

TEORIA CRITICA Y MARXISMO: APORTES PARA UNA RECONSTRUCCION DEL MATERIALISMO HISTORICO

Carlos Gaitán Riveros *

“Lo que en Hegel y Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la praxis histórica. Por eso hay que reflexionarlo otra vez históricamente en vez de obligar al pensamiento a plegarse irracionalmente a la hegemonía de la praxis.”

Theodor Adorno (*Dialéctica Negativa*)

RESUMEN

En su esfuerzo por revitalizar el pensamiento de Marx, la Teoría Crítica de la Sociedad ha planteado la necesidad de una “Reconstrucción del Materialismo Histórico”. Esta propuesta se sigue en este artículo en una doble perspectiva: como crítica interna de la Teoría de la Sociedad de Marx y de la insuficiencia de sus presupuestos epistemológicos y como actualización del análisis marxiano desde el punto de vista de los nuevos desarrollos de la sociedad capitalista avanzada.

Con la contribución de Marcuse al descubrimiento y publicación en 1932 de los Manuscritos económico-filosóficos del 44, saludados por éste como “un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”, se puso en marcha uno de los movimientos de renovación más importantes en la interpretación de la obra de Marx. En la línea de aportes tan destacados como *Historia y conciencia de clase* de Lukács y *Marxismo y Filosofía* de Korsch, esta interpretación hizo frente a la concepción del “Diamat” que amparada en la codificación stalinista, marcó decisivamente toda la elaboración posterior de la interpretación dogmática del marxismo.

(*) Universidad Javeriana.

— Como es sabido, Marcuse continuó este esfuerzo ya en el exilio americano, con obras como **Razón y revolución**, **El marxismo soviético** y **El hombre unidimensional**, preocupado por confrontar el legado teórico del marxismo con los desarrollos de la sociedad capitalista avanzada y de la burocracia soviética.

Recientemente, J. Habermas bajo la propuesta de una reconstrucción del materialismo histórico ha vuelto a ocuparse de esta problemática, abordada inicialmente en forma histórico-sistemática en su texto **Conocimiento e interés**, continuada críticamente en su ensayo **Ciencia y técnica como ideología** y reformulada en una obra con este mismo título: **La reconstrucción del materialismo histórico**. Su intención no aparece orientada ni a restaurar en forma dogmática una tradición histórico-filosófica, ni a buscar el renacimiento de una forma de pensamiento que entre tanto hubiese sido sepultada. Como él mismo afirma:

“Reconstrucción significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada”(1).

En esta ocasión nos ocuparemos del análisis de esa reconstrucción. Para tal fin nos detendremos primero en el análisis de una crítica interna a la teoría de la sociedad de Marx, la que mediante una revisión de sus presupuestos epistemológicos, nos permitirá obtener una primera evidencia en torno a la limitación de su fundamento filosófico y a la errada autocomprensión por parte de Marx de su propio trabajo teórico. A esta crítica interna a la construcción filosófica marxiana, añadiremos una segunda, en relación con los desarrollos de la sociedad capitalista avanzada. Nuestra guía será aquí la tesis de Marcuse sobre el carácter ideológico de la ciencia y la técnica que nos permitirá precisar la reformulación que ella implica de algunas de las categorías básicas del materialismo histórico.

1. HACIA UNA CRITICA INTERNA DE LA TEORIA DE LA SOCIEDAD DE MARX

Habermas se ha ocupado ampliamente del análisis de la teoría de la sociedad de Marx en dos densos capítulos de su texto **Conocimiento e interés**. Su preocupación radica en precisar el “destino” de una teoría del conocimiento que ni Hegel ni Marx ampliaron después de Kant, contribuyendo tácitamente

(1) Habermas, Jürgen: **La reconstrucción del materialismo histórico**. Madrid, Taurus, 1981, p. 9.

a su disolución. La tesis básica que sostiene allí y que ilustraremos detenidamente en la primera parte de este trabajo, señala una singular desproporción entre el fundamento filosófico de Marx y el plano de sus investigaciones materiales. Esto ha ocasionado una errada autocomprensión de parte de Marx acerca de los fundamentos de su propio trabajo, privándolo de hacer un aporte a una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad, capaz de prevenir la posterior reducción a una teoría de la ciencia operada por el positivismo.

Ya en la elaboración de los Manuscritos de París del año 44, Marx ha delimitado con suficiente claridad su distancia crítica frente a Hegel sobre todo al de la Fenomenología, “fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana”, de tal modo que puede hacérsenos claro el fundamento de su materialismo. Apoyado en la crítica antropológica realizada por Feuerbach, Marx opone a la construcción hegeliana un planteamiento materialista, según el cual la exterioridad de la naturaleza se concibe como un proceso, que extrae de sí tanto la esencia natural del hombre como la de la naturaleza que le rodea. Así, la ligazón del hombre con la naturaleza, dice Marx en los Manuscritos, es una relación de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es una parte de ella. En un primer momento, Marx se halla todavía dentro de un naturalismo de corte feuerbachiano. Sin embargo ya en sus tesis contra Feuerbach se distancia claramente de éste, al reprocharle como falla fundamental a su materialismo, el carácter contemplativo y la falta de énfasis en la práctica, entendida como “actividad sensorial-humana”.

Marx remite esta actividad objetiva a los procesos reales del trabajo:

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida”(2).

Ahora bien, como se desprende del análisis de la primera tesis sobre Feuerbach, el lado activo desarrollado por el idealismo ha de ser comprendido de forma materialista si quiere superarse el carácter contemplativo del materialismo anterior, de tal forma que el trabajo puede ser concebido no sólo como categoría antropológica sino también gnoseológica, es decir, como síntesis entre el hombre y su entorno natural. Esta tematización es también importante en la medida en que son las implicaciones de la teoría del conocimiento en la concepción marxiana de la teoría de la sociedad y en últimas

(2) Marx, Karl: *El capital*. Vol I, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 215.

su noción ambigua de praxis, las que simplifican la idea de una teoría de la sociedad, equiparándola con la ciencia natural.

Habermas señala:

“Marx se opone al Hegel de la Fenomenología, en el convencimiento de que la autorreflexión de la conciencia se tropieza con las estructuras básicas del trabajo social y descubre en ellas la síntesis del ser natural, objetivamente activo, que es el hombre, con la naturaleza que le rodea objetivamente”(3).

En efecto, los procesos del trabajo aparecen como objetivación de la naturaleza mediante la creación de condiciones fácticas de reproducción de la vida social y simultáneamente como condición trascendental de objetividad de los objetos de la experiencia. Naturalmente que una síntesis materialista de este tipo no opera en un medio lógico por no tratarse como en el idealismo de una actividad del pensamiento, sino que como producción material remite a procesos de trabajo social y se concreta como crítica de la economía política. Igualmente no se trata tampoco de una síntesis absoluta que sólo es pensable bajo los presupuestos de una filosofía de la identidad; en este caso la unidad sujeto social-naturaleza no suprime ni la autonomía ni la exterioridad de la naturaleza, en relación con el sujeto que dispone de ella.

Alfred Schmidt ha indicado en su análisis de la teoría del conocimiento de Marx:

“Tal como en Kant (...) también en Marx forma y materia permanecen exteriores una respecto de otra, por mucho que difiera en general Marx de Kant en lo atinente a la determinación de sus relaciones recíprocas. Lo que en Kant se llama “afinidad trascendental” —que supone la formacionalidad subjetiva del material sensible y el carácter inicialmente caótico de éste—, para Marx es, en el Capital, la formacionalidad social de una naturaleza ya formada en sí misma”(4).

Lo propiamente kantiano en la concepción marxista del conocimiento radica en la relación necesaria que la especie humana establece con la naturaleza mediante los procesos del trabajo social o como Habermas los denomina, mediante la esfera funcional de la acción instrumental. Si bien las condiciones de la acción instrumental han surgido de forma contingente en la historia natural de la especie, sin embargo vinculan con necesidad trascendental el conocimiento de la naturaleza al interés de control técnico sobre procesos naturales.

(3) Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982, p. 38.

(4) Schmidt, Alfred: *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1982, p. 134.

“El momento kantiano en el concepto de una síntesis mediante el trabajo social puede desarrollarse utilizando una teoría instrumentalista del conocimiento. Esta última debería elevar al plano de lo consciente el contexto trascendental de los procesos del trabajo, en cuyo seno se hace tan sólo posible la organización de la experiencia y la objetividad de la conciencia, bajo el punto de vista del control técnico de la naturaleza”(5).

De esta manera se hace clara la relación entre el materialismo y las ciencias de la naturaleza en la medida en que el saber, valorado técnicamente, producido en los procesos de investigación de las ciencias naturales, pertenece al mismo tipo de saber obtenido en la esfera de la acción instrumental. Ahora bien, este saber asume formas históricamente cambiantes supeditadas al desarrollo de las fuerzas productivas; es decir, que el saber producido en este marco de acción instrumental, se incorpora como fuerza productiva modificando los grados en que cada generación reestablece de nuevo la unidad sujeto-objeto. La identidad de los sujetos sociales se transforma así con la modificación de su poder de control técnico. Este es un punto de vista no kantiano, más exactamente fichteano, en la idea del trabajo como síntesis:

“La relación entre el sujeto social enfrentado a su entorno y, en cada caso, los procesos de producción y de reproducción anteriores es la misma que la que existe entre el yo enfrentado a su no-yo y el acto de la acción que vuelve a sí misma; la cual, en tanto que yo absoluto, se produce a sí misma como yo, oponiéndose a un no-yo. En su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social”(6).

De la actividad productiva provienen tanto las formaciones de la naturaleza con las cuales se enfrenta el sujeto, como las fuerzas productivas que son las que ponen al sujeto en condiciones de transformar su entorno natural, creando así su propia identidad. La identidad de la conciencia es producida por el trabajo, por ello, un sujeto social la alcanza en la medida en que entiende el trabajo como acto de autoproducción de la especie y se sabe a la vez producido por el trabajo de la historia anterior.

Desde esta doble relación con Kant y Fichte se hace clara la reconstrucción de la teoría del conocimiento de Marx elaborada por la Escuela de Francfort y también la posición que asume Marx frente a la tradición filosófica. Schmidt remite a Marx frente a la discusión Kant-Hegel a una posición intermedia. Por una parte su crítica materialista a la identidad hegeliana lo lleva a Kant, pero sin asumir de éste la “cosa en sí”. Mientras Kant buscaba demostrar con el concepto de “apercepción trascendental” la posi-

(5) Habermas, Jürgen: *Op. cit.*, p. 45.

(6) *Ibid.*, p. 49.

bilidad de llegar a un mundo de experiencia único, Marx, sosteniendo la no identidad kantiana de sujeto y objeto, reafirma el punto de vista postkantiano, de acuerdo con el cual sujeto y objeto entran en relaciones históricamente diversas, según el modelo fichteano reinterpretado en términos materialistas. Por otra parte aquí se percibe agudamente la limitación gnosológica de la formulación marxiana, en cuanto su fundamento filosófico no basta para expresar en toda su amplitud la teoría marxiana de la sociedad. La causa fundamental de este hecho radica en la reducción del proceso de formación de la especie humana a esta dimensión del trabajo. En efecto, la teoría de la sociedad de Marx postula un marco de referencia que vincula las fuerzas productivas, resultado de los procesos del trabajo social y las relaciones de producción, a partir de las cuales pueden entenderse las formaciones ideológicas y la dominación; este es el núcleo central de la dialéctica marxiana, pero Marx interpreta lo que hace sólo en función de los procesos de trabajo. Así, señala Habermas:

“En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operando sólo por el trabajo” (7).

En otro contexto, Albrecht Wellmer desarrolla un análisis en la perspectiva que nos ocupa, llegando a una conclusión similar. Para él la contradicción entre la teoría como crítica de la sociedad y su errónea autointerpretación objetivista tiene una correlación intrateórica en forma de contradicción entre la construcción histórica del materialismo histórico y la crítica de la Economía Política, lo cual genera como consecuencia un concepto objetivista de la revolución.

Wellmer reconstruye la contradicción oponiendo dos modelos de análisis en Marx. El primero es el de una “crítica inmanente”, que enlaza directamente con el tratamiento histórico y filosófico-jurídico que da Hegel a la época de la revolución francesa y que Marx continúa en su crítica a la filosofía del derecho hegeliana. Este modelo de crítica impone como tarea práctica el contenido utópico desarrollado por la revolución burguesa y por sus autointerpretaciones ideológicas. Dice Marx:

“La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma sensata. El crítico puede tomar cualquier forma de conciencia práctica y teórica, y, partiendo de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad como su cometido y su meta final” (8).

(7) Ibid., p. 52.

(8) Wellmer, Albrecht: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979, p. 89.

Así se evidenciará que:

“el mundo posee ampliamente la ilusión de una cosa de la cual sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla realmente”(9).

A este modelo de crítica inmanente se opone el de la crítica de la economía política que fundamentada en la teoría del valor-trabajo, proporciona la clave no resuelta por las economías tradicionales y revela el verdadero carácter de una libertad abstracta basada en la propiedad privada y a la vez el carácter ideológico de sus justificaciones. Ahora bien, inicialmente el sentido de una “crítica ideológica” presente en los análisis económicos de Marx, es el mismo que en el modelo anterior de “crítica inmanente”, en cuanto la eliminación de las ideologías en la Crítica de la Economía Política, puede entenderse en base a la intención práctica de la realización de la filosofía; sin embargo, cuando Marx critica a la filosofía hegeliana por ser no la conciencia de lo real sino la conciencia falsa de lo realizable, lo razonable a realizar es separado de su envoltura filosófica calificada ahora de irrazonable.

“Precisamente por ser, en el joven Marx, la crítica a Hegel una crítica con intención práctica, su proposición crítico-ideológica tiene que llevarlo hacia una inversión materialista de la filosofía hegeliana del espíritu, pues únicamente con esta inversión se otorga una ‘forma razonable’ a la razón histórico-filosófica, y solamente a través de aquella adquiere la crítica ideológica de la sociedad burguesa una base sólida”(10).

Al concebir Marx a la historia como proceso autogenerativo de la especie mediante el trabajo social, empieza a desarrollar —como señalábamos al comienzo— su instrumental histórico-filosófico, desde el cual desmitificará la construcción hegeliana de la historia. Así, la vinculación que existía entre la crítica de las instituciones políticas alienantes y la crítica del trabajo alienado y que es clara hasta los Manuscritos, comienza a problematizarse cuando en *La ideología alemana* el concepto ideológico nos responde a las exigencias del carácter crítico-ideológico de la teoría:

“concretamente no permite entender ya la supresión de una falsa conciencia como proceso emancipador facilitado por la praxis comunicativa y por la reflexión”(11).

La construcción del fundamento materialista de la historia le lleva gradualmente a concebir la evolución de la conciencia social exclusivamente en función de la evolución del proceso productivo material. Como puede verse

(9) Ibid., p. 90.

(10) Ibid., p. 95.

(11) Ibid., p. 101.

en una lectura cuidadosa de la primera parte de *La ideología alemana*, la ideología adquiere el carácter de realidad recogida en ideas, de dominio de clase, lo que Ricoeur denomina carácter de distorsión y disimulación de la ideología y que se hace fundamental cuando la ideología se topa con el fenómeno de la autoridad y la dominación. Ya las ideas expresan dominación pero no en el sentido de que lo razonable aparece trastocado por intereses dominantes, sino en el "sentido instrumental" de una estructura afianzadora de dominio. Ya no expresan un interés racional aunque en forma equivocada.

Wellmer concluye:

"Para Marx, originariamente, la ideología era la razón en su aspecto irrazonable, y, como ser consciente, era la praxis formulada en ideas, una ilusión aseguradora de dominio y, al mismo tiempo, una utopía incomprendida. La praxis revolucionaria podía, por consiguiente, enlazar con un esbozo de sentido real ya existente y reconocido, es decir, encarnado en instituciones y tradiciones. Al negar a la ideología todo momento razonable-anticipador, Marx desacredita simultáneamente la intención de abolir la filosofía mediante su realización"(12).

En consecuencia, la reducción del proceso de reflexión al plano de la acción instrumental, impide a Marx precisar la distinción entre el status de la ciencia natural y el de una ciencia del hombre entendida como crítica de la ideología. Habermas señala que aunque paradójicamente Marx ha establecido la ciencia del hombre en forma de crítica, se inclina siempre a situarla entre las ciencias naturales. De esta forma, en la medida en que la producción es el único marco en que pueden ser interpretados los procesos cognoscitivos, la ciencia del hombre termina por concebirse bajo estas mismas categorías:

"En la dimensión del trabajo, en cuanto proceso de producción y de apropiación, el saber de la reflexión se transforma en saber de producción. El conocimiento de la naturaleza coagulado en tecnologías, empuja al sujeto social a un conocimiento siempre más profundo de su 'metabolismo' con la naturaleza, conocimiento que al fin se transforma en control de los procesos sociales, de igual manera que la ciencia de la naturaleza se transforma en poder de disposición técnica"(13).

Wellmer denomina a este proceso, programa de transición de la ideología a la ciencia, el que reconstruye desde la formulación de la tesis dos sobre Feuerbach hasta la radicalización de la crítica ideológica de algunos apartes de los *Grundrisse*, donde la teoría crítica de Marx se independiza de la ideología y se hace análisis científico, sin ningún supuesto distinto a que el análisis de la realidad social ha de encontrar su sentido y metas a partir de

(12) Ibid., p. 112.

(13) Habermas, Jürgen: *Op. cit.*, p. 57.

datos constatables empíricamente. Así, dice Wellmer, en reemplazo de la dimensión ideológica aparece un objetivismo histórico-revolucionario, que supone al socialismo como resultado ineluctable de la evolución del capitalismo y que confía su realización a una cerrada minoría revolucionaria autoritaria y técnicamente adiestrada.

Un análisis de la versión presente en los trabajos preliminares de la crítica de la Economía Política, así como de algunos apartes del Capital permite ver cómo Marx no ha revisado suficientemente su posición, formulada por primera vez en los Manuscritos, según la cual:

“Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá una sola Ciencia”(14).

Esta versión se apoya en la suposición de que la dimensión ideológica ya eliminada como fuente de la crítica, pueda ser reemplazada por un objetivismo histórico según el cual las condiciones materiales para la transición a una sociedad sin clases se hacen condiciones suficientes. Así, en los trabajos preliminares de la crítica de la Economía Política, Marx vincula haciendo uso de su marco de referencia filosófico, la transformación de la ciencia natural y la tecnología con la autoconciencia del sujeto social. El progresivo dominio sobre la naturaleza se transforma en control de los procesos sociales.

Dice Wellmer:

“Marx describe aquí un proceso de ‘racionalización’ que, al sustituir la fuerza de trabajo humana por un ‘sistema automático de maquinaria’, no sólo transforma fundamentalmente el proceso de producción directamente material —y, con él, el carácter del trabajo directo y del ‘capital fixe’—, sino que no puede retroceder ante el tráfico social de las personas, y finalmente, en igual medida, tiene que unificar a los hombres como sujeto genérico, ya que han sometido la naturaleza exterior al control de su ‘general intellect’ ”(15).

El modelo usado aquí se apoya en una racionalidad técnica operante tanto en la naturaleza como en la sociedad y no en una razón práctica susceptible de transformarse en comunicación y cooperación espontáneas. Así, Marx describe un proceso transformativo del capitalismo —como si éste por su dinámica debiera conducir a suprimir todos los condicionantes característicos del orden capitalista—, al orden socialista de producción, como transformación de “trabajo superfluo” en tiempo libre. Sin embargo esta transformación podría ser también resultado de una cientifización de un proceso productivo perfeccionado administrativamente.

(14) Marx, Karl: *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1980, p. 153.

(15) Wellmer, Albrecht: *Op. cit.*, p. 122.

Sin embargo ya en los *Grundrisse* puede encontrarse una “concepción oficial” que se opone a la antes considerada, de acuerdo con la cual el incremento de las fuerzas productivas entendido como transformación de la ciencia en maquinaria, no implica necesariamente la liberación del sujeto social, en tanto la autoconstitución de la especie debe realizarse en el contexto instrumental de las relaciones hombre-naturaleza y en la dimensión de las relaciones de poder fijadas por las relaciones sociales. Así, debe distinguirse el control autoconsciente del proceso social de la vida, de la regulación automática de un proceso productivo independiente de los sujetos agentes.

Con todo, la ambigüedad continúa y es posible encontrarla en textos posteriores. Habermas la rastrea en la Introducción general a la *Crítica de la economía política*, en el importante texto acerca del método de la Economía Política, donde en su opinión, en la relación de producción y distribución se perfila claramente la reducción de la práctica social a uno de sus momentos, es decir, al trabajo. Por otra parte Wellmer, después de ocuparse del problema de la relación entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad concluye:

“En la distinción marxiana entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad, y en la proposición de ambos, se refleja una vez más la reducción de su construcción de la historia. El reino de la libertad, que a tenor de dicha construcción ha de ser el resultado de la necesidad de solución de los problemas capitalistas de sistema, podría ser también un reino de espacios privados de libertad en un proceso reproductivo de la sociedad dirigido con racionalidad puramente técnico-organizativa que siguiese ‘normativas fácticas’ del progreso técnico-científico”(16).

En la segunda parte de este trabajo examinaremos las consecuencias que la institucionalización de este progreso científico-técnico tiene en relación con algunas de las categorías centrales del materialismo histórico.

Se hace necesaria pues, una nueva conceptualización capaz de resolver la ambigüedad existente en los fundamentos del planteamiento de Marx. A esta dificultad responde la teoría de la sociedad formulada por Habermas y para la cual, la distinción de trabajo e interacción es fundamental. El trabajo —acción racional con respecto a fines— en su doble connotación de acción instrumental orientada por reglas técnicas y elección racional orientada por estrategias, corresponde a la coacción de la naturaleza externa y su resultado se acumula en el nivel de las fuerzas productivas, dando una medida de disposición técnica sobre la naturaleza; por el contrario, la interacción o acción comunicativa orientada según normas intersubjetivamente válidas, corresponde a la represión de la naturaleza interna. Según Habermas el marco insti-

(16) *Ibid.*, p. 135.

tucional, insuficientemente destacado por la teoría de la sociedad marxiana bajo la forma de relaciones de producción, es el encargado de determinar la medida de una represión derivada de la dominación política. Mientras la sociedad se libera del sometimiento a la naturaleza exterior gracias a procesos de trabajo que generan un saber susceptible de aplicación técnica, se emancipa al mismo tiempo de la coerción de la naturaleza interna, en la medida en que sustituye instituciones que detentan la fuerza por una organización de la interacción basada en una comunicación libre de dominación. Este proceso naturalmente tiene que ver con la actividad revolucionaria de las clases sociales y con la actividad crítica de las ciencias reflexivas.

Sólo estas dos categorías de la práctica social tomadas conjuntamente hacen posible la autoproducción de la especie humana que Marx piensa expresar en el trabajo social. El concepto materialista de síntesis por el trabajo social no es suficiente para pensar adecuadamente, la dialéctica postulada entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, ni para evitar los equívocos que esta reducción genera, de tal forma que se hace necesario un segundo modelo de síntesis:

“Si la idea de una autoconstitución de la especie humana en la historia de la naturaleza debe conciliar ambas dimensiones, la autoproducción mediante la actividad productiva y la formación mediante la actividad crítico-revolucionaria, el concepto de síntesis debe del mismo modo, asumir una segunda dimensión. La ingeniosa conciliación de Kant y Fichte ya no es, pues, suficiente”(17).

La dialéctica de la eticidad, sobre la cual Habermas había llamado la atención ya en su estudio de la filosofía hegeliana de la época de Jena, se convierte en un segundo modelo de síntesis, en este caso para caracterizar la relación marxiana de la lucha de clases. En el fragmento sobre el espíritu del cristianismo, el joven Hegel desarrolla dicha dialéctica a partir del ejemplo del criminal que con su acción destruye una totalidad ética, afirmándose como individuo en el lugar de la totalidad. Con su acción pone en marcha una “causalidad del destino” que sólo puede sosegarse hasta cuando el reconocimiento de las partes enfrentadas permita recuperar la base común de la existencia:

“En la causalidad del destino obra el poder de la vida oprimida con la que sólo es posible reconciliarse si, desde la experiencia de la negatividad de la vida dislocada, que ha sido como biseccionada, surge un deseo de lo perdido, que mueva a identificar en la existencia ajena combatida la propia existencia negada. Entonces conocen ambas partes que su posición endurecida frente a frente es el resultado de la disolución y de la abstracción de su contexto vital común”(18).

(17) Habermas, Jürgen: *Op. cit.*, p. 66.

(18) Habermas, Jürgen: “Trabajo e interacción” en *Rev. ECO*, 211, Bogotá, 1979, p.8.

Según Habermas, Marx habría podido servirse de este modelo de la dialéctica de la eticidad para construir como crimen la apropiación del excedente de la producción y la lucha de clases que se sigue como consecuencia de ello. La eticidad asume en este caso la forma de un marco institucional en cuyo seno se desarrollan los procesos del trabajo social. Esta dialéctica no puede entenderse aisladamente de los procesos materiales y su reconciliación está condicionada al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, ya que las limitaciones que se tienen en el dominio de la naturaleza exterior se manifiestan allí como coacciones de la naturaleza interna. Sin embargo, el mantenimiento de estas coacciones al nivel de ciertos grupos de la sociedad, más allá del nivel de desarrollo logrado históricamente en la dimensión de las fuerzas productivas, representa una medida de dominación objetivamente superflua que desencadena los procesos revolucionarios:

“La dialéctica del antagonismo de clases, a diferencia de la síntesis mediante el trabajo social, es un movimiento de la reflexión. Pues la relación de diálogo de la unificación complementaria de sujetos antagónicos, la eticidad reestablecida, es una relación, a la vez, de lógica y de la práctica de la vida. Esto se revela en la dialéctica de la relación ética que Hegel desarrolla con el nombre de lucha por el reconocimiento. En ella aparecen reconstruidas la represión y la renovación de la situación de diálogo como una relación ética”(19).

Marx analiza un tipo de sociedad para la cual el antagonismo de clases no se revela inmediatamente bajo una forma política, sino que aparece por primera vez asentado en la institución del contrato de trabajo libre, el cual genera la actividad productiva bajo la forma de producción de mercancías. El capitalismo se caracteriza, según Marx, porque vincula a las ideologías con el sistema de trabajo social. En la sociedad burguesa la legitimación de la dominación se concreta en el mercado libre como intercambio de bienes equivalentes; esta aparente igualdad es descubierta por Marx en *El Capital* mediante la crítica del fetichismo de la mercancía.

Por lo tanto, concluye Habermas:

“Una teoría de la sociedad que conciba la autoconstitución de la especie humana desde el doble punto de vista de una síntesis por medio de la lucha de clases y por medio del trabajo social, no podrá analizar la historia natural de la producción más que en el marco de una reconstrucción de la conciencia fenoménica de esas clases. El sistema del trabajo social no se desarrolla sino en conexión objetiva con el antagonismo de las clases; el despliegue de las fuerzas productivas está ensamblado con la historia de las revoluciones”(20).

(19) Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, p. 70.

(20) *Ibid.*, p. 71.

La lucha de clases como proceso de reflexión en grande es desencadenada gracias al desarrollo de las fuerzas productiva, el cual aumenta la desproporción entre la represión operada con ayuda del marco institucional y la objetivamente necesaria. La ciencia del hombre, conectada con la autorreflexión de la conciencia de clase fenoménica gracias a la experiencia de la reflexión, reconstruye su curso ahora abierto gracias al movimiento del trabajo social. Y por otra parte esa ciencia del hombre se sabe contenida en el proceso que evoca, es decir, que debe dirigirse continuamente contra sí misma por medio de la crítica de ideologías.

El advenimiento de un proceso creciente de cientifización de la producción anticipado por Marx se cumple en la sociedad contemporánea, pero no va acompañado de una liberación de las relaciones sociales, sino que acentúa más la dominación. Pasaremos a ocuparnos ahora de las implicaciones que esta nueva situación histórica plantea a una teoría crítica de la sociedad.

2. LA TEORIA DE LA SOCIEDAD DE MARX A LA LUZ DE LOS DESARROLLOS DEL CAPITALISMO AVANZADO

La crítica a la teoría de la sociedad de Marx desde la perspectiva de una crítica del conocimiento, ha permitido sacar a la luz la insuficiencia del fundamento filosófico marxiano, en relación con la teoría de la sociedad que ha guiado sus análisis de las formaciones económicas. Es quizás en esta falta de claridad de sus presupuestos fundamentales, donde se han legitimado ciertas lecturas del marxismo y proyectos políticos que desde interpretaciones dogmáticas han conducido a burocracias cerradas a la reflexión y a la crítica. Sobre este plano desarrollaremos ahora un segundo nivel de análisis, en el cual también hace importantes aportes la Escuela de Francfort. Este tiene que ver con los desafíos que el desarrollo de las sociedades capitalistas avanzadas plantea a la teoría de Marx, lo que como veremos, conlleva una necesaria revisión de algunas de las categorías fundamentales de su materialismo histórico. Para esta tarea nos apoyaremos primero en el examen de la tesis de Marcuse acerca del contenido político de la razón técnica, enseguida veremos la crítica que hace Habermas de la tesis marcusiana y las consecuencias que se derivan de ello para una reformulación del planteamiento de Marx.

Con el examen de las "nuevas formas de control", Marcuse introduce su análisis de las nuevas condiciones históricas que caracterizan a la sociedad industrial avanzada, en relación con la del capitalismo liberal. Mediante un enorme incremento de su capacidad productiva, esta sociedad ha podido por primera vez, colmar las necesidades y deseos de los individuos, mucho más allá del nivel de la mera subsistencia. Pero paradójicamente este aparato productivo con sus bienes y servicios termina por imponer el sistema social como un todo:

“Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional, en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos”(21).

El sometimiento de los individuos al aparato productivo gracias a la manipulación de sus necesidades y a la creación de otras nuevas, la desprivatización del tiempo libre y la anulación de la dimensión interior en la cual podría enraizar la oposición al statu quo, en suma la opulencia material de la sociedad, revela su contenido político. Este se afirma en la medida en que logra movilizar y disponer de la productividad técnica y científica que posee la civilización industrial para los fines de la dominación:

“La dominación —disfrazada de opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda la oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo”(22).

En opinión de Marcuse, la productividad y el crecimiento potencial del sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. Las sociedades industriales avanzadas revelan así por un lado una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y por otro, esfuerzos crecientes por contener esta tendencia dentro del marco institucional. La liberación de las fuerzas productivas no coincide con la creación de nuevas relaciones sociales de producción. Este hecho se explica porque la razón tecnológica se hace razón política, poniendo la conquista científica de la naturaleza al servicio de la conquista científica del hombre y frente del hombre y frente a los tipos de dominación política anteriores, efectivas y “agradables”, haciendo irreconocible el dominio político. Ahí radica su carácter ideológico.

Esta nueva situación histórica revela como erróneo el optimismo marxiano en torno al potencial revolucionario de las fuerzas productivas, que le había hecho esperar que la modificación del fundamento económico trastocara el edificio de la sociedad con rapidez. Pues bien, el desarrollo científico-técnico y el carácter de legitimación política que asume, obliga a revisar esa especie de determinación en última instancia del fundamento económico, en relación con el edificio social. Con la tesis marcusiana, las fuerzas

(21) Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 42.

(22) *Ibid.*, p. 48.

productivas parecen entrar en una relación nueva con la organización social: no operan como fundamento de la crítica de la legitimidad política sino que se hacen más bien base de la legitimación. Esta peculiar racionalidad muestra ahora su ambivalencia: ya no es una instancia crítica capaz de permitir una distinción clara entre la represión social necesaria y la objetivamente superflua, sino que se hace criterio apologético y legitimatorio de las relaciones de producción. La racionalidad tecnológica se concreta como lógica de la dominación.

Según Marcuse ya en la estructura de la ciencia moderna se anunciaba un a priori de acuerdo con el cual ésta necesariamente predeterminaba la experiencia; un a priori tecnológico que proyectaba a la naturaleza como instrumento potencial. La nueva racionalidad científica es en sí misma operacional; en la medida en que se desarrolla bajo un horizonte instrumentalista, es capaz de trocarse en tecnología como forma de control social y dominación. Así, los principios de la ciencia moderna y el método científico inherente a ellos, proveen los medios más eficaces para una dominación del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza:

“El punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato. Así, la jerarquía racional se mezcla con la social”(23).

Esta conexión entre la dominación de la naturaleza y la dominación del hombre se vincula con el proceso de racionalización diagnosticado por M. Weber y con la dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno que culmina en una dialéctica negativa. La razón técnica aparece como el último eslabón fatal en la “evolución” de la idea de razón en Occidente y conduce a una situación de alienación total.

En la discusión en torno a la posibilidad de las alternativas, Marcuse piensa en la necesidad de transformar la racionalidad tecnológica alterando así la dirección del progreso técnico. Se hace necesaria en su opinión, una nueva tecnología que pueda utilizarse para la pacificación de la lucha por la existencia. Incluso la racionalidad del arte, la posibilidad que brinda para “proyectar” y definir potenciales aún no realizados, podría aplicarse en una transformación científica y tecnológica del mundo. En el contexto expe-

(23) Ibid., p. 194.

riencial de un mundo pacificado, la ciencia habría de llegar a conceptos esencialmente distintos sobre la naturaleza:

“ ‘Existencia pacífica’. La expresión indica pobremente el intento de resumir, en una idea guía el oculto y ridiculizado fin de la tecnología, la causa final reprimida detrás de la empresa científica. Si esta causa final llega a materializarse y hacerse efectiva, el Logos de las técnicas abriría un universo de relaciones cualitativamente diferentes entre el hombre y el hombre, y el hombre y la naturaleza”(24).

En su crítica a la utopía marcusiana de una nueva ciencia y una nueva técnica, Habermas ha llamado la atención acerca de la conexión inmanente existente entre técnica y estructura de la acción racional por finalidad, destacada por A. Gehlen. Según ésta, los distintos momentos en la evolución de la técnica permiten ver una transmisión gradual de las capacidades del organismo humano a los instrumentos de trabajo. De tal manera que si la evolución de la técnica sigue una lógica correspondiente a la estructura del trabajo, sería imposible renunciar a la técnica sin una modificación previa de la organización corporal:

“En lo que Marcuse está pensando es en una actitud alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica. En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal”(25).

Si la apelación marcusiana se revela como errónea se hace necesario referirse a otra estructura de acción diversa a la racional por finalidad: la estructura de la interacción simbólicamente mediana. Así, esos dos tipos de acción como proyecciones de trabajo y lenguaje, serían proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época superable.

Es con relación a las nuevas condiciones de la sociedad del capitalismo tardío, donde el análisis marcusiano revela toda su fecundidad. Habermas destaca, apoyándose en Marcuse, dos tendencias evolutivas en estas sociedades:

En primer lugar, en la sociedad del capitalismo avanzado, el marco institucional se ha repolitizado y no coincide de forma inmediata con las relaciones de producción y con ella se ha transformado la relación del sistema económico con el sistema de dominio. En la medida en que la sociedad no es autónoma frente al Estado, como sucedía en el modo de producción capi-

(24) Ibid., p. 263.

(25) Habermas, Jürgen: *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 1984, p. 62.

talista, Estado y sociedad no encuadran en la relación base-superestructura y tampoco es posible desarrollar una teoría crítica de la sociedad como crítica de la economía política exclusivamente:

“La crítica de la Economía Política era, según Marx, teoría de la sociedad burguesa sólo como crítica de las ideologías. Pero cuando la ideología del justo intercambio se desmorona, entonces tampoco el sistema de dominio puede ser ya criticado de forma inmediata en las relaciones de producción”(26).

La búsqueda de una nueva legitimación del dominio político lleva al reemplazo de la ideología del libre cambio por un programa político sustitutorio, que garantiza un mínimo de bienestar y estabilidad a los individuos. En consecuencia, se modifica el sentido clásico de la política. Esta ya no se define en relación con fines prácticos ni aparece movida por la búsqueda de la felicidad y la idea de “vida buena”, sino que en la sociedad actual se ocupa únicamente de problemas técnicos. Excluye las cuestiones de la praxis y con ello la discusión pública política y la formación democrática de la voluntad. En su análisis del cierre del universo político ya Marcuse había señalado:

“Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes?. Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos?”(27).

A esta despolitización gradual de la población responde la nueva tendencia diagnosticada por Marcuse. En cuanto ciencia y técnica hacen plausible a las masas su falta de participación política, asumen el papel de una nueva ideología. Y al convertirse en la primera fuerza productiva, derriban las condiciones de aplicación de la teoría del valor-trabajo de Marx. Al hacerse fuente independiente de plusvalía ya no tiene sentido el cálculo de las aportaciones al capital sobre la base del valor de la fuerza de trabajo simple de productores inmediatos.

El progreso científico-técnico, del cual depende el progreso económico pasa a determinar con su lógica la evolución del sistema social. De esta manera la formación democrática de la voluntad política en relación con los fines de la praxis cede su lugar a una conciencia tecnocrática que penetra como ideología de fondo en las masas, borrando de la conciencia los conceptos de la interacción sustituyéndolos por un modelo científico. En consecuencia, la

(26) *Ibid.*, p. 83.

(27) Marcuse, Herbert: *Op. cit.*, p. 80.

estructura de acción racional por finalidad extiende gradualmente su predominio sobre el marco institucional hasta desligarlo de la esfera de la acción comunicativa.

Como consecuencia de todo el análisis anterior, se hace necesario replantear dos de las categorías centrales del pensamiento de Marx:

En primer lugar la "lucha de clases sociales". Esta sólo pudo conformarse a partir del tipo de producción del capitalismo liberal clásico y donde era factible reconocer la estructura de clases organizada en términos políticos. El capitalismo reglamentado por el Estado silencia ese conflicto: su política de compensaciones asegura la lealtad de las masas y aunque la oposición que resulta de una revalorización del capital en términos privados sigue vigente, ahora queda en estado de latencia. De tal forma que el modelo de la totalidad ética de un contexto vital desgarrado descrito por Hegel, ya no es adecuado para la relación de clases mediatizada en el capitalismo de organización y el crecimiento de las fuerzas productivas ya no opera como potencial excedente con resultados emancipatorios.

En segundo lugar, la categoría de "ideología" sufre una modificación notoria al reaparecer como "conciencia tecnocrática". Esta ya no opera como fantasía del deseo racionalizado, como ilusión, capaz de acumular un contenido utópico que sirva de potencial crítico de las formas de dominación históricamente superables. En dos sentidos se distinguen la nueva y vieja ideologías. La relación de capital no es el fundamento de la explotación y opresión en cuanto la conciencia tecnocrática obtiene la lealtad de grandes capas de la población, no mediante la represión colectiva, sino mediante compensaciones que satisfacen necesidades privatizadas. Por otra parte, en la conciencia tecnocrática no aparece reflejado el movimiento de una totalidad ética sino la represión de la eticidad, proceso en el cual queda suprimido el sistema de referencia de la interacción por el lenguaje ordinario:

"La conciencia tecnocrática viola con ello un interés que es inherente a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: al lenguaje, o más exactamente, a una forma de socialización e individuación determinadas por la comunicación en el medio del lenguaje ordinario. Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica"(28).

Se hace necesario ampliar pues el concepto de racionalización, a fin de evitar los equívocos a que su desarrollo unidimensional, en la línea del pro-

(28) Habermas, Jürgen, *Op. cit.*, p. 99.

greso científico-técnico, ha conducido en las sociedades contemporáneas. Parece ser que la "liberación del hambre y de las dificultades no converge necesariamente con la liberación de la esclavitud y de la humillación" y de ello son testimonio tanto las sociedades del capitalismo, como las del socialismo burocrático o las de corte fascista. De alguna manera toda la crítica de Francfort a Marx y a ciertas lecturas del marxismo, se orienta a cuestionar esa ambigüedad postulada en la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. De ahí la importancia de recuperar la reflexión como una de las formas de movimiento en la historia y de destacarla frente a ciertas concepciones de la acción política que por falta de ella derivan en activismo ciego o en claro terrorismo y generan respuestas del mismo tipo de parte de quienes hacen del poder una forma de dominación. La nueva forma de racionalización que ha de relacionarse y a la vez distinguirse del despliegue de las fuerzas productivas debe acrecentar una más amplia comunicación a todos los niveles de los procesos políticos y de la formación de la voluntad colectiva. Ni la gestión política tecnocrática ni el terrorismo político aparecen como alternativas razonables a dicho empeño.