así como «El sol es un *objeto*, un objeto necesario y que asegura la vida de la planta, así como la planta es un objeto para el sol, una *expresión* de la fuerza vivificadora del sol, de sus fuerzas *objetivas* esenciales»⁶¹ En su relación con las cosas, el hombre las transforma para procurarse medios de existencia, pero al mismo tiempo las cosas lo transforman a él en tanto va descubriendo nuevas capacidades.

Para Marx, el hombre es un *ser natural* en tanto que éste tiene su naturaleza *fuera de sí*. Esto significa que para que el hombre pueda realizarse, en múltiples sentidos, debe participar de la naturaleza externa. Por esto es un ser *objetivo* y su trabajo es, por tanto, «la objetivación de la vida del hombre como especie»⁶². Al producir los medios de vida el hombre va cada vez más universalizándose, puesto que en la transformación del medio si bien se beneficia el individuo particular ello culmina beneficiando a todos los hombres. Ahora bien, ¿existirá un ser que no encuentre su ser en los objetos distintos y externos a él? A esto responde Marx que simplemente no sería un ser objetivo. En realidad, un ser así tendría que ser Dios. En la siguiente cita reafirma la interrelación entre el hombre y las cosas demostrando su inseparabilidad:

... tan pronto como existen objetos fuera de mí, tan pronto como no estoy solo, soy otro, otra realidad respecto del objeto que está fuera de mí. Para este tercer objeto soy, pues, una realidad otra que él mismo, es decir, su objeto. Suponer un ser que no sea objeto de otro ser, sería suponer que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí por su objeto⁶³

En conclusión, los objetos son algo para mí y yo soy algo para ellos. Mi conciencia, mi actividad no es ejecutada en forma aislada, ensimismado, sino siempre volcado hacia los objetos. En la transformación de la naturaleza no solamente es esta la que sufre cambios, sino también quien la transforma. De ahí el desarrollo de las capacidades del hombre en la historia que poco a poco han ido progresando hacia formas superiores de producción social. Es importante señalar que con esta se está sacando al sujeto en la isla en que la filosofía moderna

⁶¹ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 126

⁶² Marx, Karl. *ob. cit.* p. 42

⁶³ *ob. cit.* p. 126

Marx, Karl.

le había socavado. El hombre no es reducido a conciencia pensante, sino que está en siempre en relación con el mundo. Su actividad vital no es fundamentalmente pensar, más bien la vida es esencialmente práctica.

2.4.4 Individuo, alienación y libertad.

Con esta última idea nos introducimos a la forma cómo Marx ha concebido al individuo. El análisis empírico de la realidad económica le ha llevado a concluir que el trabajo humano bajo el sistema de producción capitalista se nos manifiesta bajo una forma enajenada. En síntesis, el estado de enajenación del trabajador consiste en que la relación de este con los productos de su trabajo no se da en forma directa en tanto estos le pertenecen a aquellos que controlan los medios de la producción social, a otro hombre que no es el trabajador⁶⁴, y, por lo tanto, no se reconoce en sus productos como creación propia. Concomitante a esto, el trabajador experimenta su actividad laboral como una actividad hostil en tanto que reprime sus verdaderas capacidades y facultades. La enajenación le ha arrebatado al hombre «el objeto de su producción», «su vida como especie» y ha producido que el hombre no desarrolle «libremente sus energías mentales y físicas»⁶⁵. El trabajo, bajo el capitalismo, se impone al hombre como mera necesidad física, al igual que para el animal.

La crítica que Marx realiza en su obra temprana está orientada a devolver al hombre el carácter *social* y *humano* de su trabajo que le ha arrebatado el capitalismo. Pero, por encima de cualquier cosa, pretende devolver al individuo el carácter de autorrealización de su actividad. Sin aludir en forma explícita a esto, se deriva de la lectura de su obra que la *libertad* consiste en la autorrealización del individuo en el desempeño de una actividad que ejecute libremente y en cuyos productos se reconozca a sí mismo⁶⁶. Así como el artista crea

⁶⁴ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 44

⁶⁵ Marx, Karl. *ob. cit.* pp. 38-42

⁶⁶ Es oportuno señalar que el tema de la libertad es fundamental en el pensamiento de Marx. Desde luego, su concepto de libertad surge como crítica a la noción liberal de esta, la cual entiende que el hombre debe desplegar su actividad vital libremente, es decir, *sin* impedimento alguno. Este tema es abordado ampliamente en Prior Olmos, Ángel. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004; y para una exposición de la noción de libertad negativa ver: Berlin, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza. 2001

Marx, Karl.

libremente sus obras –sin impedimento o necesidad alguna- el trabajador debe igualmente producir libremente y sentirse reconocido en sus objetivaciones. El trabajo no debe imponerse como mera necesidad física tal y como ocurre a nivel animal, más bien éste debe ser realizado con el fin no solamente de solventar las necesidades elementales, sino también de *autorrealización*. Esta distinción entre la producción como modo de crear los medios de existencia y la producción como realización de la individualidad es lo que Marx entiende como reino de la necesidad y reino de la libertad. El primero sería el estado a superar en una nueva sociedad en la que haya tanta abundancia que la producción sea la realización plena de la libertad individual. Lo que a Marx le interesa, en concreto, es rescatar el carácter de autorrealización de la actividad humana cuyo fin es humanizar al hombre. A través de la realización del individuo en su actividad objetiva reafirma éste su *personalidad* que le vuelve cualitativamente desigual respecto de sus semejantes. Pero el desarrollo de la individualidad no está separado de la sociedad, esto es, mi relación con los otros. Como señala Eagleton:

Al desarrollar mi propia personalidad individual mediante la conformación de un mundo, también estoy realizando aquello que más profundamente tengo en común con otros, de manera que el individuo y el ser genérico son finalmente uno solo. Mi producto es mi existencia para el otro y presupone la existencia del otro para mí. Esta es para Marx una verdad ontológica, que se desprende de la clase de criaturas que somos; pero, para ciertas formas de vida social, es posible poner una barrera entre estas dos dimensiones del yo, la individual y la comunitaria, y esto, en efecto, es lo que el joven Marx quiere decir con el término alienación. En un sentido, esa fisura siempre existe, dado que es de la esencia del ser humano su capacidad de «objetivar» su propio ser, manteniéndose a distancia de él, y eso está en las raíces de nuestra libertad⁶⁷

Ahora bien, la pretensión de enfatizar en la individualidad del trabajador no niega el carácter social del trabajo, pues como hemos apuntado individuo y comunidad no están disgregados pues forman una unidad que conserva los aspectos divergentes. En realidad, el hombre es un «animal social» que solamente puede individualizarse en la convivencia social⁶⁸ y el carácter social del trabajo sólo puede realizarse a condición de la realización del individuo. Un concepto que el joven Marx utiliza para demostrar la imbricación de individuo y sociedad es el de ser genérico, el cual consiste en señalar la conciencia de la totalidad que posee el

⁶⁷ Eagleton, Terry. *Marx y la libertad*. Santa Fé de Bogotá: Editorial Norma. 1997. p. 38

⁶⁸ Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-58*. México: Siglo XXI. 3 vols. 1972-1976. vol. 1. p. 4
Marx, Karl.

individuo, es decir, conciencia del individuo como especie. Al desarrollarse el individuo está implícitamente desarrollando la especie humana. Esta faena brinda luces sobre cómo es posible una relación de carácter racional y humanizada respecto de la naturaleza y de los individuos entre sí.

La esencia humana de la naturaleza sólo existe para el hombre *social*, porque sólo en este caso la naturaleza es un *vínculo* con otros *hombres*, la base de su existencia para los otros y la existencia de los otros para él [...] Así la *sociedad* es la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza⁶⁹

La autentica esencia humana de la naturaleza sólo puede darse en el *hombre social* en tanto éste es consciente de que la producción debe estar orientada a la satisfacción de las necesidades de la comunidad y no primariamente para el intercambio. Esto no significa, insistimos, una negación de la individualidad del trabajador, pero ello tiene como condición la comprensión de que el interés individual debe coincidir con el interés social. En este sentido, sostiene Marx:

Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que *el interés privado del hombre coincida con el interés humano* (cursivas mías) [...] Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente⁷⁰

La producción de los bienes tiene un profundo carácter social, aunque su fundamento descansa en el individuo concreto que trabaja y produce. La producción es esencialmente social, pero su fundamento son los individuos. Por eso Marx quiere evitar, a toda costa, incurrir en la abstracción que supone la noción de sociedad señalando que quien es social es el individuo. La actuación del individuo es siempre social, pero no pierde por ello su individualidad.

⁶⁹ Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos*. p. 72

⁷⁰ K. Marx- F. Engels. *La sagrada familia*. p. 197

Marx, Karl.

El análisis de la distorsión del carácter social del trabajo humano ha sido preocupación constante en el pensamiento de Marx⁷¹. En su obra madura analiza cómo el carácter social del trabajo humano está subordinado respecto de la producción de mercancías. En el proceso de producción capitalista, los distintos trabajos de los individuos son ejecutados no como producto de un plan consciente dirigido por éstos, más bien cada uno de los trabajos *privados* es ejecutado en forma independiente los unos respecto de los otros. Cada individuo se encuentra respecto de su semejante aislado e incomunicado en el sentido de que no traban una relación consciente en orden a producir bienes de satisfacción colectiva. Siendo así el asunto, resulta que cada trabajo privado no tiene primariamente el carácter social que tendría en el caso de que los trabajadores unidos y conscientes de sus necesidades dirigieran el proceso productivo. Bajo el capitalismo, este proceso invierte el papel de los trabajadores: no son éstos los que dirigen el proceso productivo, sino las mercancías.

Por lo tanto, lo que vincula al conjunto de individuos *son* las mercancías, el producto del trabajo, no la necesidad de asociarse con otros individuos para la producción planificada de los bienes. El carácter social de los trabajos sólo se pone de manifiesto cuando los productos de su trabajo son intercambiados por otros productos. Hasta este momento –el *intercambio*– es posible decir que los trabajos privados adquieren un carácter social, es decir, «como parte del trabajo social en su conjunto»⁷². La consecuencia más importante de esta forma de producción en la que sus agentes se hallan incomunicados entre sí es que

... las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas* (cursivas mías)⁷³

En lugar de que en la producción social exista un vínculo racional entre los trabajadores que los haga consciente de la necesidad y cohesión que debe existir en el mismo, es en las mercancías donde se manifiesta este carácter, las cuales son las que dirigen el proceso

⁷¹ Marx, Karl. *El capital*. T. I. pp. 87-102

⁷² Marx, Karl. *ob. cit.*, p. 89 ⁷³

Ibid.

Marx, Karl.

productivo en tanto constituye el único vínculo que une ciegamente a los productores. Es así como estos últimos se transforman en meros objetos cuyo único fin es la producción de mercancías, creadas con el fin de ser intercambiadas no por sus creadores, sino por una fuerza ciega que es el mercado. Las mercancías se relacionan entre sí como personas, como si fuesen *relaciones sociales*, y sus productores se relacionan entre sí como *objetos*. Un mundo totalmente al revés. Por esto, sostiene

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente... en que... refleja ante los hombres *el carácter social de su propio trabajo* (cursivas mías) como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores⁷³

Este enmarañado mundo de productores privados y mercancías es lo que Marx llama *el carácter fetichista de la mercancía* que ha aparecido solamente en el mundo capitalista, en el cual esta relación invertida entre productores y mercancías aparece como algo socialmente válido en tanto la economía burguesa entiende esta relación como algo «natural» y, por consiguiente, emancipado de un carácter histórico. Por esto sostiene que «Formas semejantes constituyen precisamente categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas...»⁷⁴ que no son cuestionadas por la misma naturalidad y cotidianidad con que se manifiesta tal relación. Desde que redactó su obra *Miseria de la filosofía* –en 1847- a propósito de una polémica con la obra *Filosofía de la miseria* del anarquista francés Proudhon, arribó a una importante conclusión tal y como lo recuerda en su carta de 1865 dirigida a Schweitzer, según la cual Proudhon

... en vez de considerar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones históricas de producción correspondientes a un determinado grado de desarrollo de la producción material, su imaginación las transforma en *ideas eternas*, preexistentes a toda realidad y, de esta manera, mediante un rodeo, vuelve a su punto de partida, el punto de vista de la economía burguesa⁷⁵

⁷³ Marx, Karl. *ob. cit.*, p. 88

⁷⁴ Marx, Karl. *ob. cit.*, p. 93

⁷⁵ Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Madrid: Aguilar. 1979. p. 254
Marx, Karl.

Por su parte, Marx consumará una genealogía –no de la moral, como hará más tarde Nietzsche- sino de la mercancía, consistente en demostrar que todo producto social tiene un origen en la historia, y que así como tiene origen puede tener un fin. Esto es lo que se conoce por *historización*. Por lo tanto, el afán de la economía burguesa de naturalizar y eternizar sus categorías y su forma de producción es equivocado. Todo modo de producción social está determinado históricamente y por lo tanto puede perfectamente desaparecer. En este sentido

Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos *hacia otras formas de producción* (cursivas mías)⁷⁶

La restauración del carácter social del trabajo presupone volver a poner las cosas en su lugar: que los agentes de la producción sean quienes dominen el proceso productivo y no las mercancías como ocurre en el capitalismo. Marx entrevió esta forma de producción como «una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social»⁷⁷. En este, «Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución». Muy contrario a lo que sucede en el capitalismo que «transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social»⁷⁸. Un jeroglífico construido por los mismos productores que más tarde intentan descifrarlo.

2.4.5 El socialismo como restauración de la esencia del individuo.

Desde su juventud Marx ha tenido absoluta claridad en que la sociedad capitalista debía superarse y en la necesidad de construir una nueva sociedad que él denomina *socialista* o *comunista*. En ella debe suprimirse la enajenación económica que impide la libre realización del hombre e, igualmente, obstruye una relación diáfana y racional con la naturaleza. Lo

⁷⁶ Marx, Karl. *El capital*. T. I. p. 93

⁷⁷ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 96

⁷⁸ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 91

Marx, Karl.

cierto es que, a nuestro parecer, al menos en sus escritos de juventud, Marx no contempla diferencias entre ambas nociones –socialismo y comunismo- en tanto que no proporciona definición alguna de ellas. El porqué de ello creemos que nos lo dice en la siguiente cita «El comunismo no es para nosotros... un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual»⁷⁹. Esto significa que el comunismo no es primariamente un *concepto* con el cual vayamos a la realidad a imponer un ideal. La crítica hacia las abstracciones conceptuales hegelianas es consecuente con la cita anterior, puesto que de partir del concepto anularía el movimiento real de las cosas que la fijeza del concepto escapa a asir.

Ahora bien, no solamente a la anterior referencia se reduce la reflexión sobre el comunismo. En su obra juvenil entiende que el comunismo en tanto «naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo»⁸⁰. El comunismo es humanismo puesto que quiere reintegrar al hombre, que vuelva a sí mismo. El hombre se ha perdido a sí mismo en la forma de producción capitalista. Ha perdido su *esencia* como trabajador. Y su esencia consiste en ser un ser natural y humano que transforma su medio para procurarse medios de existencia. Es así como afirma sus sentidos y facultades en el mundo. Sus necesidades naturales se vuelven necesidades humanas, esto es, la naturaleza humana de las necesidades. Entonces el comunismo es naturalismo, puesto que parte de que el hombre es un ser natural y es humanismo porque quiere restaurar la esencia humana. La naturaleza, la esencia humana de la naturaleza, está reprimida en el capitalismo en tanto le ha arrebatado su carácter social. La naturaleza propiamente manifestada solo se da al hombre social, esto es, que se vincula con sus congéneres para apropiarse de ellas y solventar las necesidades colectivas. Cuando la organización de la producción es racional, consciente y planificada por los propios productores es la naturaleza un vínculo que conscientemente establecen los hombres.

Por lo tanto, el comunismo es la superación definitiva «del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre». La esencia del hombre solo puede plasmarse en

⁷⁹ Marx, Karl. *Ideología alemana*. p. 49

⁸⁰ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 70

Marx, Karl.

un estado en el que el hombre se vincule racionalmente con la naturaleza y con sus semejantes. Por esto, es también «la vuelta del hombre como *ser social*», «realmente humano», es «una vuelta completa» del hombre. Es la restauración de una esencia que tiene el hombre que ha sido reprimida en la producción capitalista.

Con su noción de comunismo –como vuelta completa del hombre a sí mismo- Marx no pretende anular la riqueza acumulada por el desarrollo anterior –en forma de fuerzas productivas y relaciones sociales- más bien debe asimilarlo. Por esta razón, el comunismo no es un «retorno, que suponga un emprobecimiento, una simplicidad antinatural y primitiva»⁸¹. El comunismo, podemos sostener, es la forma más avanzada de producción social, ya que en ella lo que se pretende es la libre realización del individuo en la actividad que coincida con su capacidad, talento y deseo. Si esto es idealismo que sea el lector que juzgue. Marx es un crítico respecto a las visiones del comunismo vulgar, las cuales, entre otras cosas, no hacen sino negar la «*personalidad del hombre en todas las esferas*»⁸².

Es interesante que la preocupación sea por rescatar la personalidad, la individualidad del ser humano, la cual consiste primariamente en aquello diferente de cada individuo: sus capacidades, cualidades, destrezas, talentos, etc. Lo característico de lo individual es lo divergente. El capitalismo ha reprimido tales cualidades en tanto ha reducido todas las formas de trabajo humano a un factor común: gasto de energía, cerebro, etc. Esta forma de manifestarse la actividad humana es lo que Marx explica bajo el concepto de *trabajo abstracto*. En este todas las cualidades del ser humano han sido invisibilizadas en tanto lo prioritario en el proceso productivo no es la calidad y la utilidad del trabajo, sino la cantidad de tiempo empleado en la producción como la cantidad de bienes producidos. De tal modo que el trabajo se convierte en un trabajo sin calidad, homogéneo, indistinto si lo realiza un sujeto A o B, puesto que la única condición es que posea la aptitud mínima para realizarlo. El «valor» de su trabajo es invariable mientras produzca la cantidad de bienes en el mínimo de tiempo establecido por la industria. Por esta razón, lo determinante del valor no es tanto

⁸¹ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 133

⁸² Marx, Karl. *ob. cit.* p. 68

Marx, Karl.

el tiempo en que ha sido producido un bien, sino el mínimo de éste para que un objeto pueda ser creado⁸³. De ahí que asevere Marx que bajo el capitalismo «El tiempo lo es todo, el hombre no es nada»⁸⁴.

El trabajo cualitativo o útil, cuyo fin radica no en la producción de bienes para el intercambio sino para el consumo, es reprimido en el capitalismo en tanto que la producción de los bienes está orientada al intercambio entre los mismos. La distinción de este doble carácter del trabajo es expresión de la naturaleza bifacética de la mercancía: en tanto *valor de uso* y *valor de cambio*. Lo característico del valor de uso es que su fin es primariamente ser consumido por el individuo. En oposición, los valores de cambio tienen como objetivo primario el intercambio. Por esto son *mercancías*. Los valores de uso jamás se pueden *intercambiar* entre sí. Por ejemplo, no tiene sentido intercambiar una libra de arroz por otra libra de arroz. No se pueden contraponer entre sí. La mercancía tiene como objetivo primordial el intercambio y de manera subordinada el consumo, puesto que todo bien producido –sea valor de uso o mercancía- tiene como fin el consumo⁸⁵.

Si el capitalismo ha igualado todas las capacidades, cualidades, talentos, etc. que poseen los individuos y que objetivan mediante su trabajo, de lo que se trata en una nueva sociedad es de rescatar la profunda desigualdad entre una y otra actividad. Se trata de poner en primer plano la utilidad y la calidad de cada una de las actividades productivas, pues así adquirirán su valor por la utilidad que nos reporta, no por la cantidad de tiempo empleado en su producción, ni la cantidad de bienes producidos, al mismo tiempo que esa actividad sea autorrealización para el sujeto. Para Marx, la forma cómo puede ser superada esta forma de producción es concibiendo que «el tiempo de producción social» que se emplea en la producción de los objetos debe estar determinado por «el grado de su utilidad social»⁸⁶. Tal fin pasa necesariamente por suprimir la forma del trabajo abstracto que caracteriza a la

⁸³ Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. p. 106

⁸⁴ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 90

⁸⁵ Marx, Karl. *El capital*. T. I. pp. 51-57

⁸⁶ Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. p. 103

Marx, Karl.

sociedad capitalista que invisibiliza la individualidad del trabajador. Esta sería, en última instancia, la finalidad de una sociedad socialista. Es atinada la opinión de Eagleton a este respecto, puesto que comprende que el socialismo debe estar fundando, no en la “igualdad” de los trabajadores, sino en la diferenciación de las distintas actividades de éstos

El socialismo no es, entonces, *una simple nivelación de individuos, pues contempla un respeto hacia sus diferencias específicas* (cursivas mías), y permite que estas diferencias, por primera vez, se hagan valer. Es de esta manera como Marx resuelve la paradoja de lo individual y lo universal: este último término no significa para él algún estado supraindividual del ser, sino simplemente el imperativo de que todos deberían desarrollar libremente sus identidades personales. Pero en la medida en que hombres y mujeres necesiten aún ser recompensados según su trabajo, las desigualdades persistirán inevitablemente. El estadio más desarrollado de la sociedad, que Marx llama comunismo, desarrollará, sin embargo, las fuerzas productivas a tal punto de abundancia, que ni la igualdad ni la desigualdad constituirán un problema⁸⁷

2.4.6 La riqueza de las necesidades humanas

Hemos apuntado que el punto de partida de la reflexión marxiana es el modo cómo el ser humano solventa sus más elementales necesidades a través de la apropiación del medio natural. Debemos acotar que si el ser humano se quedase solamente a este nivel en nada se distinguiría del animal, el cual también busca a su modo solventar sus necesidades. Pero el ser humano posee un estatuto diferente a los animales que desde antiguo se comprende es su facultad racional. Sin embargo lo que nos interesa señalar es cómo para Marx las necesidades del ser humano –que en algún modo comparte con el animal- van dejando de ser meras necesidades instintivas, y se perfeccionan en necesidades humanas. Este es el punto.

Hemos visto cómo el ideal de libre desarrollo de las energías físicas y mentales del ser humano es reprimido por la enajenación económica que el sistema capitalista produce. Las consecuencias de ello son realmente negativas para el hombre, puesto que la vida de éste no es otra cosa que actividad laboral. Bajo el capitalismo, el hombre existe primariamente como

⁸⁷ Eagleton, Terry. *Marx y la libertad*. p. 64
Marx, Karl.

trabajador y no como ser humano, es decir, como un ser que posee cualidades y capacidades mediante las cuales han de realizarse como individuo⁸⁸. Esta experiencia hostil con el medio es la única que conoce el hombre enajenado. De ahí que los sentidos del hombre alienado no se desarrollen íntegramente, sino en forma parcial en tanto pierde oportunidad de conocer otras formas de experiencia humana – como por ejemplo el arte- que enriquecen espiritualmente al ser humano y que se han anulado a causa de que la vida ha sido reducida a actividad laboral. Prácticamente, se vive únicamente para procurarse los medios necesarios de existencia. Una vida así no puede ser llamada plenamente vida humana y es comparable con un nivel de vida animal. Por ejemplo, tanto los seres humanos como los animales deben calmar la necesidad del hambre. Estos últimos no poseen la forma humana del alimento, como tampoco la tiene aquel hombre que solamente quiere saciar su hambre. El ser humano que ha desarrollado sus sentidos no solamente quiere calmar la necesidad del hambre, sino que produce los alimentos por medio del desarrollo de sus cualidades culinarias. Esta sería, propiamente, la forma humana de alimentarse. Entonces, no solamente se trata de apagar el hambre, sino que en la actividad que crea el alimento el ser humano se siente realizado y se reconoce en su producto. Así podríamos continuar ejemplificando con los otros sentidos. A lo que Marx quiere llevarnos es a la comprensión de que

El hombre se apropia su ser múltiple de una manera *universal* y, por tanto, como *hombre total* (cursivas mías). Todas sus relaciones *humanas* con el mundo –ver, oír, oler, gustar, tocar, pensar, observar, sentir, desear, actuar, amar-, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como los órganos directamente comunes en la forma son, en su acción objetiva (*su acción en relación con el objeto*) la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana⁸⁹

El modo cómo el ser humano confirma sus facultades individuales en el mundo ha de darse en forma total, íntegra. Así es como se realiza en el mundo. El problema es que en la realidad capitalista toda la riqueza de las necesidades humanas es reprimida por la reducción de «*todos los sentidos físicos e intelectuales*» al «sentido de tener»⁹⁰. En esto consiste la verdadera pobreza que el capitalismo produce y la incompreensión respecto de la verdadera riqueza

⁸⁸ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 51

⁸⁹ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 74

⁹⁰ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 75

Marx, Karl.

humana que descansa en la plena satisfacción de todas aquellas necesidades del hombre consistentes no exclusivamente en las que nos dan la sobrevivencia, sino también en todas aquellas vivencias espirituales del hombre. Es interesante que Marx nunca abandonara esta idea. A propósito de la comparación entre el modo antiguo de producción y el moderno se lee en su obra póstuma lo siguiente:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. *La riqueza no aparece como objetivo de la producción* (cursivas mías)... La investigación versa [para los antiguos] siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes... que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí [o sea, para los comerciantes] por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno... En todas estas formas se hace presente con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su *limitada forma burguesa* (cursivas mías), ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*?⁹¹

El problema que Marx detecta, como hemos señalado, es que el capitalismo ha despojado a la concepción unitaria del desarrollo de los sentidos del ser humano, donde tiene lugar el desarrollo de auténtica riqueza humana, por la «limitada forma burguesa» que ya desde los *Manuscritos* señaló es la sustitución de todos los sentidos por el «sentido de tener». La limitada forma burguesa de concebir la riqueza piensa que es la riqueza del dinero la que hace feliz al hombre. Marx, por su parte, sostiene que la auténtica riqueza es de deseos, experiencias, capacidades, sensibilidades, cambios y desarrollos. Por ello, la absoluta pobreza del capitalismo es paradójicamente aquello que estima como su máxima riqueza: *el*

⁹¹ Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-58*. Vol. 1. pp. 447-48
Marx, Karl.

dinero. El objetivo último de una adecuada comprensión de la «riqueza de las necesidades humanas» consiste en demostrar la necesidad de evolucionar hacia un «*nuevo modo de producción*» cuyo objetivo no sea la producción de la riqueza como un fin en sí mismo, sino una forma de producción donde se genere «un nuevo enriquecimiento del ser humano» y un perfeccionamiento de «las capacidades humanas»⁹².

Es importante destacar que en el desarrollo de los sentidos del ser humano Marx enlaza al hombre con su mundo. Mediante los objetos del mundo el ser humano confirma sus sentidos en él. Así, el sentido musical del hombre es despertado por la música y es solamente para el oído musical para quien tiene sentido ese objeto del mundo. El oído vulgar no se reconoce en una bella melodía. El reconocimiento del ser humano con los objetos del mundo se da porque éstos se han transformado en objetos humanos, ello evita que el ser humano se pierda en el mundo. El sentido de los objetos viene dado por el carácter humano de los mismos. Y «Esto sólo es posible cuando el objeto se convierte en objeto *social* y cuando él mismo se convierte en un ser social y la sociedad se convierte en su ser, en este objeto»⁹³. Porque los objetos si bien se dirigen al individuo particular adquieren un sentido universal en tanto son compartidos por la sociedad –esto es, el objeto social.

2.5 La tesis de la *Ideología alemana*

Una vez más debemos decir que Marx discute en esta obra con los jóvenes hegelianos, quienes han desarrollado una interpretación sobre Hegel que es sometida a crítica. No obstante este carácter coyuntural de la obra, por así decir, en su primera parte –la crítica hacia Feuerbach- encontramos elementos teóricos de gran valor que trascienden la mera crítica efímera.

El tema central de discusión es *el Espíritu absoluto* que tras la muerte de Hegel ha entrado en crisis y descomposición. Los años decisivos de esta desintegración son los que van de 42

⁹² Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 85

⁹³ Marx, Karl. *ob. cit.* p.76

Marx, Karl.

al 45 (1800). Estos tres años equivalen a una transformación que sólo en tres siglos hubiese podido ocurrir. Lo paradójico de esto es que tales transformaciones han acaecido en los dominios del pensamiento puro. La constatación de Marx en aquella actualidad es que la crítica filosófica no ha hecho más que dedicarse a la crítica de las ideas religiosas. No ha hecho sino estancarse en la crítica crítica.

El extravío de la crítica ha conducido a pensar que los cambios de conciencia se generan únicamente a nivel pensamiento. Para los neohegelianos, las transformaciones de la realidad dependen de un cambio de representación o de idea al margen de la actividad real y concreta llevada a cabo por los hombres. Los cambios no están determinados por la realidad, sino en el ámbito de la pura conciencia. Por eso, la crítica es crítica de ideas, nada más que eso.

Si la crítica no tiene enlace alguno con la realidad su punto de partida adolece de un fundamento fáctico que hace que la reflexión se estanque en elucubraciones posibles nada más que en la imaginación. El punto decisivo de la discusión se sitúa en la visión sobre la historia cuyo fundamento los hegelianos observan en el *Espíritu absoluto*.

Marx propone un punto de partida para el estudio de la historia diferente al del neohegelianismo. La característica distintiva respecto del hegelianismo es entendida por aquel como un punto de partida que sea justificable en la realidad empírica. No parte del concepto o de la representación sobre la historia que tengamos, sino de lo que realmente ha acontecido en el plano histórico. Esto conlleva a la idea de que es necesario partir de bases concretas y reales que solamente en la imaginación es posible abstraer. ¿Desde dónde, pues, debe partir un estudio de la historia, que sea consecuente con ésta?

2.5.1 La dimensión de la reproducción material de la vida fáctica. La base material de la historia.

La premisa desde la cual hay que partir para el estudio de la historia es la dimensión de la reproducción material de la vida fáctica. Esta dimensión consiste en el modo cómo el hombre
Marx, Karl.

ha reproducido su vida a lo largo de la historia por medio de la producción de los medios de existencia a través del trabajo, los cuales le permiten continuar con vida en el mundo. Tal actividad viene a ser una forma de conciencia natural del hombre que cotidianamente realiza. Desde este hecho esencial hay que partir para consumir un estudio consecuente sobre la historia humana, pues la producción de la vida es un hecho fundamental que prevalece independientemente de las formaciones económicas. El medio por el que el hombre ha podido procurarse los medios de vida es la capacidad que posee en forma innata de transformar la naturaleza, sin la cual el hombre nada podría crear. Esta capacidad es el trabajo o acción instrumental orientada a producir valores de uso. Esta producción humana tiene por fundamento naturaleza, es decir, aquello que existe sin contribución del hombre.

En sus *Manuscritos* definía la naturaleza Marx como «el cuerpo inorgánico del hombre»⁹⁴, es decir, que está fuera de él pero que necesita inexorablemente de ella para subsistir. La naturaleza cobra así el carácter de una categoría socio-histórica⁹⁵. Por esa razón, la naturaleza no existe en sí y para sí como algo disgregado del hombre, más bien es parte constitutiva de él. Esta reflexión nos remite a la discusión en torno al significado del materialismo en Marx que tendremos oportunidad de revisar en un apartado específico.

El fundamento de la historia reside, por lo tanto, en el hecho de que los hombres han tenido que reproducir su vida a través del trabajo. Este hecho originario es el que constituye la base material de la historia y es, simultáneamente, el que debe guiar un estudio serio sobre ella. El esfuerzo de nuestro autor está orientado a la historización de todo lo existente partiendo del presupuesto materialista ya enunciado. En contraste con el hegelianismo, aquello que es objeto de historización radical no son primariamente las formas de conciencia que asume el Espíritu, sino las formas de producción social que han acaecido en la historia. Lo que la historización pretende demostrar es que la esencia de la realidad estriba en un fundamento empíricamente comprobable y radicalmente indubitable, a saber, la producción de los medios de existencia. Igualmente, que el punto de partida de la comprensión de la historia debe

⁹⁴ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 40

⁹⁵ Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI. 1976
Marx, Karl.

arrancar de tal fundamento. El fundamento de la realidad no está fuera de ella, sino que le es inmanente. No se trata de un principio metafísico originario, como la Idea hegeliana, o la Materia del materialismo ruso, sino de un hecho real de la vida cotidiana.

Para Marx, este hecho originario es sumamente importante para aclarar la diferencia antagónica que ha de marcarse entre el hombre y el resto de seres que habitan el mundo, ya que de ahí deriva la forma específica en que se ha reproducido la humanidad en la historia. Feuerbach, un paso atrás de Marx, vio que la diferencia primigenia entre el hombre y el animal estriba en el factor religioso, arguyendo que la diferencia radical entre animal y hombre es que el primero no tiene conciencia religiosa. De esa diferencia se derivaría el motivo fundamental que ha conseguido agrupar en sociedad a los hombres.

Muy contrario a esta percepción Marx defiende la posición de que el primer hecho que ha conseguido agrupar a los hombres es la necesidad de producir los medios de existencia. El motivo que ha logrado tal agrupamiento no es político o de otra índole, sino existencial. En el sentido de que los hombres deben *producir* para mantenerse con vida en el mundo. La producción es siempre social, ya que el hombre es un animal social.

De otra parte, la noción de hombre no se queda como una representación o un mero concepto vacío de realidad. Lo que el hombre *es* se debe al modo cómo realmente está en actividad. A la idea que tenemos de hombre llegamos a través de la actividad real que desarrolla. Esto significa que al hombre real y activo no se impone una representación sobre sí, sino viceversa. De ahí que sostenga Marx que «las representaciones aparecen ahora... como la emanación directa de su comportamiento material». Como puede notarse, combate insistentemente que ningún concepto o representación debe emanciparse de un contenido real, como hace el hegelianismo. Todo concepto es formado a partir de lo realmente acaecido.

Esta idea es realmente importante si la apreciamos en la perspectiva de la historia de la filosofía. Desde Aristóteles, la definición o el concepto constituye la forma más avanzada para conocer las cosas, ya que en el concepto reunimos todos los caracteres esenciales de un

Marx, Karl.

ente, simultáneamente aislamos aquellos que constituyen nada más accidentes de las cosas. Con esto tenemos un conocimiento de lo esencial, es decir, lo permanente en las cosas. Si queremos comprender al hombre partiendo de la conceptualización tradicional, tendríamos necesariamente que prescindir de todo contexto social que determina su vida. Precisamente la abstracción que del hombre se hace en la definición que hay que superar, afirmando el carácter esencialmente histórico del hombre determinado por un contexto y una época, por lo cual se halla sujeto a las circunstancias en que le ha tocado vivir. Un concepto abstracto no puede reunir auténticamente lo que el hombre es.

2.5.2 El problema de la conciencia

Para Marx es importante aclarar el asunto de la conciencia en su visión de la historia, ya que a partir de su elucidación es posible fundamentar la idea de que las transformaciones de esta no están determinadas por la sola actividad del pensamiento, más bien ellas ocurren en unificación con la actividad práctica-cotidiana del ser humano. La conciencia no es un sujeto aparte de la vida real de los seres humanos, en realidad, se trata no de *la* conciencia de éstos sino de *su* conciencia. La conciencia, la formación de las ideas, concepciones, etc. no están en separadas de la actividad vital del ser humano, por esa razón la conciencia que éste posee no es jamás una *conciencia pura*. La forma más palpable de esta conciencia humana es el lenguaje, este es «... la conciencia real, práctica que existe también para otros hombres y por tanto existe también sólo para mí mismo; y al igual que la conciencia, el lenguaje nace con la necesidad de relación con otros hombres»⁹⁶. En el lenguaje se manifiesta la forma más elemental de conciencia con nuestro medio natural y nuestros semejantes. Gracias a él es posible la comunicación entre los seres humanos, por esto es una conciencia práctica, la más real que pueda imaginarse.

⁹⁶ Marx, Karl. *Ideología alemana*. p. 43
Marx, Karl.

Por lo anterior, la conciencia es siempre conciencia del medio material existente y la actividad real desarrollada por el hombre. La conciencia es un producto social que resulta de la mediación de los condicionamientos histórico-fácticos transmitidos de generación en generación. Frente al empirismo vulgar que afirma que la conciencia es una hoja en blanco sobre la cual las experiencias dejan su huella, el materialismo histórico afirma su intrínseca historicidad que hace que aquella no emerja en una condición abstracta y emancipada de las circunstancias sociales. Igualmente, frente al hegelianismo que ha hipostasiado las formas de conciencia como entes disgregados de la vida cotidiana, sostiene Marx que todas ellas

No tienen historia ni desarrollo propio, son los hombres los que desarrollando su producción material y sus relaciones materiales modifican, junto con su existencia real, el pensamiento y los productos del pensamiento. *No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida lo que determina la conciencia* (cursivas mías)⁹⁷

Pero mucho antes de llegar a la noción de conciencia, la cual sólo es una abstracción conceptual utilizada por los filósofos, es necesario transcurrir por los momentos constitutivos de la vida del hombre. Si se quiere ver así, a tener conciencia llegamos, no partimos con ella. La conciencia no es simplemente un concepto, sino que tiene momentos que conforman una estructura.

Se ha enfatizado en que la diferencia entre la visión de la historia hegeliana y la de Marx, es que para este último lo que es objeto de historización no son los modos de conciencia y de saber acaecidos en la historia. La historización arranca del hecho originario de la producción de la vida que permite su reproducción en la historia. Este es el primer gran presupuesto del que debemos partir para que sea posible la existencia humana, lo cual significa solventar las más elementales necesidades del hombre. Siempre que el hombre va cubriendo cada vez más sus necesidades, ello produce el surgimiento de otras nuevas que posibilitan el paulatino perfeccionamiento de las fuerzas de producción.

⁹⁷ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 39
Marx, Karl.

Como el hombre no vive jamás aislado del resto de sus congéneres, sino que obra siempre en forma colectiva, la primera forma de organización es la familia -donde ya está asentada una forma de división del trabajo. La familia es también una forma de reproducirse para el hombre, ya que la natural relación entre el hombre y la mujer produce la prole. De esto resulta que la vida es producto de la actividad material desarrollada por los hombres a través del trabajo en base a lo que encuentran en su medio natural. La producción de la vida se manifiesta en doble forma: natural y social. Social porque la producción es realizada siempre en forma colectiva -ya sea desde la familia o fuera de ella-; y natural porque todo bien que ha sido producido tiene como sustrato la naturaleza.

Solamente después de haber analizado los momentos constitutivos de la vida del hombre en la historia, es posible al hombre darse cuenta que posee conciencia. Pero esta conciencia no es una conciencia pura, sino mediada por la tradición.

... la conciencia es primeramente, y ya de nacimiento, la conciencia del medio sensible *más inmediato* y de la limitada interdependencia con otras personas y cosas situadas fuera del individuo que toma conciencia”⁹⁸

Esta afirmación es importante en relación a la tradición de la filosofía moderna que desde Descartes ha volcado al sujeto sobre sí mismo en el acto de la reflexión, produciendo el aislamiento de la conciencia respecto del mundo real. La filosofía moderna ha reducido al sujeto a conciencia, es decir, al mundo de las representaciones. Lo que sea el mundo es producto de mi representación sobre él. Para Marx, la conciencia no es una isla respecto del mundo, más bien esta se adquiere en forma inmediata en tanto estamos en este. Si se quiere ver así, sujeto y objeto -hombre y naturaleza- no están disgregados sino que se copertenecen. De ahí que nuestra conciencia resulta, por un lado, del medio circundante y, por otro, de nuestras relaciones intersubjetivas. La conciencia no nace aislada sino en *conexión* con un contorno social. En nuestra conciencia actual están resumidas todas las formas de vida y actuar humanos anteriores a nosotros, esto es, la *tradición*. Nosotros reproducimos estas formas aunque en un contexto diferente.

⁹⁸ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 43
Marx, Karl.

A este respecto, creemos oportuno mencionar una afirmación dicha por Aristóteles hace ya más de dos mil años que conserva su vigencia en el presente⁹⁹. La idea es que solamente cuando el hombre ha podido satisfacer todas aquellas necesidades estimadas como imprescindibles le es posible tener la disponibilidad suficiente para emplear su tiempo en otras actividades no encaminadas a la satisfacción de aquellas necesidades. Cuando el hombre ha superado esta condición cuasi-animal puede dedicarse a la vida especulativa o teórica. Fue así, dice Aristóteles, como surgieron las matemáticas en Egipto, pues allí la casta sacerdotal gozaba del ocio suficiente. Solo desde este momento

... la conciencia *puede* verdaderamente imaginarse que es otra cosa más que la conciencia de la práctica existente, que está representando *realmente* algo sin representar nada real. La conciencia, entonces, está en condición de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría pura, teología, filosofía, moral, etc.¹⁰⁰

Aunque Marx es un duro crítico de la fraseología con que a su juicio se expresan los neohegelianos, y su idea de conciencia de la cual apunta su aislamiento respecto de la práctica real, no se deriva de su postura crítica un rechazo a que la conciencia pueda emprender el camino de la reflexión para comprender la realidad. Asentir esto sería ir en contra de la actitud teórica-filosófica. De otra parte, el fundamento de quienes emprenden el camino de la reflexión y aquellos que no, reside en la división del trabajo: físico e intelectual. Esta división deriva en escisión entre ciudad y campo. En resumen, la concepción materialista de la historia tiene por fundamento la producción material de la vida humana de la cual deriva una forma de relación humana, producto de aquel fundamento. Esta es la base concreta de la historia, eso que los filósofos se han representado como la esencia de lo real. La esencia a que alude Marx no es una esencia fijada de una vez por todas, pues la base concreta depende de los cambios socio-históricos. Por lo tanto, no se refiere al concepto metafísico tradicional de esencia, a saber, como lo que no cambia. Así, el problema de la naturaleza humana no se resuelve en Marx estableciendo un conjunto de características inmutables del hombre. La

⁹⁹ *Metafísica*. Libro I. Cap. I. 981b 20-25

¹⁰⁰ Marx, Karl. *Ideología alemana*. p. 44
Marx, Karl.

naturaleza humana no consiste en algo fijo, sino cambiante según las circunstancias histórico-sociales se modifiquen.

2.5.3 La actividad sensorial humana como actividad primigenia del hombre. La polémica con Feuerbach.

La importancia de la relación que Marx sostuvo con Feuerbach reside, a nuestro juicio, en que a través de los motivos críticos de la filosofía de Feuerbach hacia la de Hegel, llega a la formulación de importantes ideas para la formación de la concepción materialista de la historia¹⁰¹.

El punto polémico de la discusión con Feuerbach que le llevará a romper definitivamente con este pensador es más de carácter teórico que político. El problema se centra en el modo cómo el hombre se relaciona con el mundo, es decir, acerca del primer contacto del hombre con su medio. Para Feuerbach, la primera relación del hombre con su medio se da a través de la intuición sensible. Feuerbach entiende esta intuición como una actitud contemplativa del hombre frente a las cosas. En otras palabras, la actitud primigenia del hombre es para Feuerbach la actitud teórica. «Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana...»¹⁰². De ahí que, para Feuerbach, la diferencia primigenia entre el hombre y el animal estribe en que el primero es un ser religioso, mientras que el segundo no posee tal cualidad.

El defecto de la opinión de Feuerbach es que, en realidad, el modo originario por el que el hombre se vincula con su medio no es primariamente intuitivo ni contemplativo, sino de carácter práctico-transformacional. Para Marx, hay un momento previo a la actitud teórica que vendría a ser la actividad práctica del hombre que transforma la naturaleza por medio del trabajo. Conviene recordar, a este respecto, que el primer gran hecho histórico que ha marcado la historia de la humanidad es la producción de la vida por medio de la apropiación

¹⁰¹ Para un análisis más profundo sobre enjuiciamiento crítico de Marx hacia Feuerbach ver: Schmidt, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus. 1975. Cap. I

¹⁰² *Tesis sobre Feuerbach, I*. p.142

Marx, Karl.

de la naturaleza. De ahí que la primera forma de conciencia que tiene el hombre no es teórica, sino conciencia de su medio más inmediato que debe de apropiarse.

De otra parte, las cosas, la realidad, no se manifiestan bajo la forma de contemplación o de objetos sensibles, sino que se manifiesta como producto de la actividad sensible. La actividad del hombre es actividad sensorial humana. La primera forma de conciencia versa sobre este hecho. Por ello, la sensibilidad debe ser comprendida no primariamente como intuición sensible, sino como actividad sensorial humana. Esto es, como práctica constituyente de la actividad objetiva del hombre. Tal sería la actividad primigenia del hombre con su medio. El idealismo, dice Marx, ha captado el aspecto activo de la praxis humana, pero bajo una forma ilusa, es decir, en la mera conciencia tal y como Kant concibe la realización trascendental.

Por esta razón, la noción de mundo sensible de Feuerbach adolece de un gran problema, puesto que no concibe que éste sea producto de las transformaciones históricas que las generaciones anteriores y actuales se han encargado de enriquecer. El mundo sensible no es algo dado igual desde siempre, sino que está en constante cambio y transformación a causa del trabajo humano. La naturaleza no es una naturaleza pura, sino que en ella vemos siempre la intervención de la mano humana. Si quisiéramos concebir una naturaleza pura, tal ejercicio no podríamos hacerlo más que en la actividad del pensamiento. Los objetos sensibles son producto del trabajo que una generación tras otra ha venido enriqueciendo.

No existen, por tanto, objetos sensibles puros.

Esta idea de la actividad objetiva como actividad transformadora del medio es lo que, a nuestro parecer, constituye el fundamento de un nuevo materialismo. El gran problema del materialismo anterior es que no incorporó la dimensión práctico-transformadora en la relación hombre-naturaleza. El materialismo abstracto prescinde del proceso histórico de producción social. Por esa razón la sensoriedad no se le presenta como producto de la actividad práctica. La ciencia natural, fuente de todo materialismo, incurrió por tanto en afirmaciones abstractas e incluso ideológicas, ya que soslayar el elemento histórico de la producción y también la industria constituye un gran vacío. Frente a la tentativa de concebir

Marx, Karl.

la ciencia natural disgregada de la dimensión de la producción social pregunta Marx: «¿pero dónde estaría la ciencia de la naturaleza sin el comercio y la industria?»¹⁰³. La ciencia natural no es una ciencia pura que se halle al margen de la producción social, más bien es producto de ésta. En otra parte Marx señala el inseparable vínculo de la historia de la producción, industria, y la ciencia natural:

Las *ciencias naturales* han desarrollado una tremenda actividad y han reunido una masa siempre creciente de datos. Pero la filosofía ha permanecido ajena a estas ciencias... Pero las ciencias naturales han penetrado muy *prácticamente* en la vida humana a través de la industria. La *industria* es la relación histórica real de la naturaleza y, por tanto, de las ciencias naturales con el hombre¹⁰⁴

El punto es que el desarrollo de la ciencia natural está inexorablemente unido al desarrollo de la producción social. No es posible la idea de una ciencia natural pura.

En esta misma línea, dice en su obra madura:

Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos...¹⁰⁵

Por su parte, el nuevo materialismo se propone desarrollar, desde la conciencia inmediata que tiene el hombre de su medio, una teoría con base materialista consistente en concebir el proceso histórico como mediado por la reproducción de la vida fáctica. El centro de esta concepción es el hombre como ser productor.

2.5.3.1 Superación del materialismo abstracto

Hemos señalado anteriormente el modo originario cómo Marx entiende su *materialismo*: como una concepción de la historia cuyo fundamento descansa en la reproducción de la vida fáctica. Esta concepción se propone superar la visión de la historia hegeliana y neohegeliana.

¹⁰³ Marx, Karl. *Ideología alemana*. p. 60

¹⁰⁴ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 79

¹⁰⁵ *El capital*. T. I. p. 453

Marx, Karl.

Para ello, pone énfasis en la tesis de que no son las ideas, las representaciones, el Espíritu o la Razón ni otro principio metafísico el determinante de las transformaciones socio-históricas; más bien el núcleo de éstas descansa en la actividad real y concreta desarrollada por los hombres. Esta actividad, que al final termina siendo una actividad constitutiva de la vida en general, es el trabajo. La base real de la historia es el modo de producir la vida que tiene el humano. El fundamento de una concepción de la historia es esta base material.

Ahora bien, esta base material o base concreta de la historia no es comprendida en el sentido de un principio originario de la realidad. Si así fuese comprendida habría que admitir entonces la existencia de una materia originaria de donde todo lo dado brota. Igualmente, tal principio harías las veces de la esencia fija e inmutable del idealismo. Que no es así como Marx comprende su materialismo lo confirma el hecho de que nunca se preocupó por establecer una definición de lo que sea la materia. De haber sido esta una preocupación de nuestro autor, nada de nuevo tendría su materialismo.

Al materialismo histórico le interesa la materia solamente en cuanto ésta representa los materiales de los que se apropia el hombre a través de la actividad laboral para reproducir su vida. En realidad, Marx nunca se refiere a la materia como algo en sí mismo. De ahí que la noción de materia como algo en sí es una idea ajena a su pensamiento. Incluso el propio Engels, más inclinado a la metafísica que su entrañable amigo, no entendió que la materia deba entenderse como algo en sí. De hecho, tal consideración no es más que una abstracción posible solamente en el pensamiento¹⁰⁶. Para Engels, la materia posee diversos grados cualitativos de manifestación que vuelven imposible la idea de una materia en sí. Lo cierto es que Engels, ambiguo en su posición respecto de la naturaleza, comprende que ésta ha sido mediada por el trabajo humano; de otra parte, concibe a esta como una sustancia o principio originario de la realidad.

¹⁰⁶ Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo. 1986. p. 217
Marx, Karl.

La noción de materia del materialismo histórico se diferencia radicalmente de las anteriores. El antecedente más próximo es Feuerbach. Para éste, la realidad se manifiesta bajo la forma de objetos sensibles -objeto de contemplación- no entendidos como mediados por la actividad práctica cotidiana. El mundo, la realidad, no se le manifiesta como producto del trabajo desarrollado históricamente, sino como algo dado igual desde siempre. De ahí que Feuerbach crease un mito en torno la naturaleza, el cual consiste en estimar que la naturaleza es una naturaleza pura. En cambio, Marx concibe la realidad como mediada por la actividad práctica. De ahí que la naturaleza es de interés para el materialismo en tanto que es objeto de apropiación práctica para el hombre. En este sentido debe ser comprendida la afirmación de que la realidad no es algo dado igual desde siempre, sino que ha sido transformada por el trabajo en la historia. De aquí deriva la idea de que no existe una naturaleza en sí ni tampoco que sea primero en el tiempo. La pregunta por el origen del hombre no es sino la pregunta más abstracta que pueda imaginarse, pues toda comprensión sobre aquel y su medio presupone desde ya «un estadio de apropiación teórica y práctica»¹⁰⁷.

El hombre se ha reproducido a sí mismo en la historia, su determinación ha sido construida a partir de sí mismo, no a causa de un factor externo. Por eso, Marx reconoce que para Hegel, «el trabajo como *el acto en el que el hombre se crea a sí mismo*»¹⁰⁸. El problema es que lo concibe bajo una forma abstracta. La relación hombre-naturaleza y su respectiva comprensión de la mediación entre ambos son fundamentales. Así podemos observar algunas afirmaciones, tanto de obras juveniles como de su obra madura que confirman la importancia de la relación hombre-naturaleza y su comprensión como relación transformadora del hombre sobre el medio.

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir¹⁰⁹

¹⁰⁷ Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. p. 34

¹⁰⁸ *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 133

¹⁰⁹ Marx, Karl. *ob. cit.* p. 40

Marx, Karl.

En su obra madura, expresará lo mismo, bajo otra terminología. Como el metabolismo entre el hombre y la naturaleza:

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza...¹¹⁰

Es evidente que la unión hombre-naturaleza cruza todo el pensamiento de Marx. Además de su importancia en la superación de la fragmentación sujeto-objeto. Por ello creemos que la célebre tesis leninista sobre la «materia»¹¹¹, que sostiene la independencia de la conciencia humana respecto de la realidad, no está inspirada en una interpretación consecuente sobre Marx. Si bien es cierto el contexto en el cual Lenin formula su tesis es en el de los avances y descubrimientos de la física que derivaban en una supresión del concepto filosófico de materia y, por tanto, la tentativa leninista tenía por objeto sostener la necesidad del concepto filosófico de materia, no es posible, ya que, a nuestro juicio, con tal definición recae en una posición realista ingenua que conciben al hombre como disgregado de la naturaleza. Por eso, sostenemos que la posición de Lenin en cuanto a la tesis de la materia queda perfectamente sometida a la crítica elaborada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología*.

Stalin ha continuado la tergiversación de las ideas fundamentales de Marx. Parte del célebre materialismo filosófico elaborado por Lenin. Precisamente desde esta noción realiza Stalin su lectura de Marx. Para Stalin el materialismo es doble: dialéctico e histórico. Lo de dialéctico viene fundamentalmente dado por los escritos de Engels, quien concibió que en la naturaleza posee un movimiento dialéctico. Según la interpretación dogmática la naturaleza debe ser comprendida dialécticamente, como ente aparte de la praxis humana.

¹¹⁰ Marx, Karl. *El capital*. T. I. p. 53

¹¹¹ Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1974. p. 421
Marx, Karl.

Según Stalin, el «materialismo filosófico» de Marx

... parte del criterio de que el mundo es, por su naturaleza, algo *material* ; de que los múltiples y variados fenómenos del mundo constituyen diversas formas y modalidades de la materia en movimiento; de que los vínculos mutuos y las relaciones de interdependencia entre los fenómenos, que el método dialéctico pone de relieve, son las leyes con arreglo a las cuales se desarrolla la materia en movimiento; de que el mundo se desarrolla con arreglo a las leyes que rigen el movimiento de la materia, sin necesidad de ningún «espíritu universal»¹¹²

Como puede notarse, la lectura de Stalin entiende que Marx concibe el mundo como algo material y que él no es otra cosa que la manifestación de la materia en movimiento. Quien se encarga de explicar las leyes del movimiento de la materia es el *método dialéctico* en oposición a la tesis idealista que el desarrollo de la historia es el espíritu universal, sino la materia. Es evidente que para Stalin la materia es un principio originario de donde todas las cosas emergen y que la realidad es la manifestación sensible de esa materia originaria que está en constante movimiento. Según Stalin, Marx ha sido quien enuncia este principio. Ciertamente a Marx nunca se le ocurrió maquinar un principio metafísico originario del cual se derive todo lo existente, puesto que han sido los fantasmas metafísicos contra los cuales ha luchado en sus escritos.

¹¹² Stalin, J. *Sobre el materialismo histórico y dialéctico*. p. 859

CAPITULO 3

CRISIS DE FUNDAMENTOS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

3.1 Perfil intelectual de Habermas

Jürgen Habermas es sin duda una de las figuras intelectuales más conspicuas del siglo veinte, comparable con pensadores del calibre de Heidegger o Husserl, Gadamer o Marcuse en el ámbito de la filosofía. En sociología, sendas discusiones sostenidas con dos figuras importantísimas como Parsons y Luhmann. En filosofía de lenguaje, la confrontación con la Escuela de la filosofía analítica y su apropiación del segundo Wittgenstein, así como de Searle y otros. No hay campo intelectual en que este autor no haya incursionado y en el cual haya dejado un aporte significativo. La vastedad de su obra es inmensa y estudiarla demandaría de una vida entera.

Estudió filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía en las universidades de Gotinga, Zürich y Bonn. Nicolai Hartmann, Wilhelm Keller, Theodor Litt, Johannes Thyssen, Hermann Wein, Erich Rothacker y Oskar Becker fueron algunos de sus profesores durante los estudios de licenciatura. En 1954, bajo la dirección de los dos últimos profesores citados, defendió en la Universidad de Bonn su tesis doctoral sobre el tema «El Absoluto y la historia: De las discrepancias en el pensamiento de Schelling», que aún hoy en día se mantiene inédita. Entre sus compañeros de estudios, trabó amistad con Karl-Otto Apel, una relación que se mantiene hasta el presente.

Con anterioridad, en 1953, publicó su primer artículo: una reseña crítica de la obra de Heidegger *Introducción a la metafísica*, que tituló significativamente «Pensar con Heidegger contra Heidegger» artículo que le proporcionó una cierta notoriedad. En los siguientes años se ganaría la vida mediante colaboraciones con la prensa.

De 1956 a 1959 fue ayudante y colaborador de Adorno en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort. En 1961 defendió en Marburgo (bajo la dirección de Wolfgang Abendroth) su habilitación, centrada en las transformaciones estructurales de la noción de «esfera pública» a lo largo de la historia europea de los últimos tres siglos. Entre 1964 y 1971 ejerció como catedrático en la Universidad de Fráncfort, y se convirtió en uno de los principales representantes de la segunda generación de la Teoría Crítica. En 1968 publicó *Conocimiento e interés*, libro que le concedió una enorme proyección internacional.

De 1971 a 1983 fue director en el Instituto Max Planck para la «investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico». En 1983 volvió a la Universidad de Fráncfort como catedrático de filosofía y sociología, donde permaneció hasta su jubilación en 1994. Permanece, no obstante, activo como docente, especialmente en calidad de «Permanent Visiting Professor» de la Northwestern University (Evanston, Illinois) y como «Theodor Heuss Professor» de The New School (Nueva York).

En 1986, recibió el Premio Gottfried Wilhelm Leibniz de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, considerado como la máxima distinción en el ámbito alemán de investigación. En 2001 obtuvo el Premio de la Paz que conceden los librereros alemanes y en 2003, el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales.

Es doctor honoris causa por las universidades de Jerusalén, Buenos Aires, Hamburgo, Northwestern University Evanston, Utrecht, Tel Aviv, Atenas y la New School for Social Research de Nueva York, y miembro de la Academia Alemana de la Lengua y la Poesía.

1962: *Historia y crítica de la opinión pública*.
1963: *Teoría y práctica; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*.
1967: *La lógica de las ciencias sociales*.
1968: *Conocimiento e interés*.
1968: *Ciencia y técnica como ideología*.
1971: *Perfiles filosófico-políticos*.
1973: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.
1976: *La reconstrucción del materialismo histórico*.
1981: *Teoría de la acción comunicativa, 2 vols.* 1982: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*.
1983: *Conciencia moral y acción comunicativa*.

1984: Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos. 1985: El discurso filosófico de la modernidad.
 1988: El pensamiento posmetafísico.
 1990: La necesidad de revisión de la izquierda.
 1991: Textos y contextos.
 1991: Aclaraciones a la ética del discurso.
 1992: Facticidad y validez.
 1995: Más allá del Estado nacional.
 1996: La inclusión del otro. Estudios de teoría política.
 1997: Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica.
 1998: La constelación posnacional. Ensayos políticos.
 1998: Debate sobre el liberalismo político. (Disputa con John Rawls).
 1999: Verdad y justificación.
 2001: Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.
 2001: El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?.
 2001: Tiempo de transiciones.
 2003: Acción comunicativa y razón sin trascendencia.
 2004: El Occidente escindido.
 2005: Entre naturalismo y religión.
 2006: (con Joseph Ratzinger) Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización.
 2008: (con Hilary Putnam) Normas y valores.
 2008: El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. 2008: ¡Ay, Europa!.¹¹³

3.2 Consideración preliminar

La discusión que Habermas entabla con Marx parece a primera vista reducirse a lo que el primero denomina *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), plasmada en la obra del mismo título que escribe en el marco de la elaboración de los elementos componentes de una teoría de la acción comunicativa, así como también de una teoría de la evolución social, pero en realidad es una discusión más amplia en cuyo fondo encontramos el concepto de sociedad moderna. Nos parece que el interés de Habermas por consumir una reconstrucción del materialismo histórico, y con ella su discusión con Marx, no representa en su producción intelectual un interés marginal, ni está desconectado del interés intelectual fundamental de este autor, el cual ha consistido en la tentativa de elaborar una teoría de la evolución social y una teoría del obrar comunicativo. Aunque, como en todo pensador, existen desplazamientos importantes ello no anula el interés fundamental. Por lo tanto, la obra sobredicha representa, en contraste con las obras anteriormente escritas por Habermas y aquellas posteriores a 1976,

¹¹³ Extraído de http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas. Consultado por última vez 20-11-09

fundamentalmente la *Teoría de la acción comunicativa*, (1981) una obra de transición hacia esta última.

En consonancia con lo anterior, el modo cómo Habermas aborda a Marx no difiere al de otros autores clásicos de la sociología y filosofía: Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger; Weber, Durkheim, Parsons y Luhmann por mencionar algunos de los autores con los que discute, son abordados no como oponentes vencidos intelectualmente, sino como pensadores que tienen mucho que decir aún y de los cuales tenemos mucho que aprender. Marx, por lo tanto, representa en la producción intelectual de Habermas un referente fundamental con el cual es menester discutir las posibilidades de elaboración de una teoría crítica y normativa de la sociedad contemporánea.

Dicho lo anterior, en este capítulo hemos de centrarnos bajo un aspecto de la discusión con Marx que es relevante para el propósito que nos hemos trazado en este ensayo: dilucidar la *crítica* de Habermas hacia el materialismo histórico. Esta crítica se orienta, fundamentalmente, a una ampliación del concepto de *acción* que Marx concibió de forma unilateral: en tanto acción instrumental. Esta es la idea fundamental que guía el objetivo de este capítulo. Es bien sabido que tal modo de acción consiste en la apropiación de la naturaleza a través de la elección de los medios que hagan más eficaz la tarea. Esta actividad es la actividad teleológica. Frente a esto, Habermas observa que la reproducción de la vida se da por la vía de la reproducción material y también por la reproducción simbólica. Esta última consiste en los procesos por los cuales los sujetos llegan a un entendimiento lingüístico que sobre el trasfondo de un mundo compartido de vida posibilitan una reproducción no material, sino de carácter simbólico. Este análisis nos desplaza a una aproximación del planteamiento teórico de Habermas, como es, por un lado, el del desarrollo de una noción acción comunicativa y una ampliación de la racionalidad humana; y, por otro, desarrollar el concepto de mundo de la vida que constituye el trasfondo de la red de comunicación humana. Deseamos ser enfáticos en que la discusión de Habermas con Marx no se limita a una crítica de la reducción de la acción en este último. La discusión es más amplia y nos desplaza al núcleo de la misma, a saber, el concepto de sociedad moderna que Habermas deriva a partir de una visión de la evolución social que comprende, partiendo de los dos modos de

interacción señalados, que lo propio de la modernidad es un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida. Por su amplitud este tema no es posible desarrollarlo en un trabajo de esta naturaleza, por lo cual lo aparcamos para una investigación de posgrado.

A diferencia de Marx, Habermas entiende que el motivo fundamental que genera la integración social de los individuos no se da primariamente por la necesidad que tienen éstos de reproducir físicamente su vida, sino por la reproducción simbólica de ésta que vincula a los sujetos a través de un lenguaje mediante el cual coordinan sus acciones en orden a alcanzar un consenso que garantice un entendimiento común y con él la reproducción simbólica de la vida, garante de un estabilidad social. Esta idea tiene, pues, un trasfondo filosófico antropológico que entiende que la *esencia* del hombre es serlingüístico. Por lo tanto, la integración social no está determinada del todo por la estructura económica, sino más bien la primera determina a esta última. El concepto de sociedad que Habermas tiene en mente devendrá en un análisis de cada una de las esferas –la económica y la integración social- que dará por resultado la conclusión de que cada una de ellas se ha escindido en la sociedad burguesa y se configuran como siendo independientes una respecto de la otra. La dinámica propia de cada una de las esferas arrastra a Habermas a la conclusión de que los subsistemas de la economía y la policía no pueden ser transformados.

Si tomamos como referente la tentativa habermasiana de reconstruir el materialismo histórico es válido preguntarnos ¿Por qué Habermas estima necesario consumir una reconstrucción de la teoría de Marx en torno a la evolución social que ha sido ultra criticada por razón de que su versión sobre ésta se le ha achacado consistir en un determinismo histórico? Es importante tomar en cuenta que la denominación «materialismo histórico» es una interpretación de aquello que Marx originariamente denominó «concepción materialista de la historia» y que buena parte de ella está dominada por la que consumó el marxismo ruso en el siglo XX encabezado por Stalin.

Como es sabido, la interpretación sobre Marx careció en las primeras décadas del siglo anterior cuestiones fundamentales como la no publicación de sus escritos de juventud que fueron decisivos para consumir novedosas interpretaciones. Por otra parte, el marxismo que

se fue configurando bajo la égida soviética se sintió inspirado en el pensamiento, no de Marx, sino de su amigo F. Engels. La idea de dialéctica que el marxismo ruso ha tenido esta fundada en el planteamiento de Engels y ha sido mediante la cual se realizó su interpretación sobre la historia. Por lo tanto, el materialismo histórico que se configuró bajo la égida de Stalin, además de deformar el planteamiento de Marx, consumó una visión mecanicista-objetivista de la historia.

Habermas observa al precipicio intelectual a que ha sido llevado el materialismo histórico en tanto sus propagandistas no han suscitado un desarrollo de este, sino todo lo contrario. Ese materialismo histórico decadente y dominado por la interpretación dogmática es el que Habermas pretende reconstruir partiendo de las tesis fundamentales elaboradas por Marx y de un análisis del modo cómo han influenciado en los cambios histórico-sociales las estructuras normativas de la sociedad, fundamentalmente las representaciones morales y jurídicas. Esto al mismo tiempo llevará a Habermas a hacer una crítica a Marx en tanto este se despreocupó por desarrollar la verdadera influencia que en los cambios de integración social y de estructura económica poseen las estructuras normativas de la sociedad. La acción, como hemos señalado, no se reduce sin más a la acción instrumental puesto que existe otra dimensión de la acción, la comunicativa, cuyo estudio nos permite un renovado acceso a una comprensión del desarrollo de la historia en que se haga plausible la influencia de las estructuras normativas. De otra parte, es importante tener en cuenta que la reconstrucción que Habermas quiere realizar del materialismo histórico no pretende consistir en su restauración, tampoco se trata de su renacimiento sino más bien se trata de recomponer esta teoría para darle una nueva forma con el propósito de alcanzar mejor el fin que ella originariamente se había trazado. Y es que a pesar de todas las tergiversaciones y manipulación que se han hecho al materialismo histórico Habermas cree que la «capacidad estimulante» de éste «dista mucho de estar agotada»¹¹⁴

Como hemos dicho, la acometida de Habermas por reconstruir el materialismo histórico no representa en su producción intelectual un interés marginal, ni tampoco un interés dogmático,

¹¹⁴ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas». La reconstrucción del materialismo histórico (=RMH). Madrid: Taurus. 1992. p. 9

más bien él lo entiende como un enfoque teórico inscrito en el marco de la elaboración de una teoría de la acción comunicativa. Es por ello que el volumen que compone los ensayos de su obra *La reconstrucción del materialismo histórico* tiene como interés común no solamente la discusión con las tesis del materialismo histórico, sino que todos proceden de una época en la que ha estado trabajando en esta última teoría. Para Habermas, la idea de la reconstrucción no equivale a una supresión de la teoría materialista de la historia pues en modo alguno pretende destruirla, sino más bien mejorarlo. Ahora bien, el interés de Habermas por esta teoría reside en que guarda nexos con lo que él llama teoría de la comunicación y ésta a su vez un fuerte vínculo con una teoría de la evolución social. Por lo tanto, debemos tener en cuenta estos tres elementos: el materialismo histórico, la teoría de la comunicación y la teoría de la evolución social.

Para Habermas aquello que vincula entre sí a la teoría de la comunicación y el materialismo histórico es la teoría de la evolución social. En este punto nos introducimos al motivo central de este problema, ya que el materialismo histórico es justamente esto: una teoría global de la evolución social que pretende dar cuentas del modo cómo es posible comprender el núcleo que ha determinado el desarrollo socio-histórico.

Tal y como vimos en el capítulo anterior, para Marx, aquello que ha determinado las transformaciones sociales en la historia ha sido la dimensión de la reproducción material de la vida. Lo determinante de tales transformaciones reside, por lo tanto, en la dimensión económica de la sociedad. Por su parte, en el examen de la teoría de la evolución social encontramos que es necesario recurrir a reflexiones que son propias de la teoría de la comunicación¹¹⁵. De ahí que para la elaboración de una teoría integral de la evolución social se vuelve necesario acoplar los dos modos de aprendizaje que han condicionado el movimiento de la historia: el aprendizaje técnico instrumental y el aprendizaje práctico moral.

Es bien sabido, que con tal distinción Habermas saltó a la palestra intelectual en su célebre lección inaugural de 1965 en la Universidad de Frankfurt, donde presentó por vez primera

¹¹⁵ Ibid. p. 12

una teoría de los intereses cognoscitivos que trata de sacar a flote las raíces que el conocimiento tiene en la vida. Todo modo de conocer tiene una orientación, tiene un interés, por lo cual toda ejecución de una acción humana no puede ser concebida neutralmente. En este sentido, el interés que subyace a los conocimientos de la ciencia natural es el de la predicción y control de los sucesos que acaecen en el medio natural. Tal es el interés técnico. Mientras la reproducción de la vida humana por la vía de la intersubjetividad, se establece a partir de una red de acciones comunicativas que establecen orientaciones de comportamiento de los sujetos. Las ciencias histórico-hermenéuticas que se ocupan del estudio de tal ámbito, tiene un interés de raíces antropológicas profundas en a cuanto busca el aseguramiento y expansión de las posibilidades del entendimiento intersubjetivo. Este es el interés práctico.¹¹⁶ Habermas introduce, igualmente, un tercer tipo de interés, cual es el *emancipatorio*.

Justamente con tal distinción Habermas ha mostrado que el conocimiento tiene unos intereses que vuelve imposible concebir que el conocimiento tiene un carácter neutral. Ambos modos de aprendizaje son comprendidos por Habermas bajo la noción de procesos de aprendizaje. Lo que se tematiza éstos es el modo por el que el ser humano ha ido aprendiendo en la historia, tanto el saber técnico instrumental como el saber práctico-moral.

Ambos modos de aprendizaje devienen en un modo de saber enriquecido de generación en generación en la historia. El primero provee aquellos conocimientos que devienen en un perfeccionamiento en el modo de producción de los bienes en tanto que el segundo tiene que ver con el aprendizaje de valores y desarrollo de una imagen del mundo, etc.

En estos últimos Habermas centra su atención, en las *estructuras normativas* de la sociedad, las cuales Marx nunca se preocupó por elucidar en tanto redujo todas las formas de conciencia (como la moral y el derecho) a «ideología»; igualmente sostuvo que la transformación de la superestructura depende de un cambio a nivel de infraestructura. Preliminarmente, debemos mencionar que Habermas sostiene que las estructuras normativas tienen mucho más valor del que tradicionalmente se les ha otorgado, puesto que ellas tienen un impacto profundo en la

¹¹⁶ McCarthy, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos. 1998. pp. 77-78

sociedad a tal grado que producen cambios a nivel estructural. El empleo de nuevas fuerzas productivas no depende sin más del desarrollo de los saberes técnicos instrumentales, sino que dicho empleo está también condicionado por nuevas formas de integración social que devienen a su vez en nuevas relaciones de producción. Lo que a Habermas le interesa es indagar el modo por el que el desarrollo de las estructuras normativas tiene una primacía en los momentos de transformación social. Todas las estructuras de racionalidad manifestadas bajo la forma de imágenes del mundo, representaciones morales y formaciones de la identidad «cobran una importante posición desde el punto de vista de la estrategia de la teoría»¹¹⁷. Esta constatación de Habermas según la cual las estructuras normativas son igualmente determinantes en las transformaciones sociales devendrá a su vez en otra constatación: que el desarrollo de tales estructuras poseen pueden comprenderse bajo la forma de una lógica de desarrollo que es posible reconstruir *a posteriori*. Para Habermas, la prominencia de las estructuras normativas es lo que la teoría de la comunicación le puede aportar a un renovado materialismo histórico.

3.3 Trabajo e interacción

3.3.1 La idea de una *teoría de la evolución social (TES)*.

Cuando Habermas se plantea la idea de construir una teoría de la evolución social que integre los dos modos de racionalidad que condicionan la evolución social y algunos presupuestos de la psicología cognitiva de Piaget, está claro de que no existe teoría alguna que la explique ni conceptualice adecuadamente¹¹⁸. El objetivo principal que, a nuestro juicio, persigue la *TES* consiste en explicar los modos que han posibilitado las innovaciones evolutivas en las sociedades a lo largo de la historia. Para esto se vuelve necesario estudiar qué mecanismos son los que han posibilitado las mismas. El asunto del mecanismo es visto desde el materialismo histórico desde una óptica meramente descriptiva: el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad genera un conflicto y unas luchas sociales que devienen en una

¹¹⁷ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas» en RMH, p. 12

¹¹⁸ Habermas, Jürgen. «La comparación de teorías en la sociología: el caso de la teoría de la evolución» en RMH, p. 117

transformación social. En opinión de Habermas, tal visión prescinde de la complejidad de los procesos históricos volviéndose una visión reduccionista que soslaya la influencia de las estructuras normativas. Asimismo, la propia historia ha desmentido esa tesis del materialismo histórico, según la cual el desarrollo económico será el motivo fundamental de la destrucción del capitalismo, ya que tal desarrollo ha generado efectivamente crisis pero estas han sido al mismo tiempo el aliciente fundamental para que el capitalismo salga nuevamente a flote. Así, el capitalismo se renueva con cada crisis que ha acaecido en la historia y no es posible predecir que en futuras crisis no ocurra lo contrario.

3.3.2 Evolución e historia

Es evidente que aquí el término evolución no se entiende únicamente como un mecanismo natural de la especie humana. Desde que el hombre llega a su forma actual en la historia culmina la evolución natural y comienza propiamente la forma de evolución humana: la social. Si el hombre actual no es el mismo de hace 12,000 años no se debe a que su constitución biológica ha experimentado cambio alguno, sino porque socialmente el hombre organiza su vida en una forma superior. El término evolución puede ser interpretado a menudo como un proceso que posee una dinámica propia aparte de los sujetos concretos. La filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX ha elaborado, en efecto, una visión de la historia de la que se deriva un progreso continuo y lineal. En filosofía se ha discutido largamente acerca de la relación naturaleza-hombre e igualmente su imbricación con la historia. La naturaleza, cuyos objetos no poseen consciencia de sí, no se les puede atribuir la construcción de una historia. Su movimiento repetitivo –natural- impide que aparezca algo nuevo en ella. En cambio, el ser humano, quien propiamente posee consciencia de sí –es Sujeto diría Hegel- se le atribuye construir una historia en la cual cada generación transforma sus circunstancias y lega un aporte a la siguiente. El movimiento de la historia puede ser interpretado como el lugar donde acaece la conservación de las producciones humanas en la historia. Desde una posición materialista no existe la pregunta por el origen de la historia –cuándo comienza- ni por consiguiente se plantea el problema del origen del hombre –tal y como sí lo hace la religión cristiana. Para el materialismo, el ser humano existe desde el

momento en que produce sus medios de existencia a través de su apropiación práctica y teórica del medio natural.

Por otra parte, el problema de la historia no es abordado por la filosofía desde una posición cuya finalidad consista en describir o narrar lo acontecido en ella. Una buena dosis de especulación rodea la idea de historia que tiene la filosofía, la cual pretende establecer un orden regular de los acontecimientos para que éstos no se nos manifiesten en una forma caótica. Kant y Hegel están fundamentalmente de acuerdo en esta idea: que cada uno de los hechos acaecidos en la historia no están gobernados por el azar y la contingencia, sino que tras ellos existe un plan oculto de la naturaleza maquinado para creer en el mejoramiento ético de la humanidad, o bien una Razón que unifica los momentos de la historia en orden a conquistar un fin supremo. El ideal de progreso es característico de los siglos XVIII y XIX en tanto es lo que ha dado a esta visión de la historia una finalidad hacia la cual ésta marcha inexorablemente. Marx, a su modo, comparte este ideal de progreso en la historia puesto que para éste existe una dialéctica objetiva entre fuerzas de producción y relación sociales de producción que dinamiza el proceso histórico y hace que éste se nos manifieste como un continuo progreso. Así planteado el asunto las sociedades necesariamente han de llegar a un momento de contradicción que devendrá en su transformación radical.

Frente a esta tradición Habermas se sitúa críticamente en tanto no concibe que la realidad histórica posea una estructura que le sea inherente y que por sí misma garantice los cambios en la historia. La evolución social «No se trata de un macroproceso que se realice en sujeto genérico» a parte de la vida real y concreta de los hombres¹¹⁹. Ni tampoco pretende crear una visión de la totalidad histórica como en la filosofía de la historia que derive de aquella una necesidad e irreversibilidad históricas. La evolución, tal y como Habermas la entiende, «puede deducirse a partir de un modelo *reconstruible* de una jerarquía de estructuras cada vez más extensas»¹²⁰. Es importante tener en cuenta que esta reconstrucción de la historia solamente puede consumarse *a posteriori* y no *a priori*, como de algún modo hace Kant y

¹¹⁹ Habermas, Jürgen. «Historia y evolución» en RMH. p. 229

¹²⁰ Ibid.

Hegel. Solamente se puede elaborar *post festum* en tanto el punto de partida no consiste en captar en la realidad histórica una sustancia que genera su movimiento como poseyendo una dinámica propia que funciona independiente de la praxis de los sujetos históricos. No se trata, por lo tanto, de salvar a la historia de algo que sí le es inherente: la contingencia. Por otra parte, este modo de entender la evolución se emancipa de predecir un telos de la historia en tanto que ésta es esencialmente contingente. Aquello que de nuevo emerja en la historia depende en buena medida de condiciones contingentes o, en todo caso como dijo Kant, solamente puede predecir lo que acontecerá en el futuro aquel que está trabajando para la realización de lo que predice.

Ahora bien, es evidente que la postura crítica de Habermas frente a la tradición del objetivismo histórico, no significa que la reconstrucción de la historia sea una faena imposible. Esta es posible consumarla, pero desde una perspectiva que evite «los excesos de la filosofía de la historia»¹²¹. El modo cómo Habermas intenta superar la visión de un progreso continuo en la historia consiste en separar entre una «lógica de desarrollo» y una «dinámica del desarrollo». Por medio de la primera es posible captar, a través de una reconstrucción racional de la historia, la evolución social como el desarrollo de jerarquías cada vez más amplias que le dan un sentido de progreso a la historia que parece obviar la dinámica concreta de la misma. Por ello, introduce la idea de una dinámica de desarrollo histórico consistente en hacer plausible la contingencia inherente a la realidad. Se refiere, pues, a lo empírico de la realidad histórica. En esta última «no tenemos por qué exigir unilinearidad, necesidad o inflexibilidad de la historia»¹²²

En el planteamiento de Habermas juega un papel central la noción de lógica evolutiva mediante la cual es posible iniciar la construcción de una teoría de la evolución social.

3.3.3 La noción de «lógica evolutiva»

¹²¹ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas». RMH. p. 44

¹²² Habermas, Jürgen. «La reconstrucción del materialismo histórico» en RMH. p. 141

¿Cómo es posible consumir una visión de evolución social emancipada de los excesos objetivistas-históricos y consecuentes con el material empírico dado en la historia? Hemos apuntado anteriormente que, para Habermas, la historia puede ser captada bajo la forma de procesos de aprendizaje mediante los cuales los hombres han ido cada vez más mejorando sus capacidades técnico cognoscitivas así como también capacidad de entendimiento mutuo vía las relaciones intersubjetivas por la acción comunicativa.

Mediante la noción de lógica evolutiva Habermas ve posible sentar las bases para una reconstrucción de la historia en un sentido distinto al idealismo filosófico y del materialismo histórico. ¿Sobre las tesis de qué teoría ha de encontrar apoyatura esta tentativa de elaborar una *TES*? Es fundamental señalar que la historia en tanto que es comprendida bajo la forma de procesos de aprendizaje necesita de una diferenciación del modo cómo han de distinguirse los diferentes niveles de aprendizaje. En la historia pueden observarse cómo cada uno de los momentos del desarrollo cognitivo describen una lógica del desarrollo que es posible reconstruir *a posteriori*. Esta lógica se entiende como distinta a la dinámica del desarrollo en tanto la primera es una reconstrucción a posteriori, mientras que esta última es el proceso real de los individuos que está sujeto a las contingencias históricas. En este sentido Habermas se separa de la tradición de la filosofía de la historia y buscará una apoyatura fundamental en la psicología evolutiva de Piaget, la cual tiene como propósito fundamental, dicho *grosso modo*, mostrar que las «distintas capacidades del sujeto adulto son resultado de una integración de procesos de maduración y aprendizaje»¹²³ insertos en un plano socio-cultural determinado. Habermas ha de apropiarse de los resultados que han arrojado los estudios ontogénéticos vía psicología evolutiva con la finalidad de establecer homologías entre el desarrollo del individuo y la evolución social. Este sería el motivo fundamental de Habermas por consumir una apropiación de los estudios ontogénéticos que nos permitan elaborar una lógica evolutiva que explique el desarrollo individual con su paralelo social.

En relación a esto último, la idea de Habermas es que «las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente construida... resultan constitutivas» para la conformación de la vida social

¹²³ McCarthy, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. p. 288

e individual. En el desarrollo de la vida social, definida como una red de acciones comunicativas, existe una identidad de las estructuras de conciencia de los sujetos a través de dos formas fundamentales de interacción: las representaciones morales y jurídicas. La identidad de la conciencia consiste en que a través de estas dos representaciones los sujetos comparten un modo de comportamiento y elaboración de juicios morales en común. De ahí que el entendimiento de la intersubjetividad comprensiva está fundamentado en aquellas dos representaciones y es lo que posibilita estabilidad a la intersubjetividad.

Ahora bien, la intención de Habermas por comenzar el estudio de la evolución social desde estas dos formas de interacción se debe al hecho de que han realizado una gran cantidad de investigaciones que han dado prolijos resultados. La psicología evolutiva ha demostrado contundentemente la diversidad de etapas que atraviesa la conciencia moral: preconvencional, convencional y posconvencional. En principio, la idea de Habermas es retomar el modelo de desarrollo ontogénico para comprobar su coincidencia en el plano de la evolución social bajo la reserva crítica de que no es posible una mera adaptación de los estadios de la conciencia moral a este último. Numerosas dificultades salen al paso de un intento tan apresurado, pero la más importante de ellas es que el aprendizaje no solamente se manifiesta de forma individual, sino que igualmente las sociedades *aprenden*. Lo cierto es que Habermas está claro de que la historia del género humano y la ontogénesis guardan importantes homologías. De ahí que la reconstrucción de la evolución social debe ser entendida en la clave de las estructuras de las representaciones morales y jurídicas. A continuación reproducimos los estadios de la conciencia moral que Habermas retoma de las investigaciones realizadas por Lawrence Kohlberg

Nivel I: moral preconvencional.

Etapas 1: el castigo y la obediencia (heteronomía). El punto de vista propio de esta etapa es el egocéntrico, no se reconocen los intereses de los otros como diferentes a los propios. Las acciones se consideran sólo físicamente, no se consideran las intenciones, y se confunde la perspectiva de la autoridad con la propia. Lo justo es la obediencia ciega a la norma, evitar los castigos y no causar daños materiales a personas o cosas. Las razones para hacer lo justo son evitar el castigo y el poder superior de las autoridades. **Etapas 2:** el propósito y el intercambio (individualismo). La perspectiva característica de esta etapa es el individualismo concreto. Se desligan los intereses de la autoridad y los propios, y se reconoce que todos los individuos tienen intereses que pueden no coincidir. De esto se deduce que lo justo es relativo, ya que está ligado a los intereses personales, y que es necesario un intercambio con los otros

para conseguir que los propios intereses se satisfagan. Lo justo en esta etapa es seguir la norma sólo cuando beneficia a alguien, actuar a favor de los intereses propios y dejar que los demás lo hagan también. La razón para hacer lo justo es satisfacer las propias necesidades en un mundo en el que se tiene que reconocer que los demás también tienen sus necesidades e intereses.

Nivel II: moral convencional.

Etapa 3: expectativas, relaciones y conformidad interpersonal (mutualidad). La perspectiva de esta etapa consiste en ponerse en el lugar del otro: es el punto de vista del individuo en relación con otros individuos. Se destacan los sentimientos, acuerdos y expectativas compartidas, pero no se llega aún a una generalización del sistema. Lo justo es vivir de acuerdo con lo que las personas cercanas a uno mismo esperan. Esto significa aceptar el papel de buen hijo, amigo, hermano, etc. Ser bueno significa tener buenos motivos y preocuparse por los demás, también significa mantener relaciones mutuas de confianza, lealtad, respeto y gratitud. La razón para hacer lo justo es la necesidad que se siente de ser una buena persona ante sí mismo y ante los demás, preocuparse por los demás y la consideración de que, si uno se pone en el lugar del otro, quisiera que los demás se portaran bien.

Etapa 4: sistema social y conciencia (ley y orden). El punto de vista desde el cual el individuo ejerce su moral se identifica en esta etapa con el del sistema social que define los papeles individuales y las reglas de comportamiento. Las relaciones individuales se consideran en función de su lugar en el sistema social y se es capaz de diferenciar los acuerdos y motivos interpersonales del punto de vista de la sociedad o del grupo social que se toma como referencia.

Lo justo es cumplir los deberes que previamente se han aceptado ante el grupo. Las leyes deben cumplirse salvo cuando entran en conflicto con otros deberes sociales establecidos. También se considera como parte de lo justo la contribución a la sociedad, grupo o instituciones. Las razones para hacer lo que está bien son mantener el funcionamiento de las instituciones, evitar la disolución del sistema, cumplir los imperativos de conciencia (obligaciones aceptadas) y mantener el autorrespeto.

Nivel III: moral postconvencional o basada en principios.

Las decisiones morales en este nivel tienen su origen en el conjunto de principios, derechos y valores que pueden ser admitidos por todas las personas que componen la sociedad, entendiéndose ésta como una asociación destinada a organizarse de un modo justo y beneficioso para todos sin excepción.

Etapa 5: derechos previos y contrato social (utilidad). En esta etapa se parte de una perspectiva previa a la de la sociedad: la de una persona racional con valores y derechos anteriores a cualquier pacto o vínculo social. Se integran las diferentes perspectivas individuales mediante mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad y procedimiento legal. Se toman en consideración la perspectiva moral y la jurídica, destacándose sus diferencias y encontrándose difícil conciliarlas. Lo justo consiste en ser consciente de la diversidad de valores y opiniones y de su origen relativo a las características propias de cada grupo y cada individuo. Consiste también en respetar las reglas para asegurar la imparcialidad y el mantenimiento del contrato social. Se suele considerar una excepción por encima del contrato social el caso de valores y derechos como la vida y la libertad, que se ven como absolutos y deben, por tanto, respetarse en cualquier sociedad, incluso a pesar de la opinión mayoritaria. La motivación para hacer lo justo es la obligación de respetar el pacto social para cumplir y hacer cumplir las leyes en beneficio propio y de los demás, protegiendo los derechos propios y los ajenos. La familia, la amistad, la confianza y las obligaciones laborales se sienten como una parte más de este contrato aceptado libremente. Existe interés

en que las leyes y deberes se basen en el cálculo racional de la utilidad general, proporcionando el mayor bien para el mayor número de personas.

Etapa 6: principios éticos universales (autonomía). En esta última etapa se alcanza por fin una perspectiva propiamente moral de la que se derivan los acuerdos sociales. Es el punto de vista de la racionalidad, según el cual todo individuo racional reconocerá el imperativo categórico de tratar a las personas como lo que son, fines en sí mismas, y no como medios para conseguir ninguna ventaja individual o social. Lo que está bien, lo justo, es seguir los principios éticos universales que se descubren por el uso de la razón. Las leyes particulares y acuerdos sociales son válidos porque se basan en esos principios y, si los violaran o fueran en contra de ellos, deberá seguirse lo indicado por los principios. Los principios son los principios universales de la justicia: la igualdad de derechos de los seres humanos y el respeto a su dignidad de individuos. Éstos no son únicamente valores que se reconocen, sino que además pueden usarse eficientemente para generar decisiones concretas. La razón para hacer lo justo es que, racionalmente, se ve la validez de los principios y se llega a un compromiso con ellos. Este es el motivo de que se hable de autonomía moral en esta etapa.

Para Habermas «Los modelos ontogénéticos están ciertamente mejor analizados y confirmados que sus paralelos en el plano de la evolución social»¹²⁴, es por ello que considera necesario estudiar las homologías entre la conciencia moral y jurídica y el plano de la evolución de la especie. De otra parte, Habermas utiliza este esquema del lado cognitivo de la conciencia moral «como una clave para el desarrollo de los sistemas morales y jurídicos, pues éstos representan tentativas de resolver los conflictos moralmente relevantes sobre una base consensual sin recurrir a la violencia manifiesta»¹²⁵.

La idea de Habermas es que las estructuras de la intersubjetividad construidas lingüísticamente son constitutivas para la conformación de un sistema social y un sistema de la personalidad. La formación del individuo se da en el seno de unas condiciones sociales que hacen que personalidad-sociedad se copertenezcan. Por ello, la conciencia que subyace a las instituciones sociales y a las acciones de los individuos socializados viene a ser una misma. Hay una identidad de la conciencia de los sujetos socializados que puede ser demostrada acudiendo a los mecanismos y a las orientaciones que constituyen la moral y el derecho, cuya finalidad consiste en «el mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión»¹²⁶ cuando se presentan conflictos de acción que amenazan la estabilidad de la intersubjetividad. La regulación consensual de los conflictos de acción (es decir, cuando para

¹²⁴ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas». RMH. p. 13

¹²⁵ McCarthy, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. p. 293

¹²⁶ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas». RMH. p. 13

su resolución no se recurre a la violencia manifiesta) garantiza la continuación del obrar comunicativo por otros medios que actualizan el consenso de fondo que subyace a la vida cotidiana (el consenso de fondo del mundo de la vida). En esta faena la moral y el derecho juegan un papel fundamental en la interacción. Por lo tanto, la identidad de las estructuras de conciencia se refleja, por un lado, en las instituciones del derecho y la moral y, por otro, en los juicios y acciones morales de los sujetos.

La idea que Habermas tiene en mente es construir una visión de la evolución social en la cual en la que se demuestre cómo influyen las representaciones morales y jurídicas en los cambios de integración social de los sujetos. Esta integración social no se da fundamentalmente, como pensó Marx, por medio de la asociación establecida por los sujetos en orden a producir los medios de existencia. El lenguaje también cumple un papel integrador de los sujetos, con unas reglas y normas distintas a las que dominan en la producción de los bienes. Por esto es importante la distinción establecida por Habermas entre trabajo e interacción, que nos permite comprender ambos procesos por separado. La evolución social debe ser analizada desde esta perspectiva que distingue entre un proceso de aprendizaje técnico-científico y otro práctico-moral. Esto también nos remite a la discusión acerca de los mecanismos que posibilitan las transformaciones sociales en la historia. Habermas no ha de entender que tales transformaciones se determinan de una vez por todas por la base económica de la sociedad. Por su lado otorga, como hemos apuntado, prioridad al análisis de las estructuras normativas de la sociedad que son el núcleo de interacción de la moral y el derecho, en tanto que éstas «no siguen sin más la senda del desarrollo del proceso reproductivo ni obedecen a la pauta de los problemas sistémicos»¹²⁷. Según Habermas, estos dos modos de interacción están íntimamente cohesionados en la evolución social. Existe, pues, un acoplamiento entre la moral y el derecho. Por esta razón, la tesis de Habermas es que «en la evolución social no pueden establecerse niveles de integración más altos *mientras no se formen instituciones jurídicas que encarnen una conciencia moral* (cursivas mías) de nivel convencional o de nivel postconvencional»¹²⁸.

¹²⁷ Habermas, Jürgen. «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas». RMH. p. 32

¹²⁸ Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo 2. Madrid: Taurus. 2005. p. 247

Habermas retoma el esquema de Kohlberg que arriba hemos reproducido, que demuestra la existencia de estructuras de conciencia en la evolución de la moral y el derecho en las sociedades arcaicas, tradicionales y modernas. La tesis enuncia, pues, que no es posible un avance en las instituciones jurídicas de una sociedad mientras se haya desarrollado un nivel más avanzado de la conciencia moral. Los niveles que esta recorre son: preconvencional, convencional y posconvencional. En resumen, en el primer nivel la conciencia se limita a *enjuiciar las consecuencias de la acción*. En el segundo, *se enjuician la observancia y la transgresión de las normas*. Y en el último nivel *se enjuician las normas a la luz de principios universalistas*.

3.4 Caracterización de la acción comunicativa frente a otros modos de acción

3.4.1 Carácter trascendental de la investigación de Habermas

Si algo ha caracterizado el proyecto intelectual de Habermas es el desarrollo de una teoría que de cuentas de aquella dimensión de la realidad humana que atañe a los procesos mediante los cuales los hombres arriban a un común entendimiento o un acuerdo racionalmente motivado que goce de reconocimiento intersubjetivo. Los procesos de entendimiento se caracterizan, pues, por poseer un contenido normativo que conecta las expectativas de comportamiento de los sujetos capaces de lenguaje y acción. En este sentido, «al lenguaje le es inmanente el telos del entendimiento»¹²⁹. El medio por el que los sujetos coordinan su acción es el lenguaje, cuyo telos es alcanzar un entendimiento lingüístico entre los hombres. En su forma originaria la acción se manifiesta bajo la forma de la coordinación de ésta entre los sujetos mediante el lenguaje. Por tanto, todo acuerdo alcanzado vía entendimiento lingüístico demanda la participación de al menos dos sujetos.

La concepción del lenguaje que tiene Habermas es de carácter pragmático: primariamente el lenguaje sirve a los sujetos para entenderse sobre algo en el mundo. El estudio de estas condiciones que hacen posible el entendimiento Habermas lo denomina *pragmática*

¹²⁹ Habermas, Jürgen. Pensamiento posmetafísico. México: Taurus. 1990, p. 79

universal, la cual tiene como finalidad «identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible»¹³⁰ del cual derivan el resto de modos de acción. En este sentido la investigación de Habermas tiene un carácter trascendental al estilo kantiano que tiene naturalmente sus reservas críticas.

Más arriba se puso de manifiesto que la investigación trascendental que Kant emprendió tenía como finalidad revelar todos los conocimientos que en forma previa a la experiencia la conciencia posee y que es condición de posibilidad de esta última. La tesis de Kant sobre lo trascendental consiste en señalar la existencia de un conocimiento general sobre los objetos que tiene la conciencia previo a toda experiencia. Ello llevó a Kant a establecer una distinción entre un procedimiento empírico-analítico y otro trascendental. Habermas no niega que el modelo de filosofía trascendental es el que mejor puede apoyarse una investigación cuya finalidad sea reconstruir los presupuestos universales y necesarios del entendimiento¹³¹. Aunque ha de retomar el concepto kantiano de trascendentalidad acota un aspecto importante: que la investigación trascendental sobre los procesos de entendimiento deben ser considerados bajo el aspecto de la experiencia.

Una investigación que pretenda reconstruir los presupuestos universales y necesarios que posibilitan la comunicación ha de enfrentarse siempre al asunto del punto de partida metodológico que ha de adoptar el investigador. Habermas recuerda la sugerencia de K. O. Apel, según la cual es necesario abandonar la perspectiva del observador y ubicarse en el plano del sujeto participante de un contexto de comunicación, puesto que solamente así es posible pensar «en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad del entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre»¹³². A nuestro juicio, este punto de partida es lo que puede resultar un tanto paradójico para la investigación trascendental sobre las condiciones universales y necesarias del entendimiento y que tiene relación con una

¹³⁰ Habermas, Jürgen. «¿Qué significa pragmática universal?» en Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra. p. 299

¹³¹ Ibid., p. 322

¹³² K.O. Apel. Pragmática del lenguaje y filosofía. Citado por Habermas en «¿Qué significa pragmática universal?» en ob. cit. p. 300

epistemología de las ciencias sociales. Se supone que el investigador forma parte del objeto de estudio, en este caso el contexto de comunicación, razón por la cual no puede despojarse de ese plano inconsciente en el que los sujetos participantes se encuentran. ¿El sujeto-investigador que forma parte de lo que pretende estudiar debe despojarse de su carácter de sujeto y salirse del contexto y objetivar un saber sobre este? ¿Cómo es posible objetivar un saber que el ser humano reproduce inconscientemente? ¿Se puede consumir una epistemología sin sujeto?

Esos presupuestos de los que partimos y no problematizamos, a saber, *lo que está ya siempre*, es lo que se vuelve lo *apriórico* en lo cual estamos siempre en forma necesaria. Esta es la «coerción trascendental» en la que todos nos encontramos en tanto hablantes y que de forma inconsciente reproducimos. Estos presupuestos necesarios en que todo sujeto hablante se encuentra, sostiene Habermas, tiene a su base unas pretensiones universales de validez que se dan por supuestos en los actos comunicativos. Esas pretensiones están a la base de todo acto comunicativo y son cuatro: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud y son las que en última instancia posibilitan el entendimiento.

En cuanto a la primera el hablante debe seleccionar una expresión inteligible, es decir, una expresión que pueda ser entendida por el oyente y posibilitar un entendimiento entre ambos. La segunda está referida a la intención del contenido de la proposición emitida por el sujeto que para que pueda compartir un saber con el oyente debe ser verdadero. La tercera consiste en transmitir una manifestación en una forma veraz que resulte verosímil para que el oyente pueda fiarse de ella. Finalmente, la cuarta atañe a que la manifestación concuerde en el contexto normativo de normas y valores vigentes. Esto es la rectitud de la manifestación en un trasfondo normativo. La integración de estas pretensiones de validez tiene como finalidad el entendimiento entre los sujetos, el cual tiene a su vez como meta el logro de un acuerdo que ponga las condiciones para la comprensión mutua de una comunidad hablante. El acuerdo, por lo tanto, descansa sobre la base del reconocimiento de esas cuatro pretensiones de validez.

3.4.2 Cinco modos de acción: teleológica, estratégica, normativa, dramatúrgica y comunicativa

Previo al análisis del concepto de acción comunicativa Habermas se ocupa de explicar someramente los diferentes conceptos de acción que desde la teoría sociológica han sido estudiados. En efecto, la multitud de nociones de acción pueden ser reducidas a las siguientes: a) la acción teleológica que ulteriormente adopta la forma de b) acción estratégica; c) la acción regulada por normas; d) la acción dramaturgica y finalmente e) la acción comunicativa. Tal caracterización de los modos de acción sirve a Habermas para clarificar mejor la noción de acto comunicativo.

Desde Aristóteles la acción teleológica ha sido filosóficamente la que más ha ocupado la atención de los pensadores. La acción teleológica consiste en la realización de una acción por parte de un sujeto en orden a producir un estado de cosas deseado seleccionando los medios más eficaces para su realización. Existe una decisión por parte del sujeto mediante la cual ha de realizar un propósito trazado. La actividad teleológica evoluciona a acción estratégica «cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propósitos»¹³³. La elección de medios se da según un cálculo estratégico de los agentes que quieren aprovechar al máximo los medios seleccionados para satisfacer sus expectativas.

Más adelante hemos de volver sobre este concepto para dilucidarlo con mayor claridad.

A diferencia de las dos anteriores, en la noción de acción regulada por normas nos vamos aproximando a un tipo lingüístico de acción. La regulación por normas establece las orientaciones de acción de un grupo social según unos valores que les son comunes. No es, por esto, el comportamiento aislado de un sujeto sino obrando según acuerdos socialmente convenidos. En la medida en que los agentes orienten su comportamiento según esas normas se están cumpliendo las expectativas que cada cual espera de sus semejantes. Es importante destacar que, a diferencia de la acción estratégica que pronostica una realización de sus propósitos egoístas, aquí se trata no de un pronostico por parte de los agentes, sino solamente

¹³³ Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo 1. Madrid: Taurus. 1988. p. 122. En adelante se abreviará TAC, I

«el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar determinado comportamiento»¹³⁴.

La acción dramaturgica, por su parte, no está referida al obrar de un actor solitario ni tampoco al obrar bajo una normatividad social, sino a los participantes que en una interacción constituyen los unos a los otros un público frente al cual cada sujeto se pone a sí mismo en escena. Es una esfera privada de la interacción donde cada cual se juega una imagen frente a los demás. En esta esfera el sujeto controla el acceso a su propia subjetividad –sentimientos, deseos, etc.- respecto de sus semejantes. El concepto apropiado para definir esta acción es el de auto escenificación. Un sujeto se pone en escena frente a los demás jugándose su imagen y dejando una impresión en aquellos, asimismo es un ámbito en el que controla el acceso a su subjetividad.

Finalmente, la noción de acción comunicativa está referida a la interacción de al menos dos sujetos que entablan una relación interpersonal en la que buscan coordinar comúnmente sus acciones bajo el fin de entenderse sobre algo en el mundo. La caracterización de este modo de acción en relación con los anteriores tiene a la base la tematización de tres tipos de mundo que Habermas clasifica en: mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. A continuación observaremos cómo cada una de las acciones –excluyendo el acto comunicativo- no logra reunir al mismo tiempo la relación del actor con los tres tipos de mundo –objetivo, social y subjetivo- y tampoco logra reunir en un solo acto todas las funciones del lenguaje, cosa que sí logra la acción comunicativa.

3.4.2.1 Presupuestos ontológicos de los modos de acción

El presupuesto ontológico del que parte la actividad teleológica consiste en suponer un concepto de mundo que reduce a éste a uno solo: el mundo objetivo susceptible de manipulación y apropiación por parte del sujeto. La única riqueza que el sujeto observa en el mundo, desde esta perspectiva, es que puede intervenir en el para producir un fin

¹³⁴ TAC, I, p. 123

deseado. Aquí los sujetos «no precisan de presupuestos *ontológicos* más ricos»¹³⁵. En tal sentido, el mundo es comprendido únicamente como el lugar donde intervienen uno o más sujetos con la finalidad de provocar un estado de cosas deseado. En esta acción el sujeto está dotado de un «complejo cognitivo-volitivo» que le permite dos cosas: la primera, formarse opiniones sobre los estados de cosas; la segunda, desarrollar intenciones que le permitan traer al mundo estados de cosas deseados. Cada una de ellas corresponde a dos modos de relación con el mundo. La primera le permite al agente emitir afirmaciones verdaderas o falsas y la segunda le permite intervenir en el mundo conforme a criterios de verdad y eficacia. En la acción estratégica igualmente el mundo es concebido como mundo objetivo en el que al menos dos sujetos actúan cooperativamente solamente porque de ese modo han de alcanzar sus fines egoístas. Así la acción estratégica, en lo que a sus presupuestos ontológicos se refiere, permanece en las limitaciones de la actividad teleológica.

Muy diferente es la relación actor-mundo en la que rigen principios normativos socialmente válidos que los sujetos deben acatar. En esta, se presupone la existencia de dos mundos: el mundo objetivo y el mundo social. Este último consta, por tanto, de la existencia de un contexto normativo que «fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas»¹³⁶. El sentido del mundo social queda fijado por la referencia a unas normativas sociales vigentes, a diferencia del mundo objetivo que únicamente está referido a la existencia de estados de cosas. De otra parte, la validez de las normas sociales descansa en el reconocimiento que los sujetos le otorgan. En tal sentido, este modelo normativo de acción no solamente supone un complejo cognitivo en el sujeto –como en la actividad teleológica y estratégica- sino también motivacional. Esto significa que el sujeto debe tener conciencia de la necesidad del cumplimiento de las normas que le motivan a cumplirlas. Por esto, igualmente, este modelo supone un proceso de aprendizaje en el sujeto en tanto este debe interiorizar esos valores y normas que garantizan una convivencia pacífica a través del cumplimiento de la normatividad social. Como puede notarse, los presupuestos

¹³⁵ TAC, I, p. 127

¹³⁶ TAC, I, p. 128

ontológicos de la acción regulada por normas suponen la existencia de dos mundos: el objetivo y el social donde el sujeto juega un papel de destinador de las normas en el que puede trabar relaciones legítimas con otros sujetos.

La limitación de los modelos anteriores salta a la vista: ninguno contempla al propio sujeto como un mundo «acerca del cual ese mismo actor puede haberse de forma reflexiva»¹³⁷. Tal es el mundo subjetivo. Esto lo cumple bien la acción dramática. En esta la interacción social es comprendida como una relación entre sujetos en la que cada cual se constituye mutuamente como un público. El sujeto se autoescenifica frente a los demás en vista de proyectar una buena impresión. En tal sentido la acción dramática está montada sobre una estructura teleológica cuyo fin ha sido dicho. Este modelo de acción relaciona al sujeto consigo mismo: con sus vivencias, sentimientos, deseos, etc. Cabe mencionar que cada una de estas vivencias no puede entrar en relación con el mundo externo, ni con el mundo objetivo o el social. Un sujeto que expresa una emoción o un sentimiento no lo hace al modo mediante el cual en el mundo objetivo podemos enunciar la propiedad observable de una cosa: como su extensión, color, etc. El sujeto es capaz de mostrar sus propios deseos y sentimientos de manera espontánea frente a un público. Lo propio de estos últimos es que pueden ser solamente manifestaciones subjetivas y es por ello que no pueden tener una trabazón con el mundo objetivo.

La noción de acción comunicativa introduce un nuevo elemento que los modelos anteriores de acción no toman en cuenta, a saber, el de un medio lingüístico en el que se *reflejan* como tales las relaciones del actor con el mundo¹³⁸. Esta idea nos lleva a algo en lo que Habermas insiste: que el entendimiento lingüístico es un mecanismo por el que los sujetos coordinan sus acciones. Esta es la forma originaria por la que los sujetos coordinan sus acciones en orden a un consenso, pero ello no supone que tal mecanismo pueda ser sustituido por otros medios no lingüísticos. Sobre este volveremos más adelante. Ahora bien, en la acción regulada por normas y la dramática este consenso está a la base de ellas, la limitación de

¹³⁷ TAC, I, p. 130

¹³⁸ TAC, I, p. 136

tales modelos de acción consiste en que «el lenguaje es concebido unilateralmente, al tenerse sólo en cuenta en cada uno de ellos alguno de los aspectos que lenguaje ofrece»¹³⁹.

Esto es así en tanto que en el caso de la acción teleológica el lenguaje es concebido como un medio a través del cual los sujetos pueden influir los unos sobre los otros para alcanzar sus fines particulares. La acción normativa concibe al lenguaje como un medio que transmite unos valores culturales y que además es portador de un consenso que queda renovado en cada acto de entendimiento. El modelo dramático concibe el lenguaje como un medio a través del cual el sujeto se autoescenifica frente a un público.

Lo propio del acto comunicativo frente a los modelos anteriores de acción consiste en concebir el lenguaje como un medio de entendimiento «sin más abreviaturas»¹⁴⁰ en el cual los sujetos instalados en su mundo de la vida se refieren al mismo tiempo a algo en el mundo objetivo, social y subjetivo. Por lo tanto, el modelo de acción comunicativa, inspirado en el interaccionismo simbólico de Mead, la noción de juegos de lenguaje de Wittgenstein, la teoría del acto de habla de Austin y la hermenéutica de Gadamer, reúne todas las funciones del lenguaje, razón por la cual este es modo de acción más originario de donde el resto se derivan. El lenguaje para el modelo comunicativo de acción es relevante desde un punto de vista pragmático en el cual los hablantes hacen un uso de él en vistas de alcanzar un entendimiento intersubjetivo. Frente a los modelos de acción anteriores, el comunicativo no supone el lenguaje como un simple medio por el que se transmiten informaciones útiles al sujeto nada más para alcanzar sus fines egoístas –como en la acción teleológica. Tampoco lo utiliza como el medio por el que se transmiten normativas sociales –acción regulada por normas- ni solamente relaciona al sujeto consigo mismo –acción dramática. La acción comunicativa relaciona al sujeto con el mundo objetivo y social de un modo reflexivo en tanto que sus manifestaciones simbólicas no se refieren «sin más salvedades»¹⁴¹ a algo en el mundo objetivo y social, es decir, una afirmación no sujeta a discusión. Cada posición o emisión de los sujetos es relativizada y ello implica que la pretensión de validez que comporta la emisión es susceptible de ser criticada por los oyentes. En tal sentido, la validez de las manifestaciones

¹³⁹ TAC, I, p. 137

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ TAC, I, p. 143

que cada sujeto pretende deben ser sometidas a una discusión para alcanzar un acuerdo reconocido intersubjetivamente que diga qué manifestaciones han de ser reconocidas como validas.

3.4.2.2 Acciones y actos de habla. Diferencias.

A continuación analizaremos en detalle la distinción entre acto de habla y acciones que Habermas consume en un lugar distinto al de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Ahora bien, existe otro modo de la acción en la cual nada tienen que ver las manifestaciones lingüísticas y que, por lo tanto, su telos no consiste en alcanzar un acuerdo –entendimiento– con otro sujeto, sino más bien en esta acción el sujeto se orienta a intervenir en el mundo para conquistar los fines que se ha propuesto valiéndose de los medios adecuados. Esta forma de acción es la acción teleológica. En esta no se trata de que «un hablante puede entenderse con otro acerca del mundo»¹⁴² sino de alcanzar los fines que el sujeto se ha propuesto. Esta distinción equivale a la diferenciación entre acciones y actos de habla que Habermas establece. «Actuar» es: utilizar un martillo, serrar un trozo de madera, correr, etc. En cambio, «hablar» es dar una orden, confesar algo, constatar algo, etc. En el primer caso yo pretendo alcanzar un fin que es exclusivamente mío mediante la elección de los medios que estime adecuados para alcanzarlos. En el segundo caso, intervengo en el mundo para ponerme de acuerdo con otro sujeto sobre algo (fines *ilocucionarios*).

La diferencia fundamental entre acciones y actos de habla salta a la vista, pero es importante poner de relieve las razones porque se distinguen. Es importante tomar en cuenta que cada modo de acción remite a condiciones específicas de comprensión. Por ejemplo, si observo que una persona corre por la calle yo puedo suponer diferentes razones de porqué corre: que quiere alcanzar un autobús, que va tarde a la clase o porque está huyendo de un ladrón. Por la mera observación no puedo saber certeramente porqué esa persona corre, pero a partir del contexto en el que se da la acción puedo suponer su intención. Pero aun en ese caso es menester que hagamos una interpretación que nos permita conjeturar porqué esa persona corre. En fin, si quisiéramos saber porqué ese sujeto ejecuta determinada acción tendríamos

¹⁴² Habermas, Jürgen. Pensamiento posmetafísico.

que estar en su lugar para saberlo. Por lo tanto, la acción no lingüística no manifiesta por sí misma el plan de la acción que el sujeto ha proyectado.

El acto de habla, en cambio, no necesita de interpretación alguna, pues en tanto que el sujeto que expresa algo por medio del lenguaje está siendo claro en cuál es su plan. Si un amigo me dice: sostén esto, alcánzame lo otro, etc. está siendo claro en sus intenciones. Yo ya no necesito interpretar la acción de mi amigo. Por esto los actos de habla «tienen una estructura autorreferencial»¹⁴³. De otra parte, lo propio de los actos de habla consiste en su profundo carácter intersubjetivo: ningún acuerdo racionalmente motivado puede ser imputado a un sujeto, puesto que este se alcanza únicamente por la vía cooperativa. Un sujeto A que quiere convencer a un sujeto B de un argumento P pone en practica un discurso con una pretensión de validez siempre «susceptible de crítica» por parte del oyente, para alcanzar un acuerdo racionalmente motivado en el que B acepta sin coacción alguna, es decir, libre y conscientemente. Este es el plano ideal y originario en que acontece el acto de habla del cual deriva el modo de acción teleológica.

Hasta aquí hemos utilizado los conceptos de actos de habla y acciones, pero que en el fondo significan dos conceptos fundamentales que Habermas analiza «acción comunicativa» y «acción estratégica» respectivamente. Hay que unir a estos dos conceptos el de «interacción». Esta última «puede entenderse como solución del problema de cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que las acciones e alter puedan enlazar con las de ego»¹⁴⁴. Lo decisivo que entra en juego aquí es el mecanismo de coordinación de la acción que devendrá en *dos* modos de interacción. En la acción comunicativa la acción queda coordinada a través del mecanismo del entendimiento entre los sujetos que alcanzan un acuerdo racional en el que hallan satisfechas sus expectativas. Este acuerdo no es posible lograrlo sino es cooperativamente. El lenguaje cumple aquí una función de integrar o vincular socialmente a los sujetos vía entendimiento. En cambio, en la acción estratégica el lenguaje *no* es un vínculo entre los sujetos, sino un medio a través del cual se transmiten informaciones en orden a obtener eficacia y éxito en la acción que deja de ser coordinada por el consenso y pasa a depender de las influencias que uno o más sujetos ejercen sobre otros. En otras

¹⁴³ Ibid. p. 69

¹⁴⁴ Ibid. p. 72

palabras, la acción estratégica se vale de medios no lingüísticos –deslingüistizados como el dinero y el poder- para imponer los fines que egoístamente un sujeto persigue. En este sentido, salta aun más a la vista que los acuerdos que se obtienen vía entendimiento lingüístico emergen del seno de los sujetos participantes de la acción, por lo tanto, aquellos no pueden ser impuestos desde afuera. En la acción comunicativa los sujetos participantes en un contexto de acción deben estar dispuestos, por así decir, a ceder en sus posiciones para dar paso a un acuerdo racional. Perdería todo sentido si en un contexto de acción un sujeto vaya de antemano con una posición y querer imponerla al resto sin ejercer el diálogo racional característico del obrar comunicativo. En vista de las diferencias entre ambos mecanismos de coordinación de la acción no cabe más remedio que concebirlos como excluyentes entre sí¹⁴⁵.

3.4.3 Dos modos de racionalidad

Es preciso tomar en cuenta que lo que está de fondo en ambos modos de acción son dos formas diferentes de manifestación de la racionalidad. Como señala Wellmer, ni Marx, ni Weber y tampoco Adorno y Horkheimer pudieron distinguir entre esos dos modos de racionalidad que Habermas diferencia y que le han llevado a este último a traducir el proyecto de «una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de una filosofía de la conciencia adaptada, a un modelo sujeto-objeto de cognición y acción, al marco de una teoría del lenguaje y de la acción comunicativa»¹⁴⁶. Tal movimiento posibilitó la diferenciación entre esos dos modos de racionalidad que, en el caso del autor que nos interesa, Marx, no supo distinguir en tanto no concibió que «las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse *simplemente* como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista»³⁵, sino como un complejo que necesita ser examinado en detalle.

En consonancia con esto último, lo audaz del proyecto teórico de Habermas consiste, a juicio de Mardones, en que éste ha de tratar de «justificar que el pensamiento radicalmente es dialógico» lo cual significa que «La comunidad de diálogo está en la raíz de lo razonable»¹⁴⁷

¹⁴⁵ Habermas, Jürgen. Pensamiento posmetafísico. p. 73

¹⁴⁶ Wellmer, Albrecht. «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración» en VV. AA. Habermas y la modernidad. Madrid: Cátedra. p. 89 ³⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Mardones, J. M. Razón comunicativa y teoría crítica. Bilbao: Universidad del país vasco. 1986. p. 101

y lo propio de la comunidad de diálogo es el seguimiento de unas reglas morales, por ello en el obrar comunicativo se reúnen la lógica, la ciencia y la ética, razón por la cual estaríamos ante el fundamento de la razón y de cualquier producto del pensamiento. Lo propiamente racional estribaría, por lo tanto, en la comunicación establecida entre los sujetos vinculados por medio del lenguaje. Estaríamos frente ante la estructura necesaria y constante del ser humano que ineludiblemente a través de un lenguaje establece unos lazos de entendimiento racional mediante los cuales los individuos adoptan los unos hacia los otros «una relación específica de reconocimiento mutuo»¹⁴⁸. Esta condición de entendimiento mutuo vendría a ser invariable en el tiempo y en el lugar, en cuanto que allí donde haya individuos ha de haber necesariamente un lenguaje, el medio fundamental por el que se da la integración de los individuos. Esta noción de *racionalidad comunicativa*, señala Habermas:

...posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas³⁸

Lo propio del obrar comunicativo consiste en despojar la acción del sujeto de su carácter egoísta cuya finalidad es alcanzar sus propios fines y éxitos, para dar paso al diálogo intersubjetivo que ponga sobre la mesa los diferentes puntos de vista para lograr un acuerdo racionalmente motivado. En el proceso por el que los sujetos buscan llegar a un consenso cada uno de los discursos desplegados por ellos tiene una pretensión de validez que el oyente puede aceptar o rechazar, ya que cada discurso es siempre susceptible de crítica. «La crítica» explica Habermas «se refiere... a que los sujetos agentes necesariamente han de vincular a sus manifestaciones, para que éstas puedan ser efectivamente lo que quieren ser, una afirmación u una acción teleológica». Asimismo, las «manifestaciones simbólicas» en tanto tienen unas «*pretensiones de validez*» pueden enteramente ser «criticadas o defendidas, esto es, que pueden *fundamentarse*»¹⁴⁹. El logro de los acuerdos motivados racionalmente logra el afianzamiento de la unidad del mundo objetivo en tanto existe consenso sobre el modo

¹⁴⁸ Wellmer, Albrecht. «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración». ob. cit. p. 91 ³⁸

TAC, I. p. 27

¹⁴⁹ TAC, I. p. 25

cómo han de llevar sus vidas los sujetos. Vale aclarar que la objetividad del mundo consiste en que los sujetos se reconocen en el marco normativo que han convenido vía el consenso y es por ello que igualmente consideran ese mundo como uno y el mismo para toda la comunidad de hablantes¹⁵⁰.

Esto último nos lleva a la consideración de aquello que hemos de entender como lo propiamente racional de las acciones humanas. La idea de racionalidad que Habermas tiene en mente no se reduce a un modo unilateral de ésta, sino que más bien pretende su ampliación. Habermas entiende que esta ampliación puede ser consumada desde la racionalidad comunicativa, ya que, a diferencia de la racionalidad cognitivo instrumental, la primera no utiliza los saberes proposicionales como un mero medio por el que los sujetos alcanzan sus fines egoístas, sino como la capacidad agrupar a los sujetos sin coacción alguna y convencidos de la necesidad de alcanzar un entendimiento lingüístico. Por ello, esta racionalidad es una *racionalidad comprensiva*.

Ahora bien, de cada modo de acción –la teleológica y la comunicativa- se dice que debe reunir ciertas condiciones para ser racional. En el caso de la actividad teleológica puede llamarse racional siempre y cuando el agente cumple aquellas condiciones necesarias mediante las cuales realiza su intervención en el mundo y consigue su cometido eficazmente. Mientras en la acción comunicativa, el sujeto debe reunir las condiciones por las cuales son necesarias para alcanzar un fin ilocucionario, esto es, entenderse con otro sujeto sobre algo en el mundo. Cada una de estas dos posiciones emplea la racionalidad, pero es evidente que lo hace con fines disímiles. El primero la emplea en vista de la manipulación de los objetos y obtener el fin deseado y el segundo la utiliza con el fin de alcanzar el entendimiento comunicativo. Ambas posturas son caracterizadas por Habermas del siguiente modo: en cuanto a la primera se denomina realista y la segunda fenomenológica¹⁵¹.

Para el realista el mundo se le presenta como una objetividad susceptible de manipulación por parte de la acción humana. En este sentido, el realista se limita a analizar las condiciones mediante las cuales el sujeto puede consumir una apropiación del medio en orden a

¹⁵⁰ TAC, I, p. 30

¹⁵¹ TAC, I, p. 29

conquistar los fines que se ha trazado. La acción racional, de acuerdo a este modelo, consiste en la intervención del sujeto en el medio efectuada bajo el fin de alcanzar un propósito lo más eficazmente posible. El mundo tiene interés en la medida en que puede ser manipulado y apropiado. Este supuesto es ontológico puesto que entiende la objetividad del mundo se configura a partir de la apropiación del sujeto sobre éste.

El fenomenólogo, en cambio, se aproxima a la objetividad del mundo no como la suma de un todo susceptible de manipulación y apropiación, sino preguntándose por las condiciones mediante las cuales ese mundo adquiere una objetividad para una comunidad de hablantes que se reconocen en él. La objetividad del mundo viene dada por el reconocimiento que la comunidad de hablantes le otorga en tanto lo entienden y consideran su mundo vital social. Este contexto común en el que los sujetos capaces de lenguaje y acción despliegan su práctica comunicativa es el mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Dicho esto, lo racional de las acciones lingüísticas consiste en que estas son ejecutadas por los sujetos con pleno sentido e inteligibilidad así captadas por la comunidad en tanto esas expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo –intuitivo- compartido intersubjetivamente. El mundo de la vida es, pues, el horizonte preinterpretado en que se mueven los sujetos y en el que saben que si se refieren a algo en el mundo serán comprendidos por los oyentes.

En ambos casos las acciones racionales quedan determinadas por una afirmación fundada – en el caso de los contextos comunicativos- o una acción eficiente en el mundo –actividad teleológica. Aunque en ambas cabe la posibilidad del fracaso, la tentativa de alcanzar tales objetivos es un signo de racionalidad. Ahora bien, es importante apuntar que «es evidente que existen otros tipos de emisiones y manifestaciones que... no por ello dejan de contar con el respaldo de buenas razones»¹⁵². En los contextos de comunicación si consideramos racional a quien realiza una aseveración y es capaz de defenderla frente a los críticos, otro tanto debemos decir de aquellos que acatan una norma vigente y tienen capacidad de justificar esa acción frente a los críticos y de igual modo aquellos que expresan en forma veraz un deseo, un sentimiento, etc. y que persuade a otro sujeto de la autenticidad de la

¹⁵² TAC, I, p. 33

vivencia que transmite. Estos dos tipos de acto se denominan acciones reguladas por normas y autopresentaciones expresivas respectivamente. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de acto respecto del primero es que ambos no están en modo alguno referidos a la existencia de estados de cosas, sino a la validez de normas o la demostración de vivencias subjetivas. Característica fundamental de los modos de acción hasta aquí mencionados es que son susceptibles de crítica y fundamentación, el cual es el requisito indispensable para poseer racionalidad. Cada uno de estos modos de acción puede ser aceptado o rechazado por el oyente, es decir, puede criticar una manifestación de un sujeto, razón por la cual éste debe fundamentar las pretensiones que quiere transmitir al oyente.

Lo recién dicho nos lleva a concluir que lo racional de las manifestaciones simbólicas reside en el hecho que forma parte de un contexto común y compartido intersubjetivamente. En cada contexto de comunicación existen unos «estándares de valor» compartidos por los sujetos, motivo por el que cada manifestación de un sujeto tiene un fundamento racional, es decir, que puede ser comprendido por la comunidad hablante. Una manifestación no racional por parte de un sujeto consistiría, por tanto, en salirse de esos estándares de valor compartidos que vuelven posible la comprensión, al actuar así el sujeto no haría sino obrar caprichosamente. A nuestro juicio, el lenguaje es racional porque crea un vínculo que cohesionan las diferentes acciones y expectativas de los sujetos y es por ello que no pueden existir lenguajes privados o universales, puesto que cada uno de ellos pertenece a un contexto específico, esto es, a un mundo de la vida. En este sentido, explica Habermas

Los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc. de modo que los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer bajo esas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma tan caprichosa que ya no pueden contar con la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando idiosincráticamente¹⁵³.

De este modo, la racionalidad es una disposición que tienen los sujetos capaces de lenguaje y acción que se manifiesta en sus acciones y comportamientos, los cuales en última instancia están fundamentados en razones. Cada acto humano no es, por lo tanto, un mero impulso irracional, sino que tras él podemos encontrar un fundamento racional. Esto es lo

¹⁵³ TAC, I, p. 35

característico de racionalidad la práctica comunicativa cotidiana, a saber, que cada uno de los acuerdos logrados por los sujetos está apoyado en última instancia en razones las cuales son intercambiadas por los sujetos mediante la instancia apelativa de la argumentación consistente en un tipo de habla en «el que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos»¹⁵⁴. La argumentación es la vía racional por la cual los sujetos discuten sus posturas frente a otros y llegan a alcanzar un acuerdo motivado racionalmente.

En tal sentido, son racionales los sujetos que participan de la práctica comunicativa que tienen la capacidad de fundamentar sus razones y pretensiones de validez en un contexto en el que existe un desacuerdo y que se vuelve preciso actualizar el consenso, producto de un convencimiento libre y sin coacciones de los participantes. Así, las razones pueden ser pertinentes o no pertinentes, verosímiles o inverosímiles, ello depende de la capacidad persuasiva y de fundamentación del sujeto que quiere convencer a sus oyentes de la validez de sus pretensiones. De otra parte, la racionalidad depende igualmente del modo cómo cada observador reciba los argumentos contrarios: en una actitud abierta y reflexiva o una actitud cerrada o dogmática. Salta a la vista que en el primer caso estamos frente a un agente racional, mientras que en el segundo no. Se enfrenta racionalmente a las situaciones, aquel que escucha la opinión contraria y con un fundamento racional ejerce una crítica, asimismo que reconoce a su interlocutor cuando sus argumentos son racionales. La crítica es la fuerza que impulsa, por lo tanto, a los sujetos al aprendizaje, ya que cada manifestación simbólica es susceptible de ser corregida. Cada sujeto que obra racionalmente sabe identificar y reconocer los errores de su postura y trata de rectificar. Este ejercicio de diálogo, discusión, crítica, aceptación o rechazo de argumentos contrarios es el que renueva la capacidad comprensiva del sujeto, así como su lenguaje. Es por ello que tal ejercicio es un proceso de aprendizaje en el que el sujeto se libra de incurrir en un autoengaño y se ilustra sobre lo irracional de su estado anterior. Así pues también debe ser estimado como racional a aquellos sujetos que están en la disposición de dejarse ilustrar para superar aquellos aspectos que aun son irracionales de su conducta¹⁵⁵.

¹⁵⁴ TAC, I, p. 37

¹⁵⁵ TAC, I, p. 41-43

3.5 Contexto en que brota la acción comunicativa. La noción de *Lebenswelt*

Si algo caracteriza la reflexión filosófica contemporánea es su tentativa de llevar a nivel de explicitud aquello que en el mundo se manifiesta bajo una forma inconsciente. El lenguaje es quizá de todas esas manifestaciones la más relevante. De ahí que el punto de partida de la reflexión es lo que todavía no ha sido llevado al plano teórico y reflexivo. Por esto, la reflexión filosófica se orienta a elevar al plano de lo consciente el saber que en forma originaria posee el ser humano y que reproduce sin preguntarse por sus presupuestos. Nos movemos, por tanto, siempre en un contexto y en una tradición y con ella en unos prejuicios constitutivos de la vida humana. De este modo los prejuicios tienen a su modo un papel productivo en la reproducción de la vida humana.

Es bien sabido que frente al empirismo inglés, el cual sostiene que la conciencia se enfrenta neutralmente con la realidad y que su conocimiento inicia con hecho brutos, la hermenéutica sostiene que la mediación de la tradición y los prejuicios impregnan nuestra conciencia desde el primer momento en que estamos instalados en la realidad¹⁵⁶. Pues bien, la reflexión sobre la práctica comunicativa cotidiana *no* es para los sujetos que la ejecutan objeto de reflexión, es parte de la vida natural y se reproduce casi en forma instintiva. El mundo de la vida es donde tiene lugar lo que se dice y hace mediante la praxis comunicativa cotidiana que «permanece aproblemático, escapa a la crítica y a la presión que ejercen las sorpresas provenientes de las experiencias críticas»¹⁵⁷. La práctica comunicativa es reproducida por los sujetos sin reflexionar ni interrogarse por ella. La situación en que originariamente se encuentra en el mundo el ser humano se da, no por medio de saberes ya consolidados teórica y reflexivamente, sino por una *habilidad* que por naturaleza poseen los sujetos para llevarse con las cosas, así como por un saber que en

¹⁵⁶ González, Antonio. Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera. Madrid: Trotta. 1997. p. 2331

¹⁵⁷ Habermas, Jürgen. Pensamiento posmetafísico. p. 92

forma implícita el sujeto maneja. Este es, pues, un saber pragmático y es por eso que para Habermas el lenguaje es utilizado por los sujetos primariamente en forma pragmática. El ámbito de la reproducción cotidiana es, por tanto, un saber con carácter pre-teórico. La filosofía contemporánea, desde Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Habermas y Zubiri, ha hecho objeto de reflexión tal situación originaria en que se halla el hombre.

Habermas nos recuerda que ha sido Husserl¹⁵⁸ el primero en reivindicar el valor que posee el mundo de la vida, frente a las idealizaciones que las ciencias naturales han maquinado sobre el mundo, reprimiendo el fundamento originario de toda ciencia: el mundo de la vida y de la práctica cotidiana. El modo de aproximación de las ciencias naturales hacia el mundo es mediante teorías e hipótesis que idealizan y tecnifican el mundo mientras olvidan que la forma primigenia en que hay que aproximarse a él es mediante una tematización de lo aporético, es decir, las operaciones originarias de los hombres. Por lo tanto, la crítica de Husserl va dirigida contra la tendencia cientificista de tecnificar la vida cotidiana. Ahora bien, Habermas sostiene que de lo que no se dio cuenta Husserl es que desde que estamos intentamos aproximarnos a esa práctica constitutiva del mundo, cual es la acción comunicativa, estamos partiendo de presupuestos objetivantes e idealizantes. En otras palabras, no podemos aproximarnos a lo verdaderamente *puro* de la práctica cotidiana, sin partir ya de algún presupuesto objetivante. Hemos de desarrollar a continuación de qué trata para Habermas este mundo de la vida para ocuparnos en el siguiente apartado de dilucidar lo que nuestro autor denomina una separación desconexión entre *sistemas* y *mundo de la vida*.

3.5.1 Raíces del mundo de la vida

El concepto de mundo de la vida es obtenido a partir de una reconstrucción del saber preteórico con que cada agente comunicativo se encuentra en su vida. El mundo de la vida es un horizonte en el que se encuentran «ya siempre» los sujetos y en el cual existen

¹⁵⁸ Husserl, E., La crisis de las ciencias europeas. Barcelona: Crítica. 1991

unos supuestos de fondo que garantizan un entendimiento entre ellos. Es un saber con carácter preteórico que cada sujeto comporta en su mundo que no pone en cuestión por el simple hecho de que a través de tal saber orienta sus acciones con el medio. Aunque resulte paradójico debemos señalar que este saber no es propiamente un saber, si por tal se entiende la capacidad de fundamentación y crítica. Por tal razón, al mundo de la vida le es inherente una aproblematicidad que significa el trasfondo sobre el que se mueven las interacciones lingüísticas. Es paradójico, ciertamente, este saber de fondo que descansa en el *Lebenswelt* en tanto el sujeto tiene una certeza absoluta de éste que viene dada precisamente porque *no sabe de él*¹⁵⁹. Es simplemente la presuposición de que cada emisión o manifestación simbólica por parte de un sujeto ha de ser comprendida por otro en una determinada situación de acción en que al menos dos sujetos se hallan. Así, la situación de acción constituye en cada caso para los participantes el centro de su mundo de la vida. En cada contexto de comunicación existe un *marco normativo* que posibilita un entendimiento mutuo entre los sujetos, pero dicho marco y la situación que conlleva no están fijados de una vez por todas, sino que están siempre desplazándose según varíen los temas que ocupan a los agentes comunicativos. En tal sentido, «Esta situación de acción se presenta como un ámbito de *necesidades actuales de entendimiento y de posibilidades actuales de acción*»¹⁶⁰. De este modo, los límites del mundo de la vida son trascendibles, fluidos, así también el horizonte está siempre desplazándose en tanto los diversos temas que son relevantes a los sujetos fragmentan su propio mundo de la vida. Así, este último es en realidad una complejidad en el que los participantes están siempre presentes al modo de un trasfondo que es imposible obviar. Por esto, el mundo de la vida es una *autoevidencia* que el sujeto recibe en forma aproblemática.

Elementos constitutivos del mundo de la vida los son el lenguaje y la cultura, ambos no están en modo alguno separado de los actos constitutivos de la vida humana. En tal sentido lenguaje y cultura tienen un papel trascendental por lo que el concepto de *Lebenswelt* que Habermas desarrolla no considera ambos elementos como algo objetivo

¹⁵⁹ TAC, II, p. 192

¹⁶⁰ TAC, II, p. 175

con los cuales el sujeto se enfrenta al llegar a la realidad, puesto que desde que los sujetos realizan o entienden un acto de habla

...se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner *ante sí* «como algo intersubjetivo» la emisión que están realizando, al modo en que pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa de comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo¹⁶¹

En el fondo del Lebenswelt está la idea que antes hemos explicado: que la acción comunicativa es el único modelo de acción que reúne al mismo tiempo los tres mundos – objetivo, social y subjetivo- en la emisión del sujeto. En esto consiste la radicalidad del modelo acción comunicativa propuesto por Habermas en el que el lenguaje utilizado por cada sujeto instalado en un contexto de comunicación permanece a sus espaldas. De ahí que el medio por el que se logra el entendimiento lingüístico permanece en lo que Habermas llama una peculiar semitrascendencia. El sujeto no puede asumir frente al lenguaje un papel extramundano, esto es, como quien queriéndose salir del lenguaje para describirlo, esté paradójicamente utilizando como herramienta misma aquello que quiere describir. El lenguaje es algo que está ya en el sujeto y de lo cual no puede salirse¹⁶². De ahí también surge la pregunta por la metodología a emplear en el estudio de los procesos lingüísticos que configuran el entendimiento entre los seres humanos.

A diferencia de los conceptos formales de mundo a través de los cuales cada sujeto entabla un tipo de relación con el mundo –sea instrumental, a través de una normativa o la transmisión de una vivencia subjetiva- con el mundo de la vida los sujetos no entablan ninguna relación, puesto que es el horizonte y el contexto en el cual están *ya siempre* y en el que no pueden referirse a algo como «intersubjetivo»¹⁶³ puesto que esa relación originaria entre sujeto y oyente no es susceptible de una objetivación por parte de los

¹⁶¹ TAC, II, p. 177

¹⁶² En su introducción a la Fenomenología del espíritu decía Hegel que la tentativa de captar lo Absoluto a través una mediación del tipo que fuese, incurría en un error, puesto que no se daban cuenta que el Absoluto está desde siempre en nosotros y no necesita de medio alguno para asirlo.

¹⁶³ TAC, II, p. 179

agentes. Ello es así porque el Lebenswelt forma parte de un acervo de saber que «provee a los participantes en la comunicación de *convicciones de fondo aproblemáticas*, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas»¹⁶⁴ y que no pueden quedar problematizadas sino es en situaciones contingentes conflictivas que posibiliten una actualización del entendimiento común. Esta situación no es otra que la crisis. Por lo anterior, la categoría de mundo de la vida tiene un status distinto al de los conceptos formales de mundo. Ya que Lebenswelt y acción comunicativa están acoplados indisolublemente, los agentes comunicativos situados en un horizonte ya interpretado conexas en sus manifestaciones los mundos: objetivo, social y subjetivo a una.

3.5.2 ¿Es posible captar el saber de fondo?

Pues bien, lo recién señalado tiene un valor en el plano metodológico que nos permite tematizar el saber que hay de fondo en la práctica comunicativa, que los sujetos reproducen pragmáticamente, es decir, aquellos que se nos manifiesta como aproblemático y con una validez incuestionable por la misma certeza con que se nos presenta el sentido de nuestro mundo de la vida. ¿De dónde vienen dada esas pretensiones de validez que nos encontramos en el mundo y que no ponemos en cuestión? A este respecto dice nuestro autor que «La carga de hacer plausibles las pretensiones de validez, la asume *prima facie* [a primera vista] un saber que no tematizamos, un saber de primer plano relativamente superficial, en que los participantes se apoyan en forma de presupuestos pragmáticos y semánticos»¹⁶⁵. Este saber que da validez a los presupuestos sobre los que los sujetos inconscientemente se apoya se escinde en dos planos: el horizonte de la situación y el contexto dependiente de los temas que se suscitan en cada caso. En el primer caso se refiere a un saber-horizonte. Este consiste en que el centro de la situación de habla lo constituye el entorno percibido por el sujeto, el cual interpreta el medio con el resto de sujetos en una forma más o menos concordante. Las emisiones son concebidas aproblemáticamente y aceptadas sin más. El

¹⁶⁴ TAC, II, p. 178

¹⁶⁵ Habermas, Jürgen. Pensamiento posmetafísico. p. 92

segundo saber que estabiliza los presupuestos de validez se refiere a que en el marco de un lenguaje común a los hablantes estos se refieren a algo que es una vivencia común a ellos fácil de presuponer dado el contexto. Se presupone que el oyente sabe de lo que se está hablando además de ciertas reglas que posibilitan el entendimiento común. Ahora bien, es posible que estos saberes atématicos sean problematizados en el sentido de si son violados los presupuestos pragmáticos que garantizan su estabilidad. Si alguien viola uno de esos presupuestos en un contexto normativo, entonces genera una situación que puede devenir en conflictos de acción entre los sujetos. Por ejemplo, si en lugar de desarrollar el tema de Habermas que me he propuesto hacer y que además estoy obligado a realizarlo, hablo del medio ambiente, de la política del país, etc. estoy violando el presupuesto que el lector de este texto implícitamente asume.

Hay un tercer nivel más profundo que los anteriores que difícilmente puede elevarse al plano consciente tal y como los dos anteriores. Este es el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida¹⁶⁶. Este saber es de los dos anteriores el que mayor estabilidad tiene, esto es, el que menos posibilidades de ser cuestionado tiene y que menos puede ser tematizado que los anteriores. Es, ciertamente, un saber infalible. Solamente a través de un enorme esfuerzo metodológico puede llegar a tematizarse tal saber y que aun mediante éste «sólo puede ser arrancada de ese su carácter trozo por trozo»¹⁶⁷. Es un principio que nada más podemos intuir pero que difícilmente puede ser objeto de tematización u objetivación. Husserl, recuerda Habermas, trató de captar esos principios que solo podemos intuir mediante la variación eidética consistente en introducir modificaciones en nuestro mundo por medio de la libre fantasía para traer a un plano consciente lo que es fundamento de la práctica cotidiana. Lo que garantiza la estabilidad de nuestra practica cotidiana son esos principios que intuimos pero que no podemos objetivar. Así, por ejemplo, el hombre primitivo reprodujo su vida por medio del uso de determinados instrumentos sin saber que con ello estaba desarrollando la ley de la palanca. Ello significa que intuía tal ley, pero no desarrolló en forma explícita.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 93

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 94

A pesar de ser un ejercicio difícil, Habermas trata de caracterizar este saber de fondo que subyace al mundo de la vida. El esfuerzo va del siguiente modo. El saber de fondo es, como hemos apuntado, un saber implícito y prerreflexivo y tiene como primera característica ser una certeza directa. Cuando hablamos, actuamos, hacemos experiencias, nos estamos moviendo en esa certeza directa que está, sin que nos percatemos de ello, conectada con el saber de fondo. De forma paradójica reproducimos este saber sin poder asirlo. «Esa presencia del trasfondo, penetrante y que a la vez pasa desapercibida, ofrece el aspecto de una forma intensivizada y, sin embargo, deficiente de saber»¹⁶⁸. Este carácter de deficiencia le viene dado a este saber por la falta de posibilidad de volverse problemático «porque sólo en el instante en que es dicho queda en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, transformándose con ello en un saber falible»⁵⁹. En este sentido, ese saber de fondo que *prima facie* es imposible captar puede quedar problematizado en el momento en que sale a luz en el instante en que queda dicho. Habermas sostiene en la última cita, pues, que el saber de fondo puede de algún modo ser tematizado y objetivado.

Lo segundo que caracteriza el saber de fondo es su fuerza totalizadora. El mundo de la vida es una totalidad que posee un centro y unos límites indeterminados que no obstante este su carácter no son trascendibles. El centro lo constituyen los «espacios sociales concéntricamente dispuestos en profundidad y extensión y los tiempos históricos tridimensionalmente distribuidos, lo constituye la situación compartida de habla»¹⁶⁹. Cada uno de los espacios y los tiempos vividos son interpretados a partir de un contexto particular del habla. Esto hace referencia a una comunidad, región, Estado, nación, etc. El mundo de la vida, en otras palabras, es en cada caso nuestro mundo de la vida.

¹⁶⁸ Ibid.,
p. 95 ⁵⁹

Ibid.

¹⁶⁹ Ibid., p. 96

La tercera característica del saber de fondo es su holismo que vuelve a este saber algo impenetrable pese a su transparencia. Es así que el mundo de la vida es una espesura. En este fondo aporético es de donde derivan todas las categorías que se han vuelto un saber, cuando las experiencias han problematizado algo del mundo de la vida. Solamente cuando han sido tematizados a través de las experiencias los segmentos del mundo de la vida, es posible al sujeto volver sobre éste y darse cuenta del papel que este juega en la producción de todo saber. Este momento es el volver la mirada sobre el mundo de la vida, esto es, sobre los supuestos de fondo que constituyen formas previas y prerreflexivas que el sujeto trata de trasladar a un terreno conceptual y asirlo en el saber. Lo que queda por responder si efectivamente es posible consumir tal objetivación.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Karl Marx

- *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel en Marx-Ruge. Los anales franco-alemanes.* Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1970
- *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* México: Grijalbo. 1969
- *Manuscritos económico-filosóficos.* San Salvador: UCA editores. 1988
- *Tesis sobre Feuerbach.* Misma edición
- *Miseria de la filosofía.* Madrid: Aguilar. 1979
- *Crítica del programa de gotha.* Moscú: Progreso. 1977
- *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo.* México: Siglo XXI. 1986
- *El capital,* 8 vols. México: Siglo XXI. 2007. vols. 1, 2 y 3
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-58.* México: Siglo XXI. 3 vols. 1972-1976. Vol. 1

Obras de Marx escritas en conjunto con F. Engels

- *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época.* México: Grijalbo. 1984
- *Ideología alemana.* San Salvador: UCA editores. 1988
- *Manifiesto comunista.* Madrid: Alianza. 2005

Ediciones de obras escogidas

- *K. Marx-F. Engels. Obras fundamentales.* 18 vols. México: Fondo de Cultura Económica. 1982

Obras de Jürgen Habermas

- *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. 1989
- *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos. 1986
- *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus. 1992
- *Teoría de la acción comunicativa*. 2 Vols. Madrid: Taurus. 2005
- «El marxismo como crítica» en *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos. 1987
- *Problemas de legitimación el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu. 1986
- *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. 1991
- *Pensamiento posmetafísico*. México: Taurus. 1990
- *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra. 1989

Obras en general

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos. 1998
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI. 1972
- Berlin, I. *Karl Marx*. Madrid: Alianza. 1988
- _____, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza. 2001
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI. 1988
- Could, Carol C. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. México: Fondo de Cultura Económica. 1983
- De la Maza, Luis Mariano, «Tiempo e historia en la fenomenología del espíritu de Hegel». *Revista Ideas y valores*. 133. 2007
- Eagleton, Terry. *Marx y la libertad*. Santa Fé de Bogotá: Editorial Norma. 1997
- Emilio Lamo de Espinosa. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid: Alianza. 1981
- Engels, Friederich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana en Marx-*

- Engels. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo. 1970
- Id. *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo. 1986
 - González, Luis Armando. *Izquierda marxista y cristianismo en El Salvador 1970-1992 (Un ensayo de interpretación)*. México: FLACSO. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. 1994
 - González, Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta. 1997
 - Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos. 2005
 - _____, *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. 1966.
 - Jay, Martin. *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus. 1974
 - Jiménez Redondo, Manuel. *Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas en Habermas, J., Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós. 1998
 - Kant, I. *Crítica de la razón pura*. 2 Tomos. Buenos Aires: Losada. 1938
 - Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1974.
 - Tomé, José Lorenzo. *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004
 - Mardones, José María. *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao: Universidad del País Vasco. 1985
 - Marcuse, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza. 1995
 - McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos. 1998
 - Montoro, Ricardo. «La reconstrucción del materialismo histórico de Habermas» *Revista Reis de Filosofía*. p. 117-39

- Ochoa Torres, Santos. «Habermas: conocimiento e interés. El nuevo estatuto de la razón comprensiva». *A parte rei*. Revista de filosofía. 55.
- Prior Olmos, Ángel. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004
- Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.1988
- Pintor Ramos, Antonio. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2000
- Romero, José Manuel. «Teoría de la modernidad y experiencia moderna del tiempo en Habermas». *Realidad*. 113. 2007. pp. 435-460
_____, «Entre hermenéutica y teoría de sistemas: La teoría de la sociedad moderna de J. Habermas». Inédito.
- Rossi, Mario. *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*. Madrid: Alberto Corazón. S/f de publicación
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI. 1976
- Stalin, J. *Sobre el materialismo histórico y dialéctico. Cuestiones del leninismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. pp. 849-90
- Ureña, Enrique. *La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Tecnos. 1978
- Wellmer, Albrecht. «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración» en *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra. 1999
- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios*. Vol. 1. Madrid: Alianza. 2008

CONSIDERACIONES FINALES

Este breve apartado no puede consistir sino en una apreciación crítica de los autores que hemos abordado, hecha con mucha modestia y asumiendo las limitantes que el nivel de formación de licenciatura en filosofía ofrece.

Hemos señalado implícitamente que unas de las formas por las que Marx pretende superar la visión de la historia hegeliana consiste en dotar de una *base empírica* al estudio de esta. Marx observa que con la categoría hegeliana de Espíritu se ha pretendido dotar de un fundamento a la historia que determina su despliegue. Hegel entrevió que los acontecimientos de la historia no han ocurrido azarosamente, más bien todo ha tenido una razón de ser. Esta razón es la evolución universal del Espíritu en la historia que le da a la totalidad de sus momentos una conexión entre cada uno de ellos. El fin de la historia estaría así determinado desde su comienzo, puesto que ella ha transcurrido conforme a un fin universal, a saber, la realización de la Razón como Espíritu. Por ello los momentos de la historia están interconectados entre sí en forma necesaria y cohesionada.

La objeción de Marx respecto de la visión hegeliana de la historia consiste en señalar que no es el Espíritu, el cual entiende como un concepto abstracto y carente de realidad, el que ha hecho la historia. El fundamento de la historia no debe ser buscado en un factor externo, sino inmanente a ella. De ahí que formule su tesis materialista de que la comprensión de la historia debe estar determinada por el hecho de que sus autores son los hombres concretos y reales que han transformado el mundo por medio de la actividad constitutiva de la vida en general, cual es el trabajo. En esto observa Marx el verdadero fundamento de la historia, el cual es el principio empírico por el cual sí es posible consumir en estudio consecuente de la historia.

Lo que no se percató Marx es que se ha quedado corto únicamente con enunciar tal principio empírico para comprender la historia. Ciertamente, da un vuelvo en cuanto a la concepción del fundamento de la historia al comprender materialistamente su

desarrollo, pero no se percata que ese fundamento empírico hace falta desarrollarlo. A nuestro juicio Marx no lo desarrolla suficientemente, y es por ello que sostenemos que si bien pretende superar la especulación filosófica hegeliana sobre la historia, culmina incurriendo en otra forma de especulación histórica aunque de signo materialista. Marx también hace filosofía de la historia. Ello se ve expresado en su célebre tesis que enuncia la dependencia de las formas de conciencia respecto de la estructura económica, la cual fue sostenida tanto en sus primeros escritos como en los de madurez. La visión de la historia que tiene en mente nuestro autor es de carácter universalista, muy al estilo hegeliano, que concibe la historia como la sucesión necesaria e inexorable de unos modos de producción por otros. El descubrimiento de una ley que rige el movimiento económico de las sociedades daría la clave para profetizar cuál ha de ser la sociedad que supere al capitalismo.

Al formular la tesis materialista de que el desarrollo de las fuerzas productivas ha de conducir a una transformación de las relaciones sociales de producción, está prácticamente enunciando una ley con pretensión universalista generadora de las transformaciones sociales. Esta pretensión universalista de la evolución social tiene un sesgo importante, ya que para posibilitar su enunciación debería tener como condición de posibilidad la base empírica que sustente que tal ley ha sido común a todas las sociedades. Por lo tanto, habría que demostrar su universalidad o, en cualquier caso, su aplicación a una región o sociedad específica. Para poder comprobar esto habría que realizar un estudio con base empírica que demuestre si realmente el progreso técnico-científico aplicado a la industria ha devenido en un cambio de las formas de interacción social.

En tal sentido, si la crítica de Marx hacia la visión hegeliana de la historia ha consistido en señalar su ausencia de fundamentos empíricos, otro tanto habría que realizar en cuanto a la visión marxista de la historia, al menos en lo que a la enunciación de aquella ley se refiere. Puesto que aquí damos por válida la crítica marxista de que ha sido el hombre social el que ha hecho la historia.

Con Habermas asistimos a una crítica de la reducción de la acción en Marx, quien no alcanzó a ver el verdadero valor de la acción orientada al entendimiento, cual es la acción comunicativa. Esta crítica es a su vez un modo de continuar el proyecto crítico iniciado por la primera generación de la Escuela de Francfort también bajo una forma crítica, puesto que las sus figuras más importantes, Horkheimer, Adorno y Marcuse, aunque resaltaron el valor que las estructuras normativas tienen sobre el decurso histórico, se enfrascaron en la crítica de la razón instrumental, obviando la otra cara de la razón, la comunicativa. Habermas pretende con su teoría del obrar comunicativo ampliar la noción de acción que desde Marx se concibió unilateralmente e igualmente desarrollar un concepto de razón comprensiva cuyos fundamentos descansan en la práctica comunicativa cotidiana de los hombres.

La crítica a Marx, como hemos visto, llevó a Habermas a diseñar una distinción entre trabajo e interacción, la cual está en sintonía con su teoría de los intereses del conocimiento consistente en poner de manifiesto que aquel no posee un carácter neutral sino que tiene como fondo un interés de dominio sobre la naturaleza o de llegar a un entendimiento intersubjetivo. Igualmente, Habermas concibe el proceso histórico bajo ese aspecto bidimensional de la acción, revirtiendo así la tesis materialista de Marx según la cual lo determinante de las transformaciones socio-históricas es la estructura económica, esto es, la razón instrumental. Nuestra observación va en el sentido de que Habermas parece no darse cuenta que está separando dos momentos que en lugar de ser concebidos como tales, deben ser restaurados en una unidad indisoluble. ¿Es posible concebir como dos momentos separados la acción instrumental y la acción comunicativa? ¿Es del todo válida la distinción entre *trabajo e interacción*? En su teoría de la evolución social Habermas entiende el proceso histórico como un progresivo desacoplamiento entre sistemas y mundo de la vida, Habermas consume tal distinción entre dos modos de interacción, a saber, la interacción social y la sistémica. La tesis de Habermas es que ambas dimensiones se han separado radicalmente en el mundo moderno, produciendo una sustitución del mecanismo que originariamente sirve coordinador de la acción a los hombres, por medios deslingüistizados como son el poder y el dinero. Aunque hemos señalado la extensión de este tema demanda de un estudio

más extenso propio de una tesis de posgrado, no podemos dejar de señalar que en su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas lleva a su cénit la distinción y la ruptura existente entre lo que lo que en su obra temprana denominó trabajo e interacción y que en su obra madura entiende bajo la rubrica de interacción sistémica y social. La gran pregunta que debemos hacernos es de consiguiente ¿cómo es posible restaurar nuevamente la unión de ambas formas de interacción? ¿Es imposible?

De otra parte, debemos acotar un punto importante. Creemos que Marx no ha sido ingenuo y no ha obviado que la acción humana no solamente se rige por una orientación instrumental, puesto que recordemos que Marx tiene muy claro que las relaciones sociales de producción juegan un papel importante en la estructura económica. La justeza de la crítica de Habermas reside, por tanto, en que Marx no desarrolló la importancia de las relaciones sociales y las reglas que le rigen en su teoría de la sociedad, por lo cual se quedó corto en la consumación de una teoría integral de la sociedad que de cuentas de los modos de acción humana y por ende de la verdadera influencia de estas en las transformaciones histórico-sociales.