

*La crisis de la teoría del conocimiento
en las «fases abandonadas de la reflexión».
Interpretación habermasiana*

Me propongo reconstruir, desde un punto de vista sistemático, las claves hermenéuticas que subyacen a la liquidación de la teoría del conocimiento, en cuanto *saber reflexivo primero*, legitimador de cualquier saber (especialmente del saber científico), en el proceso de pensamiento que transcurre desde Kant a Marx¹. La potencia creadora que presenta el texto de Habermas constituye un modelo de reconstrucción racional² que debe incitarnos a una lectura profunda e interesada de

¹ La evolución que se produce en la esfera del pensamiento en el tránsito que discurre de Kant a Marx es lo suficientemente sugerente, creadora y complicada como para haber suscitado múltiples investigaciones. Entre ellas sobresale con luz propia el texto sobre el que vamos a centrar fundamentalmente nuestro trabajo: *Die Krise der Erkenntnis-Kritik* (primera parte de *Erkenntnis und Interesse* (E.I.). Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. No obstante, también deseó señalar el excelente estudio que realiza J. Zeleny en su obra *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Trad. M. Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974. Especialmente interesantes, y modelo de reflexión, son las páginas tituladas *Algunas conclusiones: ser, práctica y razón* (págs. 299-328).

² En el comienzo de *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Habermas distingue entre restauración, renacimiento y reconstrucción: «Restauración significaría el retorno a un estadio inicial entre tanto corrompido: pero mi interés por Marx y Engels ni es dogmático ni tampoco histórico-filosófico. Renacimiento querría decir la renovación de una tradición entre tanto sepultada: pero el marxismo no tiene ninguna necesidad de semejante cosa. 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». Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976, pág. 9. Pues bien, esto último es lo que va a hacer Habermas con los elementos que la crítica marxiana presenta para una teoría de la Sociedad. A partir de esta reconstrucción, en la que se introducen nuevas categorías (así, la noción de *interacción*), los textos marxianos saldrán tan potente-mente enriquecidos que se convertirán en el horizonte preciso de *toda teoría crítica de la sociedad* que deseé evitar el malentendido científista.

esas «fases abandonadas de la reflexión», en las que se produjo la curiosa paradoja de que al someter Hegel la teoría kantiana del conocimiento a una «intransigente reflexión», no sólo no consiguió una fundamentación más profunda de aquélla, sino que, muy al contrario, la condujo hacia su propia supresión, posibilitando, así, la infiltración del positivismo en un ámbito que era el lugar natural de la reflexión crítico-trascendental.

I. LA CRISIS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El punto de partida de nuestro análisis no puede ser otro que el nivel radical de reflexión que alcanzó con Kant la teoría del conocimiento. La filosofía crítica constituye la realización más acabada y perfecta de una investigación trascendental sobre los distintos procesos cognoscitivos, mediante los que el sujeto humano puede llegar a adquirir una intelección completa de la realidad (conocimiento científico, conocimiento moral y conocimiento estético), entendiéndose el conocimiento en los tres dominios como un producto de la síntesis trascendental de la conciencia. Así pues, la doctrina kantiana se presenta como el fruto de una autorreflexión epistemológica difícilmente superable. Por ello, puede Habermas sostener la tesis de que fue precisamente la radicalización a que fue sometida la teoría kantiana por parte de Hegel, la que desencadenó la ruptura entre la reflexión filosófica y el saber científico, posibilitando la aparición y avance del positivismo. Ello significa la caída del espíritu humano en un ámbito caracterizado por la pérdida de la reflexión³.

Que el siglo XIX, en líneas generales, está marcado por un retroceso del pensamiento crítico-reflexivo y por un avance de la investigación científica es un hecho y, sin duda, crucial para el progreso técnico-científico de la Humanidad. La originalidad de la interpretación haber-

³ En efecto, el positivismo, la actitud positivista, es descrita por Habermas como un *re-negar de la reflexión*; es la pérdida de la experiencia de la reflexión. Así aparece caracterizado como 1. Reducción de la teoría del conocimiento a la teoría de la Ciencia: «El positivismo significa el final de la teoría del conocimiento. En lugar de esta última, aparece una teoría de la ciencia. Si la problemática lógico-trascendental acerca de las condiciones del conocimiento posible aspiraba también a la explicación del sentido del conocimiento en general, el positivismo, en cambio, elimina esta cuestión, que para él ha perdido sentido gracias a la existencia de las ciencias modernas» (E.I., pág. 88). 2. Identificación absoluta entre ciencia y conocimiento auténtico: «El positivismo se fundamenta sobre el principio científico, puesto que, para él, el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico» (E.I., pág. 89). 3. Cultivo de la creencia ideológica en la descripción desinteresada: «La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. *El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional* —en nombre del conocimiento riguroso—, pero con ello nos instalamos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible, de enunciados y estados de cosas» (E.I., pág. 90).

masiana es necesario situarla en la elección de los textos a partir de los que el discurso reflexivo es suprimido y suplantado por una descripción positiva. Al escoger el movimiento de pensamiento que va de Kant a Marx como el ámbito específico donde es suprimida la reflexión y emerge la actitud positivista, Habermas constata la aparente paradoja de que es justamente en el seno del sistema especulativo más perfecto de la historia de la reflexión donde se produce esa escisión entre ciencia y filosofía, que acarrearía, como consecuencia, la implantación, sin oposición alguna, del cientifismo. Así ha sucedido que «después de Kant la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica»⁴.

En efecto, hasta Hegel la ciencia siempre fue comprendida como una de las dimensiones del conocimiento posible. Frente a ella, la filosofía, en cuanto teoría del conocimiento, tenía la misión de exponer las condiciones que debía cumplir todo conocimiento en general; así el conocimiento científico no solamente no coincidía con el saber en general, sino que se convertía en uno de los modos posibles del conocimiento, cuya legitimación corría a cargo del conocimiento filosófico. Esta afirmación es válida para el Racionalismo, el Empirismo y Kant, aunque en este último resulte más discutible. Concretamente por ello, en ese movimiento de pensamiento que va desde Descartes a Kant, puede construirse una potente teoría del conocimiento caracterizada por un triple interés: a) explicación de la génesis y validez de nuestros conocimientos; b) demarcación clara y distinta entre el ámbito de los objetos de la metafísica y el ámbito de los objetos de la ciencia natural; c) imposición de unos límites precisos a la razón humana⁵. Apropiándonos de las palabras de Habermas, podemos afirmar que todo ello fue posible porque «la racionalidad comprensiva de la razón que deviene transparente a sí misma no se había convertido todavía en un conjunto de principios metodológicos»⁶.

Según esto, fue Hegel el que, al someter la teoría del conocimiento a una «intransigente autorreflexión», condujo a aquélla al paradójico resultado de que no es que la filosofía «modifique su posición respecto a la ciencia, sino que resueltamente la abandona»⁷. Habermas entiende la causa de ello en la identificación hegeliana entre Saber Absoluto y conocimiento verdadero, pues a partir de ahí elevó tanto las condiciones que debe cumplir todo saber, que, respecto de él, el conocimiento científico sólo se presentará como «limitado». Esa situación de inferioridad del saber científico con respecto al *canon* implantado por el ideal del saber absoluto, condujo a una doble escisión: por una parte, la que se produce entre ciencia y filosofía; por otra, la que tiene lugar en el seno mismo de la razón. Después de Hegel, la razón ya nunca más podrá ser pensada

⁴ *E.I.*, pág. 12.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

unitariamente; aparecerán las diversas concepciones de la razón (dialéctica, histórica, vital, instrumental, crítica...); pero es que, además, se desgaja de la razón la dimensión pulsional del hombre que ya no busca lo universal, sino lo particular-concreto (Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Unamuno...). En la autocomprepción habermasiana, a partir de la reflexión hegeliana, sólo hay dos vías posibles: el irracionalismo de Nietzsche, «el filósofo que ya no puede serlo», que niega cualquier modo de reflexión filosófica desde la autorreflexión⁸, y el positivismo de Comte, en el cual se produce el paradójico resultado de que su propia reflexión sobre los estadios del saber y la Humanidad no cumple las exigencias metodológicas del estadio positivo, ya que esa filosofía de la historia, que constituye el marco de todo su pensamiento, es más bien fruto de una reflexión crítico-metafísica que de una observación empírica de los datos⁹.

En definitiva, la exigencia hegeliana del saber absoluto negó la posibilidad de una concepción del saber y del conocer que pudiese convertirse en el *canon* en el que las ciencias reconociesen su propia posibilidad. De este modo, el saber científico, al necesitar construir el suyo propio, optó por una identificación entre ciencia y conocimiento posible. Pero cuando esto sucede, ya no hace falta una teoría del conocimiento, en sentido estricto, que tenga como misión fundamental la legitimación racional del *status* científico alcanzado en cada momento histórico.

II. GRANDEZA Y MISERIA DE LA AUTORREFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO

«Hegel sustituyó el quehacer de la teoría del conocimiento por el de la autorreflexión fenomenológica del espíritu»¹⁰. Efectivamente, al conver-

⁸ En la interpretación habermasiana, Nietzsche comparte la ceguera de sus contemporáneos para con la experiencia de la reflexión. Sin embargo, esta negación de la reflexión no es propiamente el fruto de una fascinación por la apariencia objetivista de la ciencia, sino que «Nietzsche, y esto le distingue de todos los otros, niega la fuerza crítica de la reflexión con los medios y sólo con los medios de la reflexión misma. Su crítica de la filosofía occidental, su crítica de la ciencia, su crítica de la moral dominante, constituyen un testimonio único de la búsqueda de un conocimiento por el camino de la autorreflexión, y sólo de la autorreflexión. (...) Sin embargo, Nietzsche está tan adherido a las convicciones fundamentales del positivismo, que no puede reconocer sistemáticamente la función cognoscitiva de la autorreflexión de la que vive como escritor filosófico. Esta irónica contradicción de una autonegación de la reflexión es, por cierto, tan tenaz que no puede ser resuelta por argumentos, sino sólo mitigarse por medio de conjuros» (E.I., pág. 363).

⁹ «El positivismo no polemiza con la metafísica, se limita a dejarla sin suelo, pretendiendo que las proposiciones metafísicas no tienen sentido, y «dejando caer igualmente en desuso» los teoremas que de ella aún permanecen. Sin embargo, el positivismo sólo puede expresarse a sí mismo a través de conceptos metafísicos. Pero al dejarlos de lado sin abordarlos reflexivamente éstos conservan su poder sustancial incluso contra su enemigo» (E.I., pág. 103).

tir el *espíritu* en el impulso creador de todo el reino de la subjetividad y de la objetividad, Hegel sometió el modelo kantiano de la teoría del conocimiento a una «intransigente reflexión» que tuvo un doble resultado: malcomprensión del criticismo y pérdida de la experiencia de la reflexión en favor de la actitud natural-positivista.

Parte Hegel de una tesis atractiva pero que, radicalizada hasta su consumación, arrastra en sí misma sus propias falacias y deficiencias. Me refiero a la intelección de que *toda teoría del conocimiento cae en un círculo del que no puede escapar*. Esta afirmación se basa en el hecho de que el criticismo kantiano es una investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento realizada desde nuestras propias facultades de conocer, sucediendo que o bien tal investigación ya es previamente conocimiento, con lo cual se produce un conocer antes del conocer, o bien no es conocimiento, con lo que suprime su propia validez como teoría. Y como tal investigación es ya conocimiento, debemos preguntarnos cómo es posible investigar críticamente las facultades cognoscitivas antes del mismo hecho del conocer: «Lo que se postula, pues, es lo siguiente: debemos conocer las facultades cognoscitivas antes de conocer; viene a ser como querer nadar antes de entrar en el agua. La exploración de las facultades del conocimiento es en sí misma ya conocimiento, y no puede llegar a lo que pretende porque ella misma es ya esa pretensión.»¹⁰

Así pues, ninguna teoría del conocimiento puede escapar desde su mismo comienzo a este círculo, ni tampoco puede ser evitado iniciando los razonamientos a partir de supuestos que provisionalmente pudieran ser considerados aproblemáticos, tal como pensó Reinhold (1758-1823), pues, aunque tales supuestos se fuesen sometiendo a crítica a lo largo de la investigación, no se podría superar el hecho mismo de que la aceptación del primer cuadro de referencia, así como las fases posteriores fuesen absolutamente arbitrarias y perteneciesen a una elección interesada. Hasta aquí, no ponemos objeción alguna al razonamiento hegeliano. Sin embargo, no podemos entender dos particularidades del mismo, a saber: a) ¿desde qué instancia que no pertenezca ya al ámbito de la teoría del conocimiento se puede acusar de circularidad a tal modo de proceder? Es decir, si la acusación de circularidad es tan grave como para descalificar un modo de reflexión, conviene poner de manifiesto que dicha acusación no está realizada desde la esfera propia de la circularidad. Por tanto, ¿hasta qué punto tiene validez la acusación?; b) la aparición de la circularidad en el movimiento de la reflexión no tiene por qué conducir a la renuncia de toda teoría del conocimiento, sino que, muy al contrario, lo que debe hacer la teoría es «dirigirse metacriticamente contra sí

¹⁰ *E.I.*, pág. 14.

¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ed. H. Glockner, vol. III, pág. 555. *Apud E.I.*, pág. 14.

misma, suprimir la falsa conciencia»¹². Así pues, no podemos aceptar que un argumento que sólo debe afectar a la «falsa conciencia» pueda ser ampliado a la perspectiva epistemológica en general. Como acertadamente expone Habermas, «ese ámbito en el que la teoría del conocimiento puede curarse de su falsa conciencia, y gracias al cual puede alcanzar la conciencia de sí misma como reflexión, es precisamente considerada por Hegel como el signo de la falsedad de la filosofía crítica como tal»¹³.

II.1. CRÍTICA A LOS PRESUPUESTOS EXPLÍCITOS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Realiza Hegel en la «Introducción» a la *Fenomenología del Espíritu* una dura crítica a la teoría del conocimiento entendida como *organon*. Sin embargo, puesto que está ejercida desde los mismos presupuestos del sistema hegeliano, es decir, desde una posición en la que se admite, sin discusión previa, la posibilidad del saber absoluto, pensamos que es una censura que no modifica, de ningún modo, la quintaesencia del procedimiento epistemológico. La argumentación de Hegel se desarrolla del siguiente modo: los que conciben la teoría del conocimiento como una comprobación de los medios a través de los cuales es posible el conocimiento (Kant), parten de un modelo en el que o bien se insiste en la *actividad del sujeto* cognoscente y, por lo tanto, las facultades cognoscitivas son el *instrumento*, gracias al cual se produce el conocimiento, o bien dichas facultades son simples *medios* a través de los cuales lo externo puede de penetrar en lo interno; en este caso, la tarea de aquéllas es *reflejar* los datos externos. Desde el punto de vista hegeliano, ambas posiciones tienen en común el considerar el conocimiento como trascendentalmente determinado por los medios de todo posible conocer: «En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un *medium* pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este *medium* y en él»¹⁴. Ahora bien, «el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad»¹⁵.

¹² *E.I.*, pág. 16.

¹³ *E.I.*, pág. 17.

¹⁴ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (Ph.G.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970. *Einleitung*, pág. 68.

¹⁵ *Ph. G.*, pág. 69.

Así pues, para Hegel no tiene sentido una teoría instrumental del conocimiento al modo kantiano, ya que mediante ella no es posible un acceso directo a lo Absoluto. Pero es que cualquier teoría del conocimiento lo primero que tendría que hacer es poner en discusión la posibilidad de la existencia de lo Absoluto. Es decir, la crítica hegeliana está elaborada desde el marco inmanente de sus propias categorías sin esforzarse en comprender que la distinción sujeto-objeto (y su imposible unidad) es el ámbito en el que se instaura la reflexión epistemológica¹⁶.

II.2. CRÍTICA A LOS PRESUPUESTOS IMPLÍCITOS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

De todos modos, Hegel acierta al poner de manifiesto que la teoría del conocimiento sabe siempre mucho más de lo que explícitamente reconoce. En efecto, al aceptar que el conocimiento se origina a través de una mediación (y no reconoce como dado el saber absoluto), tiene que poseer ya previamente su propia precompresión acerca de las condiciones que debe cumplir tanto el sujeto cognosciente como los objetos conocidos. Ninguna teoría del conocimiento, ni siquiera la kantiana, parte de un conocimiento radical, libre de presupuestos; al contrario, se asienta en una conciencia crítica, cargada de contenidos, resultado último de todo un *proceso de formación*. De este modo, la pretendida conciencia crítica, fruto de la radicalidad que proporciona la duda metodológica, propia del pensamiento moderno, se nos aparece, sin embargo, como «usufructuadora de un grado de reflexión que no reconoce»¹⁷. Estos presupuestos que Habermas, siguiendo el modelo fenomenológico hegeliano, considera subyacentes a la teoría kantiana del conocimiento y, por ende, a toda la teoría del conocimiento establecida en la modernidad son los siguientes:

1. El concepto normativo de ciencia.
 2. La aceptación de un sujeto apriórico-histórico.
 3. La división de la racionalidad humana en teórica y práctica.
1. Efectivamente, tiene sentido desde una postura dialéctica acusar a kant de la aceptación dogmática de un criterio de saber extraído de la marcha segura de la ciencia físico-matemática. El modelo epistemológi-

¹⁶ En este sentido comenta Habermas: «Por ello podemos decir que la crítica hegeliana no procede de forma inmanente, ya que la objeción contra la teoría del conocimiento como órgano presupone justamente aquello que dicha teoría somete a discusión: es decir, la posibilidad de un saber absoluto» (*E.I.*, pág. 21). En efecto, «la noción que Hegel imputa a la filosofía trascendental, a saber, «que lo Absoluto existe por una parte y que el conocimiento existe por otra, y que este conocimiento es algo real por sí mismo y en su separación de lo Absoluto»; esta noción pertenece más bien al propio marco de referencia de Hegel» (*E.I.*, págs. 20-21).

¹⁷ *E.I.*, pág. 23.

co subyacente a la *Crítica de la razón pura* coincide con el de la ciencia newtoniana. Sin embargo, desde un análisis inmanente de los propios textos kantianos tal identificación no es *a posteriori*, sino que aparece una perfecta coincidencia entre la estructura del saber sintético *a priori* y la estructura del conocimiento científico; en último término, el criterio de científicidad proviene de su estructura sintética, y no al contrario¹⁸. En este sentido, yo leería el texto del «Prólogo» de la *Crítica de la razón pura*, el que alude al firme progreso de la ciencia, no como origen de sus futuros razonamientos, sino más bien como un refuerzo *a posteriori* que garantiza su propia especulación. No obstante, es obligado aceptar esa vinculación previa entre la ciencia constituida y el ideal del conocimiento.

De otro lado, no existe tal coincidencia con el modelo epistemológico ofrecido por Kant en la *Crítica del Juicio*. Me refiero a la peculiaridad propia del *juicio reflexionante* como juicio hipotético-problemático, heurístico, regulativo, que sirve para nuestra orientación en un determinado campo del saber, pero que no decide dogmáticamente sobre su realidad última. ¿Qué modelo de ciencia existe detrás del juicio reflexionante? Ninguno, desde luego. Sólo ahí ocurre que los principios trascendentales, a saber, la finalidad en sus diversas especificaciones (subjetiva y objetiva) operan como verdaderos *principios críticos* y no dogmáticos. Recordemos que usamos críticamente un principio «cuando lo consideramos sólo en relación con nuestra facultad de conocer; por tanto, con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto»¹⁹. Es decir, que el uso crítico de los principios es un uso libre de presupuestos, al que no subyace ningún concepto normativo de ciencia, sino que debe ser entendido como método (estrategia) previo de acercamiento a un problema. Desde esta perspectiva, la investigación llevada a cabo en la *Crítica del Juicio* alcanza el nivel máximo al que puede llegar una teoría del conocimiento, pues aunque acepta y respeta la radical finitud del juicio reflexionante, se impone sobre sus propios límites, gracias al modelo del juicio reflexionante y de la hipótesis del *als ob*: pensemos la naturaleza *como si* ésta se comportase como un ser in-

¹⁸ Cfr. nuestro trabajo *Kant: conocimiento y racionalidad*. Vol. I. Ed. Cincel, Madrid, 1987, caps. 4 y 5.

¹⁹ *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von K. Vorländer. Verlag von F. Meiner, Hamburg, 1974. Paragr. 74, pág. 329. El uso dogmático y el uso crítico van unidos al ejercicio de la facultad de juzgar determinante y reflexionante, respectivamente. Solamente este último es un procedimiento libre, crítico, que no decide nada sobre el objeto juzgado ni está sometido a normas de un saber ya establecido: «Procedemos dogmáticamente con un concepto (aunque deba ser determinado empíricamente) cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto que constituye un principio de la razón y lo determinamos conforme a éste. Procedemos con él sólo críticamente cuando lo consideramos sólo en relación con nuestra facultad de conocer; por lo tanto, con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto. El proceder dogmático con un concepto es, pues, aquel que se conforme a ley para el Juicio determinante, el crítico, aquel que lo es sólo para el reflexionante» (*Ibid.*).

teligente. Kant mantuvo así la radical finitud del conocimiento y, sin embargo, se instaló críticamente en un estadio superior. Hegel, que no consideró la potencia creadora de la hipótesis del *als ob*, la negó, introduciendo la infinitud en el ámbito de la finitud humana.

Por todo ello, no compartimos en este punto primero la crítica hegeliana a la teoría trascendental del conocimiento, pues cuando Hegel proclama que la crítica del conocimiento debe comenzar absteniéndose de prejuzgar cuáles sean las condiciones que debe cumplir el conocimiento, y que para llegar a ello lo que tiene que hacer «es confrontar las diferentes pretensiones competitivas del saber que nos aparece», no está exigiendo nada nuevo que no estuviese ya en Kant. A Hegel le hubiese bastado con acudir a la *antinomia de la facultad de juzgar teleológica*, en la que Kant expone críticamente dos estrategias de investigación (la mecánica y la finalista), con el interés de una confrontación abierta, a partir de la cual pudiese surgir una mejor intelección sobre un problema capital de la ciencia en el siglo XVIII, a saber, el estudio de la naturaleza orgánica.

2. Considero que la segunda crítica al trascendentalismo es más rigurosa y de un profundo alcance histórico. Efectivamente, el paradigma desde el que filosofa Kant es el de la *razón pura*, es decir, desde una racionalidad fija, ahistorical, atemporal, desde el presupuesto de que todos los principios de la razón pura pertenecen a todos los hombres y que todos ellos participan igualmente de esos principios²⁰. El sujeto del conocimiento es un ente racional abstracto, ahistorical, trascendental, que contiene las reglas y principios últimos que configuran y estructuran los procesos cognoscitivos. Por ello, las categorías propias de la razón pura aparecen como categorías inmóviles, absolutas, válidas universal y necesariamente.

²⁰ El paradigma racionalista es el que está más alejado de una posible comprensión de la dimensión histórica de la razón. Kant no sólo participa de éste, sino que lo eleva a su más alta expresión en su versión trascendental. De ahí, también, su aversión al conocimiento histórico (*cognitio ex datis*). Posiblemente, quien entrevió mejor esta conexión entre racionalismo y actitud ahistorical fue Ortega y Gasset que allá por 1923 escribía estas sábobras líneas, dedicadas, en este caso, a Descartes: «El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. (...) Pues ¿cuál era, en última instancia, el pensamiento físico o filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdenable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la «pura intelección». La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento fundamental en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo infinitamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus* de Spinoza, la «razón pura» de Kant». (O.c., Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. III, pág. 159).

Esta situación exigía una renovación que aparecerá propiciada por la crítica de Hegel y que ha resultado de gran fecundidad para la teoría del conocimiento. La razón pura kantiana, con su cuadro de categorías fijo, necesitaba la *historización* a que fue sometida por parte de aquél. Sólo así se pudo llegar a un nuevo modelo de razón en dialéctica consigo mismo que rompiera dicho cuadro estático de las categorías de la *Analítica trascendental* y pusiese las bases para un nuevo ámbito en el que pudiesen emerger categorías dinámicas, a saber, las categorías de trabajo, lenguaje, sociedad e historia²¹. Creo, por tanto, que una teoría general del conocimiento debería asumir desde nuestra situación actual un cuadro categorial que coimplicase a la vez la consideración estática y dinámica de la razón.

3. La tercera vía de crítica es necesario comprenderla como una profundización en la senda abierta por la *historización* de la razón. En la filosofía trascendental existe una neta distinción (y escisión) entre el yo como actividad de la conciencia y el yo como voluntad libre. Ello condujo a Kant a buscar en la *Crítica del Juicio* un enlace que hiciese posible la reconciliación de esas dos dimensiones del ser humano, primando, para esta tarea, la dimensión práctica de la razón, pero evitando su interrelación. Fue Fichte quien, siguiendo de forma inmanente el pensamiento kantiano, estableció la primacía de la razón práctica como fuente creadora de la razón teórica. Hegel se instaló en esta posición y entiende así la conciencia, no como razón teórica, sino como resultado histórico de un proceso formativo en el que la conciencia crítica ha ido madurando gracias a la actividad práctica. En tal maduración, al igual que en nuestra experiencia biográfica, las experiencias que más pueden enseñarnos son las negativas. Así, la conciencia avanza y se transforma a través de

²¹ A poner de manifiesto este carácter histórico y social del conocimiento que emerge de la dialéctica hegeliana apunta el excelente trabajo del profesor Navarro Cordón *Sentido de la «Fenomenología del Espíritu» como crítica*, incluido en «En torno a Hegel», Universidad de Granada, 1973. Justamente por ello, el autor no comparte con J. Habermas la afirmación de que la *Fenomenología del Espíritu* haga superflua la perspectiva epistemológica: «Más que el carácter superfluo de una teoría del conocimiento, se trata en Hegel del rompimiento de toda teoría del conocimiento meramente formal y abstracta, que parte de la escisión fija y definitiva de sujeto y objeto, que no da entrada efectiva al múltiple y diverso contenido, sino que antes bien lo considera irreductible y ajeno a la actividad del sujeto y que por tanto no considera sino las meras y formales condiciones de posibilidades dada de una vez por todas, con un sentido y valor exclusiva y reductivamente «gnoseológicos». Si por conocimiento se entiende en general el que así describe tal teoría, sin duda alguna Hegel ha superado de una vez por todas semejante escuálida teoría del conocimiento. Pero tal superación no ha llegado a serlo en verdad sino en virtud de la nueva caracterización del conocimiento y sus exigencias e implicaciones: su carácter práctico, histórico y social; o si se quiere, su esencial determinación dialéctica. Por ello el conocimiento (o una teoría del conocimiento) sigue siendo una instancia fundamental; pero en cuanto que por su carácter dialéctico constituye un momento entre otros de una estructura o totalidad concreta, la teoría del conocimiento pierde la primariedad, autonomía e independencia pretendidas en otros planteamientos» (págs. 307-8).

un proceso que es preciso entender como «la disolución de las identificaciones, la ruptura de las fijaciones y la destrucción de las proyecciones»²². El método, mediante el que expone Hegel este proceso de formación es el de la *negación determinada*: «El momento afirmativo que se esconde precisamente en la negación de una constitución existente de la conciencia, se convierte en algo que tiene plausibilidad si consideramos que en esta conciencia se entrejuntan categorías de la concepción del mundo y normas de la acción práctica»²³. De este modo, el sujeto del conocimiento deberá ser entendido como el resultado dialéctico de todo un proceso de formación en el que la actividad práctica ha ido dirigiendo y modelando la intelección racional.

II.3. EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA E INVESTIGACIÓN EPISTEMOLÓGICA

¿Se puede considerar, de algún modo, la experiencia fenomenológica como una investigación epistemológica? Desde nuestro punto de vista, la riqueza de ese «movimiento dialéctico de la conciencia», al que Hegel llama experiencia, catapulta desde el principio al sujeto cognoscente a un estadio superior (en unidad absoluta con el objeto conocido), en el que ya no tiene sentido la investigación epistemológica. De ahí que pueda decir Habermas que «mediante la investigación fenomenológica lo que está haciendo (Hegel) no es radicalizar la perspectiva epistemológica, sino hacerla superflua»²⁴. Yo diría que a partir de Hegel es absolutamente necesario introducir el ámbito de la dialéctica en la investigación epistemológica, pues precomprensivamente intuyo que sólo desde ahí es posible combatir la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia. Sin embargo, fue precisamente la confrontación histórica de estos dos modos de pensamiento en el seno de la dialéctica hegeliana, la que produjo la escisión entre ciencia y filosofía, o, lo que es lo mismo, el retroceso de la reflexión y el avance del positivismo. Veamos las dificultades y malentendidos que dicho encuentro desencadenó en su primer escenario:

1. Si entendemos la experiencia fenomenológica única y exclusivamente como una radicalización de la investigación trascendental del conocimiento, obtendremos como resultado paradójico que en esa radicalización, la experiencia fenomenológica salta por encima de los límites señalados por aquélla e introduce subrepticiamente diversos elementos dogmáticos en su propio cuadro de referencia. Así, sucede que no se puede entender críticamente el movimiento dialéctico que establece la conciencia entre su dimensión apriórico-trascendental y su apropiación

²² *E.I.*, pág. 27.

²³ *E.I.*, pág. 28.

²⁴ *E.I.*, pág. 30.

contingente de los resultados empíricos extraídos de la historia universal del género humano. Dicha intelección, no obstante, sí es posible desde un punto de vista dialéctico del conocimiento y de la realidad. Así lo comprendió Marx e intentó desarrollarlo. Una teoría general del conocimiento que actualmente quiera convertirse en ciencia posible, debe partir de estas investigaciones.

2. Desde la perspectiva epistemológica, no es comprensible críticamente la aceptación previa del saber absoluto antes del desarrollo de la propia experiencia fenomenológica. Por ello, cuando desde esa perspectiva se ha descubierto que ya en el saber que nos aparece está implícito el punto de vista de lo absoluto, es preciso razonar al modo habermasiano: «Si la fenomenología es la única que produce el punto de vista del saber absoluto, y si este punto de vista coincide con la posición de la ciencia auténtica, entonces la construcción del saber que se nos aparece no puede reclamar para sí el *status* de ciencia. La aparente aporía que se nos ofrece de un conocer *antes* del conocer, que Hegel reprochaba a la teoría del conocimiento, se convierte ahora, para él, en verdadera aporía; a saber: la de que la fenomenología tiene que ser ciencia antes de toda ciencia posible²⁵. En último término, para Habermas, la autorreflexión fenomenológica sólo es posible gracias a la *ambigüedad* intrínseca de la fenomenología. Por una parte, se busca el verdadero conocimiento radicalizando la perspectiva epistemológica, y, por otra, en el caso en el que la fenomenología lo alcanzase (saber absoluto), se convertiría ella misma en superflua (a no ser que ya desde el comienzo estuviese dado el saber absoluto). Sólo la perspectiva epistemológica, rechazada en la fenomenología, podría legitimarla en cuanto tal, es decir, como un *saber previo*, absolutamente necesario para alcanzar el conocimiento verdadero: «En el mejor de los casos, cabría considerar a la fenomenología como una escalera de la que deberíamos deshacernos después de habernos servido de ella para ascender hasta el punto de vista de la lógica»²⁶.

3. Si aceptamos todo lo anterior, comprenderemos claramente la conclusión de Habermas: la ambigua radicalización a la que Hegel somete la teoría del conocimiento no conduce, de ningún modo, a una posición esclarecedora de la filosofía con respecto a la ciencia, sino a una

²⁵ *E.I.*, pág. 32. «La fenomenología no representa el proceso de desarrollo del espíritu, sino la apropiación de este proceso por una conciencia que debe, en primer lugar, liberarse a sí misma de las concreciones exteriores y alcanzar el saber puro a través de la experiencia de la reflexión. Su problema consiste en que por eso mismo no puede ser ya ciencia y que, sin embargo, tiene que poder reclamar validez científica. Esta ambigüedad persiste. Por una parte, necesitamos cerciorarnos fenomenológicamente del concepto de ciencia tan sólo en la medida en que no estamos seguros de las condiciones del conocimiento posible, que tal vez sea saber absoluto. En este sentido, lo único que hace es radicalizar lo que la crítica del conocimiento siempre había intentado» (*E.I.*, pág. 33).

²⁶ *E.I.*, pág. 33-34.

incomprensión entre ambos tipos de saber²⁷. Ello es así, por la identificación hegeliana entre saber absoluto y ciencia auténtica, a partir de la cual todo otro saber se convierte en «limitado». «La simple evidencia del progreso científico, independientemente de la filosofía, debía haber desenmascarado como pura ficción una pretensión de esta naturaleza, inevitablemente equívoca»²⁸. Sin embargo, ni siquiera Marx, desde otros presupuestos, pudo evitar semejante malentendido y detener así la instauración del positivismo.

III. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA MATERIALISTA DEL CONOCIMIENTO

Desde la perspectiva habermasiana «todos los elementos de la crítica del conocimiento, radicalizada por Hegel en su crítica a Kant, están ya en Marx, pero, sin embargo, no han sido ensamblados para poder constituir una teoría materialista del conocimiento»²⁹. Por ello, su propia tarea va a consistir en desarrollar el profundo sentido gnoseológico de los textos marxianos. En ésta ocupará un puesto privilegiado el concepto de *trabajo social* como categoría antropológico-gnoseológica, en torno a la cual, Habermas irá precisando el concepto de naturaleza y el concepto de síntesis materialista.

III.1. *El punto de partida: el concepto de naturaleza*

En la inversión materialista de la filosofía de la identidad, adquiere especial relevancia la nueva representación de la naturaleza, fruto de una reflexión crítica, superadora de dos concepciones, a saber, la del idealismo y la del materialismo vulgar. En los *Manuscritos de París* (1844) dice Marx, comentando a Hegel: «El pensador abstracto reconoce, al mismo tiempo, que la esencia de la Naturaleza es la *sensibilidad*, la *exterioridad* en oposición al pensamiento que se mece en sí mismo. Pero, simultáneamente, expresa esta oposición de tal forma que esta *exterioridad de la naturaleza*, su *oposición* al pensamiento, es su *defecto*; que en la

²⁷ En este sentido comenta E. M. Ureña: «El intento de fundamentar el conocimiento sin necesidad de recurrir a una *crítica del conocimiento* es la contrapartida epistemológica del intento de fundamentar la revolución *sin revolucionarios*. Hegel fracasa así en la tarea del esclarecimiento de la nueva relación entre Filosofía y Ciencia. La Filosofía vuelve en Hegel a izar la bandera absolutista de la pretensión de ser Ciencia Universal, ante la que las Ciencias particulares, tanto las de la Naturaleza como las del Espíritu, «no tienen otra posibilidad que la de aparecer como limitaciones del saber absoluto y la de quedar en ridículo». (*La teoría de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Ed. Tecnos, Madrid, 1977, págs. 85-6).

²⁸ *E.I.*, pág. 35.

²⁹ *E.I.*, pág. 43.

medida en que la naturaleza se distingue de la abstracción es una esencia defectuosa»³⁰. Es decir, para Hegel la naturaleza es el Espíritu en el momento de su negación, de su alienación; es «esencia defectuosa» que debe ser superada. Frente a él, Marx considera que la naturaleza es lo absoluto primero, desde donde debe surgir toda teoría y toda praxis. Esta recuperación de la naturaleza tiene en Marx dos momentos principales: el nivel alcanzado en los *Manuscritos*, en el que parece limitarse a renovar la antropología naturalista de Feuerbach, y el nuevo estadio conseguido en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845).

Así la primera tesis sobre Feuerbach expone claramente la separación marxista del materialismo vulgar, anclado en el realismo, y la instauración de un nuevo modo de pensar que incorpora la dimensión activa del idealismo:

«El error fundamental de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach), reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí, que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal»³¹.

Por tanto, frente al materialismo vulgar, sensualista, instalado en una consideración estática del hombre, el nuevo materialismo debe tener en cuenta y desarrollar su lado activo.

Se trata de recuperar, desde una dimensión histórico-social, el elemento activo del idealismo y el elemento real-sensorial del materialismo vulgar. A partir de aquí, la realidad va a ser comprendida como «actividad humana sensorial»³², significándose con esto una doble considera-

³⁰ *Ökonomisch physisch-philosophische Manuskripte (Kritik der Hegelsehen Dialektik und Philosophie überhaupt)*. K. Marx/F. Engels, Werke (M.E.W.). Dietz Verlag, Berlín, 1968, Ergänzungsband, Erster teil, pág. 588.

³¹ *Thesen über Feuerbach I* (M.E.W., 3, pág. 5). A partir de este texto podemos valorar en su justa medida la importancia que el idealismo, especialmente el kantiano, tiene en la propia concepción filosófica de Marx. Así, podríamos decir que la dialéctica de Marx es una inversión materialista de la dialéctica hegeliana a través de una recuperación de la dimensión creadora del idealismo kantiano. En este sentido comenta A. Schmidt: «Marx critica en las *tesis sobre Feuerbach* a todo el materialismo tradicional por haber concebido la realidad unilateralmente como objeto dado en la intuición «y no como actividad sensorial humana, como praxis, no subjetivamente». Después que la filosofía idealista, sobre todo en su forma kantiana, demostró que el mundo de la experiencia intuitivamente dado no es algo último sino siempre resultado de operaciones subjetivas formadoras y productoras de unidad, Marx se daba cuenta de que la crítica materialista, si no quiere recaer en un objetivismo primitivo, no puede consistir tanto en negar la unidad idealista como tal *in abstracto* sino más bien en una nueva concepción, ya no idealista, del problema de la posibilidad de un mundo objetivo de la experiencia y una conciencia unitaria de éste». (*El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. J. M. Ferrari de Prieto y E. Prieto. Ed. s. xxi, págs. 127-28).

³² Como veremos en las páginas siguientes, en la consideración habermasiana «Marx

ción de la naturaleza, *subjetiva*, en cuanto actividad humana, y *objetiva*, en cuanto realidad existente fuera de esa actividad, pero en continuo enfrentamiento con ella. Y el marco práctico en el que se establecerá la confrontación entre dicha naturaleza subjetiva (hombre) y objetiva será, precisamente, el *trabajo social*, convirtiéndose, de esta forma, en una categoría con un doble sentido, antropológico y gnoseológico.

En resumen, el concepto de naturaleza adquiere en Marx tres niveles que es preciso distinguir expresamente: 1) *Naturaleza subjetiva*: designa al hombre en cuanto ser teórico y práctico. 2) *Naturaleza objetiva para nosotros*: menciona la realidad ya conquistada y conocida por el hombre, gracias al trabajo social. 3) *Naturaleza en sí*: como tendremos ocasión de estudiar recuerda a la *cosa en sí* kantiana. Se presenta como un reducto inabordable e inconquistable para el hombre. La naturaleza siempre oculta su «ser último». Finalmente, no debemos olvidar que el único modo por el que la naturaleza en sí se va a ir convirtiendo en naturaleza objetiva para nosotros es el *trabajo social*, actividad específica del hombre, en cuanto ser teórico y práctico.

III.2. El trabajo social como categoría antropológica y gnoseológica

Marx entiende el trabajo como «una condición de la existencia humana independientemente de todas las formaciones sociales, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza; por consiguiente, de mediar la vida humana»³³. El trabajo es, entonces, en primer lugar, una condición necesaria del existir humano, por medio del que el hombre se relaciona con la naturaleza y el resto de los hombres. Esta relación, que sólo puede ser comprendida como *dialéctica*, trasciende el mero ámbito antropológico y se convierte en una condición gnoseológica, gracias a la cual el hombre percibe, estructura y confiere sentido a la realidad circundante: «El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *simultáneamente* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Si nosotros concebimos al hombre desde la categoría de un animal que fabrica instrumentos, es-

entiende la actividad objetiva, por una parte, como realización trascendental, con la que se corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de la objetividad de los objetos posibles. Por otra parte, se ve esta realización trascendental como enraizada en los procesos reales del trabajo. 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. Que este proceso de «metabolismo» adopte las formas de los procesos de trabajo social se deriva de la constitución física de este ente natural y de algunas constantes de su entorno natural» (*E.I.*, págs. 38-9).

³³ *Das Kapital I* (M.E.W., 23, pág. 59).

tamos significando con ello un esquema conjunto del obrar y de comprender el mundo»³⁴.

Por ello, un análisis del devenir histórico, esto es, de la dimensión histórica del ser humano nos tiene que conducir a la persuasión de que el trabajo, como categoría mediante la que el hombre se enfrenta a la naturaleza y a la sociedad, no solamente interviene en el dominio de ella, sino también en su conocimiento. Así Habermas considera el trabajo social como *síntesis*³⁵, término que a Marx le hubiera parecido sospechoso. La recuperación del carácter activo del idealismo, proclamada en la primera tesis sobre Feuerbach, es la clave que Habermas elige para dar un paso más y desarrollar toda la potencia creadora que posee en sí mismo el concepto de trabajo social, como síntesis del hombre con la naturaleza. Puede establecer, por tanto, una curiosa comparación entre la síntesis materialista y la síntesis idealista, en la que se llega a encontrar sorprendentes coincidencias en su dimensión formal, aunque, claro está, sus contenidos sean muy diferentes. Veamos, pues, estas analogías y desemejanzas, desde sus distintos ángulos posibles:

a) *Desde el sujeto*. La concepción del sujeto en el idealismo adquiere la forma de conciencia trascendental (Kant), yo absoluto (Fichte) y espíritu (Hegel). En el materialismo, el sujeto de la síntesis va a ser la *especie humana*, en cuanto que se produce a sí misma históricamente. No es lícito concebirla como una esencia fija, sino que debe ser entendida como un *continuo devenir histórico*, en el que tiene lugar una doble realización: empírica y trascendental. La primera, hace alusión a la apropiación continua de los distintos elementos contingentes de la naturaleza que va generando el nivel alcanzado por la especie humana en cada momento histórico. La dimensión trascendental es la historia como eterna condición de la realización empírica.

b) *Desde el lugar propio (medio) de la síntesis*. En Kant, Fichte y Hegel, la síntesis es concebida como la actividad propia de la conciencia, yo o espíritu. Dicha actividad se realiza en el ámbito de la lógica formal y trascendental. Es la *actividad del pensamiento* la que posibilita esa síntesis. Por el contrario, en el materialismo se presenta como una *producción material*, esto es, el sustrato en el que se encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social y no una conexión de símbolos. Por ello, podrá decir Habermas que el lugar ocupado por la *Crítica de la Lógica formal* en el idealismo ha sido cubierto por la *Crítica de la economía política*: «De acuerdo con ello, no son las conexiones correctas de símbolos, sino los procesos sociales de la vida, las producciones materiales y las apropiaciones de los productos las que proporcionan la materia sobre la que puede operar la reflexión para traer al plano de nuestra conciencia las realizaciones sintéticas que están fundamentadoramente en su base.»³⁶

³⁴ E.I., pág. 39.

³⁵ *Arbeit hat also in Materialismus den Stellenkert von Synthesis* (E.I., pág. 40).

c) *Desde la forma (modelo) de la síntesis.* En el idealismo de Hegel se recurre al modelo de la *identidad* sujeto-naturaleza, propio de la autorreflexión fenomenológica: «El espíritu absoluto es identidad de espíritu y naturaleza, de la misma forma a como el sujeto se sabe a sí mismo idéntico consigo mismo en la autoconciencia»³⁷. Por el contrario, Marx recurre al modelo de la *diferencia*: existe una separación radical entre sujeto-naturaleza, pues el espíritu se sabe absolutamente «otro» a aquélla. Ahora bien, es en el marco de esta distinción entre Hegel y Marx donde mejor se puede exponer la estrecha analogía entre la síntesis trascendental kantiana y la síntesis materialista. En ambas se produce una actividad del sujeto, sólo mediante la cual es posible la apropiación (conocimiento) de la naturaleza. La posible unidad entre ellos (muy lejos de la identificación absoluta hegeliana) tiene que venir producida por una imposición del sujeto a la naturaleza. Pero, como tal imposición no puede ser absoluta, resultará que tanto en Kant como en Marx aparece un sustrato último inalterable e incognoscible (cosa en sí, naturaleza en sí) al que de ningún modo puede llegar el sujeto. Y así como el único acceso posible a la cosa en sí kantiana era necesario ponerlo en el punto de vista de un entendimiento arquetípico, así el único modo de acceder a naturaleza en sí estaría en la realización acabada y perfecta del hombre en la Historia³⁸.

III.3. Dimensión kantiana y no kantiana de la síntesis materialista

Vamos a desarrollar ahora, en detalle, los elementos kantianos y anti-kantianos que conforman la síntesis materialista. Estos últimos se van a ir constituyendo a partir de Hegel, Fichte y Darwin: «La síntesis, en sentido materialista, es una actividad relativizada a la esfera de la historia universal; Marx remite a Fichte al ámbito que acotan la filosofía trascendental de Kant y el evolucionismo de Darwin»³⁹.

Sin duda alguna, la dimensión kantiana de la síntesis materialista es necesario reconocerla en el establecimiento de un marco fijo desde el que el sujeto irá construyendo la realidad. Este marco es la *relación invariante* de la especie humana con la naturaleza a través de la «esfera funcional de la acción instrumental». Por sí misma constituye una ley natural que tendrá siempre que ser respetada: la vida humana siempre estará

³⁶ E.I., pág. 44.

³⁷ E.I., pág. 45.

³⁸ «La “cosa-en-sí” de Kant reaparece bajo la forma y título de una naturaleza anterior a la historia humana. Y tiene la importante función gnoseológica de fijar la contingencia de la naturaleza como un todo, en oposición al intento idealista de reducirla a una mera exteriorización del espíritu, y de preservar la irreductible facticidad de la naturaleza, a pesar de la «mutuopenetración» histórica de la misma en el contexto universal de mediación que representan los sujetos que trabajan» (E.I., pág. 47).

³⁹ E.I., pág. 57.

sometida a los procesos de trabajo. Tal relación se manifiesta en esta doble consideración:

a) La relación hombre-naturaleza está marcada por una *necesidad trascendental*, a saber, el *interés* que posee el hombre de un posible control técnico de los objetos naturales. A este interés lo llama Habermas interés teórico, y constituye la condición histórico-trascendental mediante la que el hombre se ha ido desarrollando a lo largo de su historia en lucha continua con la naturaleza, y a partir de la que ha ido produciendo los diversos útiles e informaciones, posibilitantes del progreso técnico de la Humanidad. Por supuesto, que en cada momento histórico las condiciones en las que se ha establecido esa relación han sido muy distintas, y, sin embargo, el modo de relación ha estado guiado por el *mismo interés*: el conocimiento y control técnico de los objetos naturales.

b) De igual forma que en Kant la objetividad se basaba en la unidad originaria de la apercepción, representante de la conciencia ahistórica en general, en la síntesis materialista la objetividad de la experiencia es necesario comprenderla en el esquema universal propio del interés teórico-técnico por el que el hombre acomete una progresiva conquista de la naturaleza. Así, tal objetividad debe apoyarse en «la organización corporal del hombre que apunta a la acción»⁴⁰.

Como Habermas pone de manifiesto, esta dimensión kantiana de la síntesis materialista podría desarrollarse mediante una teoría instrumentalista del conocimiento, la cual «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»⁴¹. Aunque en Marx no hallemos tal desarrollo⁴², sus pocas indicaciones bastan para hacer inteligible la relación positiva existente entre materialismo y Ciencia de la Naturaleza: las condiciones de la objetividad del conocimiento científico están estrechamente vinculadas a las condiciones antropológicas de toda acción.

Sin embargo, esta relación invariante de la especie humana con la naturaleza se da en la historia, que no es sólo su marco trascendental, sino también el lugar donde las fuerzas productivas van adquiriendo un desarrollo determinado. Cada momento histórico es el resultado empírico de los anteriores; el hombre accede a su existencia en un estadio determinado de las fuerzas productivas. El saber generado en el marco de la acción instrumental se incorpora como fuerza productiva en el proce-

⁴⁰ *E.I.*, pág. 49.

⁴¹ *E.I.*, pág. 50.

⁴² El verdadero desarrollo de esta teoría instrumentalista va a aparecer en el pragmatismo americano. Habermas lo analiza a partir de Peirce, en cuya autorreflexión sobre las ciencias de la naturaleza aprecia un freno respecto al avance del positivismo y un apoyo para su propia noción de *interés teórico*. (Cfr. *E.I.*, págs. 116-177).

so histórico. Aparece así en el desarrollo de la síntesis materialista un momento no kantiano que es preciso considerar. Parecería lógico que se atribuyese ese momento a una apropiación materialista de la *Fenomenología del Espíritu*; no obstante, en un peculiar movimiento de la reflexión, Habermas nos remite a una interpretación materialista de la crítica fichteana al concepto kantiano de unidad sintética de la apercepción.

Fichte pone de manifiesto que la apercepción trascendental no es la última instancia más allá de la cual no se pueda retroceder en el proceso de la reflexión, sino que, muy al contrario, es preciso regresar a una experiencia trascendental originaria de la que debe surgir la autoconciencia. Sólo así «aparece con claridad que quien quiera pensarse a sí mismo de manera radical debe abandonar la dimensión del mero pensar y representar, y debe realizar espontáneamente el acto de la autoconciencia, debe generarlo con su misma existencia. La autoconciencia no es una última *representación* que debe poder acompañar a todas las demás representaciones: es una *acción* que vuelve sobre sí misma, y que al realizarse se hace visible, es un acto que al ejercitarse se convierte en transparente para sí mismo»⁴³. Así pues, debemos construir el yo en el acto de la autoconciencia: el yo es sólo en cuanto se pone a sí mismo; esa misma acción que continuamente vuelve sobre sí misma. Pues bien, desde la perspectiva habermasiana, esta teoría es la única que puede esclarecer «la identidad, concebida en sentido materialista, de los sujetos que trabajan socialmente»⁴⁴. Tal identidad se va adquiriendo gracias a los procesos de trabajo, y tiene su marco de autoproducción en el estadio alcanzado en cada momento histórico por el desarrollo de las fuerzas productivas: «Cada generación conquista su propia identidad tan sólo a partir de la naturaleza ya determinada históricamente, que ella por su parte reelabora. El sistema de trabajo social es en cada caso el resultado del trabajo de las generaciones pasadas, y establece una «proporción», siempre nueva, «entre trabajo y materia natural»⁴⁵. De este modo, el sujeto actual no puede considerarse, en absoluto, extraño con respecto a la totalidad de los sujetos precedentes, responsables del nivel histórico alcanzado, sino que, por el contrario, «se sabe producido por la producción de los sujetos pasados al igual que por sí mismo»⁴⁶.

Es, entonces, en su propio proceso de producción donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. Su identidad depende del nivel alcanzado en los procesos de trabajo. Por tanto, Marx reduce el yo absoluto de Fichte a la especie humana contingente que se va autoproduciendo en virtud de la continua confrontación entre la materia bruta y los órganos sensibles humanos. Como se ha señalado más arri-

⁴³ *E.I.*, pág. 53.

⁴⁴ *E.I.*, pág. 54.

⁴⁵ *E.I.*, pág. 54-55.

⁴⁶ *E.I.*, pág. 55.

ba: «La síntesis, en sentido materialista, es una actividad relativizada a la esfera de la historia universal: Marx remite a Fichte al ámbito que aco-
tan la filosofía trascendental de Kant y el evolucionismo de Darwin.»⁴⁷

IV. LAS DIFICULTADES DEL TRÁNSITO DE UNA TEORÍA MATERIALISTA
DEL CONOCIMIENTO A UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD.
LA INSUFICIENTE AUTOCOMPRESIÓN DEL TRABAJO SOCIAL
COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

En el ajuste de cuentas al que Marx somete en el tercer Manuscrito la dialéctica hegeliana, acepta y hace suya la *dialéctica de la negatividad* como principio motor y generador de la historia, pues desde ella se explica y comprende al hombre real y concreto como resultado de su propio tra-
bajo⁴⁸. Marx reprocha a Hegel que entienda el movimiento de la con-
ciencia como producido al margen de los procesos del trabajo social, es-
to es, que considere la dialéctica de la conciencia en un plano abstracto,
supratemporal. Así pues, es en la apropiación materialista de la dialécti-
ca hegeliana donde Marx va a encontrar la idea de la *autoconstitución de la especie humana mediante su propio trabajo*. Ahora bien, por una «ex-
traña ironía» es precisamente este punto en el que Marx criticó a Hegel el que le impidió que pudiese comprender de forma adecuada sus pro-
prias investigaciones, pues, al enfatizar tanto el papel del trabajo social en
el proceso de autoconstitución de la especie humana, redujo también la
reflexión al modelo de la producción, incluyendo así subrepíciamente el
proceso de reflexión en el círculo de la acción instrumental: «Marx redu-
ce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental. Al recon-
ducir la autoposición del yo absoluto a la producción más tangible de la
especie humana, desaparece la reflexión en general como una forma de
movimiento de la historia, aunque conserve el marco de la filosofía de la
reflexión. La reinterpretación de la fenomenología hegeliana pone al
descubierto las paradójicas consecuencias del socavamiento materialis-
ta de la filosofía del yo de Fichte. Si el sujeto apropiante encuentra en el
no-yo no sólo un producto del yo, sino también y siempre una parte de
naturaleza contingente, entonces el acto de apropiación no coincide ya
con la reasunción reflexiva del sujeto mismo como era antes»⁴⁹. Para Ha-
bermas esta reducción de la producción y la reflexión al esquema de tra-

⁴⁷ E.I., págs. 56-57.

⁴⁸ «Lo extraordinario de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste, por tanto, en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como perdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre real, y por tanto verdadero, aparece como resultado de su *propio trabajo*. (Apud E.I., págs. 59-60).

⁴⁹ E.I., pág. 60.

bajo social fue el obstáculo epistemológico que impidió a Marx el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad, si bien es verdad que la teoría marxiana contiene en sí misma los elementos suficientes para ella. Así la sesgada autocomprensión que Marx realizó de su propia teoría posibilitó el abandono de un saber reflexivo y la instauración de la conciencia positivista. Una primera precomprensión de esto, aparece expresada en la incapacidad de la teoría marxiana para distinguir entre el dominio exacto de las ciencias de la naturaleza y la esfera propia de las ciencias del hombre, o de la crítica, como gusta de decir Habermas.

IV.1 Habermas detecta en toda la obra de Marx una preminencia de las ciencias de la naturaleza sobre las ciencias del hombre. Tal preminencia es origen y resultado de una visión científista de la realidad, que convierte la teoría de Marx en la segunda ocasión perdida para radicalizar el proyecto epistemológico⁵⁰. Para una comprensión detallada de este tema seguiremos las dos versiones que en la interpretación habermasiana confluyen en un mismo punto: interpretación sesgada de la naturaleza subjetiva (hombre) desde el círculo de la acción instrumental, esto es, reducción de aquél a la categoría de *animal que fabrica instrumentos*. Esta reducción científista del saber se expresa mejor que de ningún otro modo en el ideal que el joven Marx plasmase en sus *Manuscritos* de 1844: «En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y, a la vez, será subsumida bajo ésta: no habrá más que una ciencia»⁵¹. Las ciencias de la naturaleza representan el desarrollo más acabado del saber acumulado en el ámbito precientífico (que en Marx sólo está representado por el *trabajo*): «El esbozo de una teoría instrumental del conocimiento le permite tener una concepción trascendental pragmatista de las ciencias de la naturaleza. Estas representan una forma metódicamente asegurada del saber acumulado en el sistema del trabajo social.»⁵²

Por otra parte, Habermas critica el hecho de que Marx nunca haya analizado explícitamente el sentido específico de una ciencia del hombre (como crítica a la ideología), frente al sentido instrumentalista de las ciencias de la naturaleza. Más bien encuentra elementos suficientes para la inclusión de aquélla en ésta. De ahí que jamás haya considerado necesario justificar la teoría de la sociedad desde la perspectiva de la teoría del conocimiento. En último término, todo ello «muestra que la idea de

⁵⁰ Cfr. McCarthy, Th., *la teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jiménez. Redondo. Ed. Tecnos, Madrid, 1987, págs. 76-77.

⁵¹ *Apud E.I.*, pág. 63.

⁵² *E.I.*, pág. 61. Justamente por ello, podrá afirmar Habermas que «en la justificación gnoseológica de la ciencia de la naturaleza, Marx está contra Hegel a favor de Kant, aunque sin identificarlas con la ciencia en general. El progreso del conocimiento metódicamente asegurado es para Marx, igual que para Kant un criterio de su científicidad» (*Ibid.*).

la autoconstitución de la especie humana mediante el trabajo social fue suficiente para criticar a Hegel, pero no bastó para hacer inteligible en toda su amplitud efectiva la apropiación materialista del Hegel criticado»⁵³.

Esta insuficiente autocomprensión que Marx realizó sobre el proceso de autoconstitución del hombre sólo desde los procesos de trabajo, es analizada por Habermas a partir de lo que él considera como dos versiones superpuestas en los mismos escritos de Marx:

a) *Versión pragmatista de la teoría instrumental del conocimiento*, con el ideal puesto en una sociedad emancipada, gracias a la sustitución del hombre por la máquina, y, por tanto, en la construcción de una sociedad libre y orientada al desarrollo del ocio. En esta versión se identificarían sociedad altamente tecnificada y sociedad emancipada. Como veremos, es una versión ingenua e incluso ideológica (en el sentido más fuerte) que, sin duda, entra en contradicción con la versión más ortodoxa que sería la «dialéctico-materialista».

b) *Versión dialéctico-materialista*, fruto de una apropiación materialista del Hegel criticado. En ésta, la emancipación no puede ser producto del progreso científico-técnico, sino de la lucha de clases. Un desarrollo suficiente de esta línea de investigación hubiese evitado al mismo Marx su identificación entre ciencia natural y ciencia rigurosa.

He aquí el desarrollo de ambas versiones.

a) Marx pretende realizar una *crítica de la economía política* según el modelo de la ciencia natural (física), y reclama para tal procedimiento el adjetivo de ciencia rigurosa, sin intentar justificar epistemológicamente tal argumentación, acontecido así que la economía (que, en principio, debe ser considerada una ciencia del hombre) y la física están sometidas a la misma condición trascendental, a saber, el sistema del trabajo social. De este modo, pierde la crítica económica la vertiente reflexiva, mediante la que puede investigar no sólo el proceso histórico de auto-producción del sujeto, sino también su proceso de conscienciación. Como dice Habermas, esta es la «consecuencia coherente de un sistema de referencia limitado a la acción instrumental»⁵⁴. En efecto, si tomamos como base de la teoría el concepto materialista de síntesis mediante el trabajo social, resulta que pertenecen al mismo contexto de autoconstitución de la especie humana los siguientes elementos: el conocimiento de las leyes de la naturaleza y el conocimiento de las leyes sociales, el co-

⁵³ *E.I.*, pág. 62. En relación a esto, comenta McCarthy: «Marx desligó la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie de sus supuestos idealistas, abriendo con ello un camino para una reflexión sobre el sujeto de conocimiento que evitaba tanto las limitaciones individualistas y ahistoricalas de la crítica trascendental de Kant, como los excesos idealistas de la filosofía de la identidad de Hegel. Pero tampoco Marx se percató del potencial que su metacritica había creado para una radicalización de la epistemología» (*o.c.*, pág. 77).

⁵⁴ *E.I.*, pág. 64.

nocimiento de los estadios alcanzados por un saber de producción y el conocimiento de las identidades sociales, el avance tecnológico y el avance o retroceso social. Todo ello confluye en una identificación entre saber en general y control técnico de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, en una reducción del saber de reflexión a saber de producción⁵⁵.

Sólo así se puede entender que para Marx sean la ciencia natural y la tecnología las que dirijan el proceso de autoconstitución de la especie humana. La historia de la conciencia trascendental se identifica con la historia de la tecnología. Todas las capacidades del organismo humano, pertenecientes a la esfera de la acción instrumental, son vertidas en el instrumento de trabajo: «Al final el proceso de trabajo, en su conjunto, se habrá separado del hombre, y sólo incumbirá al instrumento de trabajo»⁵⁶. La sociedad emancipada sería así el fruto de la transformación del proceso de trabajo en proceso científico. Sin embargo, Marx tiene toda la razón en su modo de argumentar: si realmente una sociedad altamente tecnificada fuera el paraíso ideal en el que las relaciones entre los hombres estuvieran exentas de todo tipo de coerción (externa o interna), y si además lo alcanzásemos, tendría absoluto sentido estudiar al hombre como un elemento más de esa sociedad tecnificada, y ello sólo se podría llevar a cabo desde un modelo pragmático-naturalista de la ciencia. Constituye, pues, esta versión un desarrollo extremo del papel del trabajo en la autoconstitución de la especie humana; algo que Hegel malcomprendió de un modo idealista y que Marx, en su apropiación materialista de Hegel, desarrolló al modo pragmatista.

b) No obstante, en esta versión no aparece, en toda su amplitud, la apropiación materialista del Hegel criticado. Más bien, pertenece a la esfera ideológica pensar que la transformación de la ciencia en maquinaria lleva consigo la liberación del sujeto social. Por tanto, para una revisión de este análisis es preciso recuperar la dimensión de las *relaciones de poder*, en la que se expresan las interacciones de los hombres entre sí. Es menester tener en cuenta lo siguiente: 1) el progreso científico-técnico no conduce, por sí mismo, a una sociedad ideal emancipada; 2) aunque condujese, el sujeto social emancipado no coincidiría con el sujeto social en general, sino con una clase determinada. Por tanto, es una abstracción considerar el sujeto de una forma unitaria; es necesario sustituirlo por las «distintas clases en lucha». Así pues, la *lucha de clases* representa en el marco de la acción lo que el saber de *reflexión*, en la esfera teórica. Sin embargo, Marx tampoco se dio cuenta de la potencia creatora de esa observación. Habermas va a desarrollarla intentando proyectar la teoría marxiana hasta un saber que integre como elemento fundamental la reflexión. Ello lo va a conseguir a través de la interpretación

⁵⁵ *E.I.*, pág. 65.

⁵⁶ *E.I.*, pág. 66.

de los conceptos marxianos «fuerzas productivas» y «relaciones de producción» como *trabajo* e *interacción*, evitando así la reducción científico-naturalista de la propia teoría marxiana⁵⁷.

V. AUTORREFLEXIÓN HABERMASIANA SOBRE LA SÍNTESIS MATERIALISTA: ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Como hemos podido precisar, las dos versiones mencionadas cometen el mismo error: una autocomprensión sesgada y estrecha de la noción de trabajo social, constreñida al dominio de la acción instrumental. Así Habermas descubre dos estratos que resultan incoherentes en el pensamiento de Marx: en el plano de las categorías visibles, el trabajo social es el único fundamento de la autoproducción de la especie humana; sin embargo, en el plano de las investigaciones materiales (fundamentador de esas categorías) siempre se tiene en cuenta una práctica social que distingue perfectamente entre fuerzas productivas y relaciones de producción (procesos de dominación y/o alienación). Para captar esta discordancia entre el plano fenoménico y nouménico de la teoría marxiana, Habermas introduce su propio esquema categorial (acción instrumental/acción comunicativa) con un doble fin, a saber, poner de manifiesto la potencialidad teórica de la crítica marxiana y reinfluir en ella orientándola hacia un fin práctico: la consecución de una sociedad más racional y justa. Tal introducción lleva aparejada una nueva comprensión de la autoproducción del hombre y de la sociedad, así como del sujeto del conocimiento y de la historia, al que Habermas enlazará con un saber de reflexión, cuyo ámbito particular de acción queda acotado en el marco de la lucha de clases. Con ello, se van a sentar las bases para la construcción de una teoría crítica de la sociedad desde la perspectiva de la teoría del conocimiento.

V.1. Desde este nuevo nivel teórico hay que considerar al hombre como un ser que se autoconstituye en una esfera de dos dimensiones: relación del hombre con la naturaleza y relación del hombre con la sociedad. En ambos tipos de relaciones el hombre se siente alienado y, por tanto, es necesario indicar vías de salida a este estadio de dominación.

En la esfera de la acción instrumental, el hombre está dominado por la coerción de la naturaleza externa, y podría pensarse ingenuamente su liberación a partir de la transformación del saber científico-técnico en

⁵⁷ Con gran lucidez, R. Gabás denominó «terapéutica» a este tipo de interpretación: «La terapéutica que Habermas quiere aplicar al marxismo, como también al capitalismo, es la reinstauración de la interacción (junto con la hermenéutica y la reflexión crítica) como una esfera dotada de igual autonomía (o incluso mayor) que la producción técnica». (J. Habermas: *Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ed. Ariel, Barcelona, 1980, pág. 138).

máquinas sustitutivas del hombre (creencia científista). En la esfera de la acción comunicativa la libertad humana se ve coartada por las instituciones sociales, y la única forma de liberación ha de provenir a través de la *lucha de clases*, cuya proyección en el plano teórico constituye el saber crítico-reflexivo, propio de las ciencias del espíritu. Sólo cuando hemos diferenciado ambas esferas, podemos inteligir con toda su amplitud un hecho de por sí evidente: el marco institucional no somete a todos los miembros de la sociedad al mismo grado de represión, sino que, muy al contrario, las distintas clases sociales participan de manera distinta en las cargas de la producción y en los resarcimientos sociales⁵⁸. Pero además, con ello hemos encontrado una nueva concepción del sujeto; son las clases sociales, y no la especie humana (como sujeto social en singular) el sujeto del conocimiento y de la historia: «Considerar a la sociedad como un sujeto *único* es, además de todo, considerarla de forma especulativa»⁵⁹. Esta concepción sólo tenía sentido en una consideración pragmática del conocimiento y de la ciencia, pues se creía (ingenua y/o ideológicamente) que todos los sujetos particulares podrían participar igualmente de los bienes producidos. Subyacen a ella dos presupuestos: la creencia ingenua (en cualquier caso científico) de que la única forma de autoconstitución de la especie humana es el trabajo, al mismo tiempo que una sutil identificación entre progreso técnico-científico y nivel alcanzado en la formación de la especie humana. Como hemos apuntado ya, Marx sólo llega a esta nueva concepción del sujeto social cuando es plenamente consciente de la apropiación materialista de la dialéctica hegeliana.

En definitiva, gracias al nuevo marco categorial de Habermas, podemos comprender la autoconstitución de la especie humana en un esquema de dos dimensiones que podríamos representarnos así:

a) Desde la esfera de la acción instrumental podemos representarnos el desarrollo de la sociedad como un proceso lineal de autocrecimiento orientado y dirigido por un progreso científico-técnico, en el que cada fase acerca más al hombre al paraíso de la técnica (sociedad autómata). Gracias a ese desarrollo, el ser humano se irá liberando de la coerción ejercida por la naturaleza externa; sin embargo, constituye una falacia pensar que tal emancipación abarque por igual a toda la especie humana.

b) Desde la esfera de la acción comunicativa podemos representarnos la evolución de la sociedad como un proceso de represión y/o liberación orientado a y dirigido por el ideal de una sociedad en la que sea posible un diálogo libre, sin represiones de ninguna clase. En esa evolución, el ser humano se irá liberando de la coacción ejercida por la naturaleza interna (otros hombres u otras clases sociales). Esta vía está mar-

⁵⁸ E.I., pág. 74.

⁵⁹ E.I., pág. 75.

cada por distintas fases de reflexión que tienen como misión desmontar la condición dogmática de las ideologías y las formas superadas de dominación. Su fin último es la emancipación de la autoconciencia de la especie humana del «ofuscamiento ideológico»⁶⁰.

V.2. Desde la consideración habermasiana, Marx no supo captar la interdependencia existente entre ambas dimensiones por haber reducido el concepto materialista de síntesis a la relación hombre-naturaleza, esto es, al marco categorial de la producción. Por ello, una nueva teoría de la sociedad, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, debe poner de manifiesto que en la autoconstitución de la especie humana confluyen ambas dimensiones, a saber, la *autoproducción* mediante la *actividad productiva* y la *formación* mediante la *actividad revolucionaria*⁶¹. Para desarrollar esta afirmación, Habermas introduce un nuevo concepto de síntesis, a saber, «*síntesis mediante la lucha*», que ocupa en la esfera de la acción comunicativa el mismo lugar que la «*síntesis mediante el trabajo*» ocupa en la acción instrumental. Si establecemos un paralelismo entre ellas obtendremos lo siguiente:

a) *Síntesis mediante el trabajo*. A través de ella expresamos la relación del hombre con la naturaleza, esto es, de la naturaleza subjetiva con la naturaleza objetiva (o lo que es lo mismo, sujeto social-naturaleza externa). Tal relación está orientada desde unos intereses teóricos muy específicos: el control técnico de la realidad natural en el marco de un saber de producción.

b) *Síntesis mediante la lucha*. A través de ella expresamos la relación de los distintos sujetos parciales de las sociedades (clases sociales) entre sí. Tal relación está orientada desde unos intereses prácticos: se pretende un diálogo no distorsionado en el marco de un saber de reflexión. Su fin últimos es la creación de una sociedad más racional.

Pues bien, para Habermas, el único modelo que puede ayudarnos en la profundización de este nuevo tipo de síntesis es el que nos proporciona la *dialéctica de la eticidad* de Hegel, el cual toma como ejemplo el castigo que cae sobre aquel que destruye la totalidad ética: «Marx hubiera podido servirse de este modelo y construir como 'crimen' la apropiación desproporcionada del plus producto, que tiene como consecuencia el antagonismo de las clases. La causalidad punitiva del destino se ejerce frente a los dominadores como la lucha de clases que desemboca en re-

⁶⁰ Habermas establece este paralelismo entre ambos ideales emancipatorios: «Al acrecentamiento del saber técnicamente utilizable que, en la esfera del trabajo socialmente necesario, conduce a la completa sustitución del hombre por la máquina, corresponde aquí la autorreflexión de la conciencia fenoménica, hasta el punto en el que la autoconciencia de la especie humana, que se ha transformado en crítica, se haya liberado, enteramente, del ofuscamiento ideológico». (*E.I.*, págs. 76-77).

⁶¹ *E.I.*, pág. 77.

voluciones. La violencia revolucionaria reconcilia las partes enfrentadas aboliendo la alienación del antagonismo de clases, que comienza con la represión de la eticidad inicial»⁶². La aplicación habermasiana de este modelo de reflexión a ambos tipos de síntesis nos lleva a las siguientes consecuencias.

1. En el marco de una síntesis del trabajo, la totalidad ética es entendida como una sociedad cuya autoproducción se identifica con la apropiación de la naturaleza externa, porque es el marco institucional quien asume desde sí mismo la coacción ejercida por la naturaleza externa, revirtiendo esa dominación sobre la naturaleza interna. De ahí que la destrucción relativa de la relación ética se mida sólo «por la diferencia entre el grado *efectivo* de la represión *exigida* institucionalmente y el grado de represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas. Esta diferencia es la medida de la dominación que es objetivamente superflua»⁶³. Quienes establecen una dominación semejante «ponen en movimiento la causalidad del destino, dividen la sociedad en clases, reprimen intereses justificados, provocan reacciones de la vida reprimida y encuentran en la revolución su justo destino». Ahora bien, mientras que la represión sigue subsistiendo, en forma de escasez económica, «toda clase revolucionaria, tras su victoria, será incitada a la «injusticia», es decir, a establecer una nueva dominación de clase. Por eso la dialéctica de la eticidad debe repetirse hasta que el anatema materialista, que pende sobre la reproducción de la vida social, la maldición bíblica del trabajo necesario, será roto por la tecnología»⁶⁴. Ni siquiera entonces podrá detenerse la injusticia, porque la satisfacción masoquista impedirá una interacción exenta de coacciones, basada en una comunicación libre. En definitiva, no tiene sentido entender la liberación de la especie humana desde una dialéctica de la eticidad aplicada a la esfera de la acción instrumental.

2. Mucho más fecunda para el interés práctico resulta la aplicación de la dialéctica de la eticidad a la síntesis mediante la lucha. A partir de ella podemos entender el antagonismo de clases como un movimiento de reflexión en el ámbito precientífico. En este ámbito, el objetivo no es la eterna represión de una clase sobre otra, sino *la lucha por el reconocimiento* como restauración de un diálogo roto.

Marx analiza una forma de sociedad en la que las relaciones humanas son aparentemente libres, puesto que se asientan en un contrato libre que transmuta la actividad productiva en mercancía. Esta forma de mercancía es *apariencia objetiva*, que convierte en irreconocible el conflicto entre las clases: «la forma de mercancía que adopta el trabajo es *ideología*, pues oculta y expresa, al mismo tiempo, la represión de una re-

⁶² *E.I.*, págs. 78-79.

⁶³ *E.I.*, pág. 80.

⁶⁴ *Ibid.*

lación dialógica libre de coacción»⁶⁵. Sólo a través de la crítica del fetichismo de la mercancía puede desenmascararse la injusticia oculta en las relaciones sociales entre clases. Así la transformación del marco institucional, entendido como movimiento del antagonismo de clases, tiene que ser entendido como una dialéctica de la conciencia fenoménica de esas clases. Y una teoría de la sociedad que conciba la autoconstitución de la especie humana desde este 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. Esta lucha, en cuanto dialéctica de la eticidad que se repite es un proceso de reflexión en grande⁶⁶. Por ello, una teoría de la sociedad realizada desde la perspectiva de la teoría del conocimiento debe concebir «el proceso de formación de la especie humana como un movimiento del antagonismo de clases, mediado, en cada fase, por los procesos de producción, y más que en la medida en que se reconoce a sí misma como resultado de la historia de la conciencia de clase fenoménica y se libera con ello, *como* autoconsciencia, de la apariencia objetiva». Sólo así podrá distinguir aquellos elementos que pertenecen al contexto propio de la reificación e ideología (proceso alienante de la especie humana) y aquellos otros elementos pertenecientes a la reflexión y la crítica (teoría de la sociedad como crítica de la ideología).

V.3. En resumen, en el movimiento inmanente del pensamiento que va de Kant a Marx se produce el contrasentido de una pérdida de la reflexión producida por una radicalización de la crítica reflexiva. Marx tenía todos los elementos necesarios para reencauzar de forma materialista la reflexión hegeliana. Sin embargo, una insuficiente autocomprensión de los propios elementos de su teoría, a saber, la gratuita identificación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, esto es, la reducción de la acción comunicativa a la acción instrumental, le incapacitaron para el establecimiento de una clara demarcación entre ciencia natural, y ciencia del hombre, así como para distinguir entre una síntesis propia de la acción instrumental y una síntesis propia de la acción comunicativa. Si Marx hubiera tenido en cuenta estas distinciones hubiera superado la crítica idealista de Hegel a Kant mediante un nuevo modelo teórico que conexionase perfectamente teoría y praxis: «Con esta idea se hubiera puesto en evidencia que una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie hu-

⁶⁵ *E.I.*, pág. 82.

⁶⁶ *E.I.*, pág. 83.

mana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente»⁶⁷.

Sólo así hubiese sido posible aclarar explícitamente la relación de la filosofía con respecto a la ciencia: la filosofía es *crítica* y, en cuanto tal, debe negar las pretendidas cosmovisiones universales, pero, al mismo tiempo, ha de afirmar la reflexión interesada, orientada hacia un fin práctico. Marx no entrevió, en toda su amplitud esta nueva dimensión, sino que más bien, redujo la ciencia del hombre a la ciencia de la naturaleza, creándose con ello la paradójica situación de que el materialismo materialista y el idealismo absoluto coinciden en lo mismo: «la supresión de la teoría del conocimiento en favor de una ciencia universal, desligada de toda atadura; en este caso, una ciencia no del saber absoluto, claro está, sino del materialismo científico»⁶⁸. Así termina la historia de la perdida de la reflexión: el modelo hegeliano de la identidad y la reducción materialista del trabajo como condición histórico-trascendental de la autoproducción de la especie humana han conducido a un nivel de reflexión que está muy por debajo del nivel alcanzado por la crítica kantiana. Sobre esta base pudo asentarse el positivismo de Comte y su ideal de una ciencia natural de lo social.

Antonio M. LÓPEZ MOLINA

⁶⁷ *E.I.*, págs. 85-86.

⁶⁸ *E.I.*, pág. 86.