



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.57601>

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE MARX EN EL JOVEN HABERMAS



THE RECEPTION OF MARX'S THOUGHT IN THE YOUNG HABERMAS

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE*
Universidad de Valencia - Valencia - España

.....
Artículo recibido el 23 de mayo de 2016; aprobado el 2 de octubre de 2016.

* cesar.ortega@uv.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Ortega Esquembre, C. "La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas." *Ideas y Valores* 67.167 (2018): 13-36.

APA: Ortega Esquembre, C. (2018). La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas. *Ideas y Valores*, 67 (167), 13-36.

CHICAGO: César Ortega Esquembre. "La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas." *Ideas y Valores* 67, n.º 167 (2018): 13-36.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analiza la influencia del pensamiento de Marx en la formulación temprana de la teoría habermasiana. Para ello, se parte de las críticas de Albrecht Wellmer y Jürgen Habermas a la autocomprensión marxiana del materialismo histórico. Luego se estudia la reconstrucción de algunos postulados del marxismo llevada a cabo por Habermas en términos de una renovada teoría de la evolución social. Con ello salen a la luz algunos supuestos básicos de la teoría de Marx que aparecen transformados en la conceptualización de Habermas y que constituyen una base ineludible para comprender el posterior pensamiento de este autor.

Palabras clave: J. Habermas, K. Marx, comunicación, materialismo histórico.

ABSTRACT

The article analyzes the influence of Marx's thought on the formulation of Habermas' early theory, starting out from Albrecht Wellmer's and Jürgen Habermas' critiques of the Marxian conception of historical materialism. The paper then goes on to examine the reconstruction of some of the postulates of Marxism carried out by Habermas on the basis of a new theory of social evolution. This brings to light some basic assumptions of Marx's theory that are transformed in Habermas' conceptualization and constitute the necessary basis to understand the author's later thought.

Keywords: J. Habermas, K. Marx, communication, historical materialism.

Introducción

Aunque es cierto que el pensamiento de Habermas supuso una profunda revisión de buena parte de los elementos que constituyen la tradición de Marx, no es menos cierto que aquel no puede comprenderse sin atender a esta misma tradición, a la que ciertamente pertenece. Thomas McCarthy ha destacado esta peculiar pertenencia, afirmando que la crítica de la razón habermasiana, frente a otras derivas de la filosofía surgidas desde los tiempos de Kant –se refiere a las críticas nietzscheana y heideggeriana–, se inscribe en la estela de Hegel y Marx, en la que se retoman las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional para “refundirlas” en “moldes sociohistóricos” (cf. McCarthy prólogo). La revisión que hace Habermas de la tradición marxiana conserva, en todo caso, un carácter eminentemente ilustrado, es decir, apuesta por grados históricos de emancipación –por mucho que se haya renunciado a las premisas de la filosofía de la historia–.

La compleja relación entre Habermas y Marx se podría explicar desde un sinfín de perspectivas. Podría tal vez hacerse desde el análisis de la conocida reconstrucción habermasiana del materialismo histórico, o desde su renuncia a las categorías de la teoría del valor-trabajo. En este artículo se parte de un elemento mucho más concreto para bosquejar algunas de las tensiones y convergencias fundamentales entre Marx y Habermas. La comprensión de esta correspondencia, que aparece en casi todos los textos del Habermas de los años sesenta y setenta,¹ contribuirá a la conceptualización de su pensamiento temprano.

Para llevar a cabo este análisis, me centraré en la crítica de Habermas al concepto marxiano de praxis emancipadora, es decir, a la comprensión marxiana del movimiento revolucionario. Una sistematización adecuada de esta crítica al marxismo, que además introduce elementos verdaderamente originales, se halla en el libro de Albrecht Wellmer (1979), *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Comenzaré con este análisis de Wellmer y, a partir de él, recurriré a los textos de Habermas y Marx en los que la problemática adquiere todo su sentido. Tras ello expondré las claves fundamentales de la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico, tratando de hacer explícita la forma en que el pensamiento de Habermas se configura a partir de algunas de las tesis de Marx. Terminaré con unas breves conclusiones.

1 Me refiero fundamentalmente a *Teoría y praxis* (2002), *La lógica de las ciencias sociales* (2000a), *Ciencia y técnica como ideología* (2009), *Conocimiento e interés* (1989), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1974), *Perfiles filosófico-políticos* (2000b) y *La reconstrucción del materialismo histórico* (1992).

Las críticas de Wellmer y Habermas al concepto marxiano de praxis emancipadora

A finales de los años sesenta, los intelectuales de izquierda europeos eran conscientes de la distancia ideológica que los separaba del bloque del Este. En este sentido, el diagnóstico de Wellmer (cf. 1979 60), como el de muchos otros representantes de la teoría crítica de la sociedad del momento, debía dejar constancia del fenómeno socio-histórico que espantaba a los intelectuales progresistas de la Europa occidental: la congelación del marxismo en una metafísica dogmática. En 1969 este fenómeno se vislumbraba en las rígidas estructuras de poder de la Unión Soviética. Aunque es sabido que la deriva autoritaria del marxismo supuso una perversión de las propias intenciones de Marx,² Wellmer quiso mostrar que su germen podía localizarse en el interior de la propia teoría.

He aquí la tesis de la que deseamos partir: en el pensamiento de Marx existen ciertos elementos que, por así decirlo, abonaron una determinada interpretación contraria a las intenciones del propio Marx. Entre estos elementos se encuentra, en primer lugar, una suerte de “componente residual metafísico”, según el cual las predicciones de la revolución proletaria adquirirían el carácter de un objetivismo histórico-especulativo; y en segundo lugar una especie de autocomprensión positivista del materialismo histórico. Wellmer profundiza en el primer elemento, en tanto que Habermas concentró su crítica en el segundo aspecto. A continuación hablaré de la primera crítica, recurriendo a los textos de Marx en los que adquieren mayor sentido los reparos a su “componente residual metafísico”. Luego abordaré la crítica habermasiana al reduccionismo positivista de Marx, que por ahora podemos denominar como una “falsa autointerpretación de la crítica como ciencia” (Habermas 2002 253).

El “componente residual metafísico” de la teoría marxiana

Wellmer sostiene que en los primeros textos de Marx, especialmente en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2013), los *Manuscritos de economía y filosofía* (1984) y *La sagrada familia* (1978), subyace una especie de “objetivismo histórico-especulativo” (cf. 1979 8 y ss.). Si acierto a comprender correctamente esta afirmación, Wellmer quiere decir que en dichos textos, especialmente en el primero, Marx deduce el papel revolucionario del proletariado sirviéndose de una

2 Ha sido habitual recurrir a los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 para reivindicar a un Marx humanista y contrario a los postulados autoritarios surgidos durante el siglo XX, herederos de una lectura economicista de su obra que eliminaba el papel de la libertad de acción humana en el proceso emancipador. Los intelectuales marxistas polacos constituyen un ejemplo de esta “crítica inmanente” al marxismo (cf. Kolakowski 1970).

“filosofía hegeliana empapada de contenido histórico real” (cf. Wellmer 1979 61). Para Wellmer, Marx piensa la necesidad práctica de una revolución emancipadora del proletariado, que deriva de la toma de conciencia de una situación miserable –y del impulso hacia su superación–, como si fuera una necesidad teórica; es decir, anticipa el resultado de lo que había de ser una lucha histórica como una consecuencia necesaria de la lógica interna de la historia.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx concibió la revolución bajo los conocidos términos de una “realización de la filosofía” (cf. Marx 2013 57, 210). Precisamente en esta pretensión de suprimir la filosofía realizándola encuentra Habermas el carácter materialista de la filosofía marxiana, cuyo objetivo era la superación práctica de lo existente a partir de la conciencia de alienación de la clase obrera:

Si la filosofía está tallada con el mismo material que critica, tendrá que reflejar las deficiencias del mundo como deficiencias de su propio ser y alcanzar su autoconciencia crítica, comprendiendo que desarrollará con éxito su misión solo en la medida en que se funda con la praxis como “actividad práctico-crítica”. En ese proceso, la filosofía es a la vez suprimida y realizada. (2002 253)

Según Marx, la revolución proletaria debía ser el cumplimiento práctico de los logros teóricos de la filosofía, la consecución de unos ideales que las revoluciones burguesas no habían alcanzado a satisfacer. El proletariado, en cuanto que encarnaba el sufrimiento provocado por una realidad cuya esencial injusticia no podía legitimarse por más tiempo, debía ser el agente específico de la praxis emancipadora. Frente a las revoluciones burguesas, cuyos efectos apenas se habían notado en Alemania, Marx reivindicó una “emancipación humana” (cf. 2009) capaz de emancipar no solo a una clase específica, sino a toda la sociedad. Pero para que la liberación general del pueblo coincidiera con “la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa”, todos los defectos de esa sociedad se debían concentrar en una determinada clase, en un estamento que debía valer como el “crimen notorio de toda la sociedad” (cf. Marx 2013 68). Este desgarramiento social en una clase concreta, que acontecía solo con el triunfo de la industrialización, lo encontró Marx en las miserables condiciones de vida del proletariado. Por eso dice Marx que “la filosofía no puede realizarse sin suprimir al proletariado; el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía” (*id.* 76).

Creo que la siguiente frase ilustra bien ese halo de necesidad histórica, ese residuo histórico-especulativo que constituye el objeto de la crítica de Wellmer: “basta con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo

suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación” (Marx 2013 75). En esta cita Marx parece derivar el resultado de lo que no es sino, dicho en sus propios términos, “el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido” (*id.* 61), es decir, de una lógica histórica objetiva que, por así decirlo, ya estaría trazada y no podría fracasar.

Por lo demás, esta anticipación especulativa encuentra el ejemplo más claro en el texto de 1845, *La sagrada familia*. Marx y Engels explican la función histórica del proletariado, como sujeto de su emancipación, en términos parecidos a los que había empleado el primero dos años antes en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Dado que en el proletariado se conjugaba la forma de vida más inhumana de la sociedad burguesa, esto es, aquella en que el hombre se pierde a sí mismo, y en la medida en que existía ya “la conciencia teórica de esa pérdida”, el proletariado había de verse necesariamente forzado a su liberación.

No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero imaginen momentáneamente que es su meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que con arreglo a ese ser se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmariamente irrevocablemente en su propia situación vital, así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa. (Marx y Engels 36-37)

Wellmer considera que esta confianza excesiva con que Marx pronostica el éxito de la revolución contradice otros elementos de su propia teoría (*cf.* 1979 84). Por un lado, la crítica marxiana de la religión había puesto al hombre como único sujeto de la historia, aquel que protestaba contra la miseria real existente, y hacía de la supresión voluntaria y consciente de esta el sentido de la historia. Bajo este esquema, el sentido no estaría metafísicamente determinado –contrario a la dialéctica hegeliana, donde operaba la lógica de un espíritu absoluto desplegado en la historia–, sino que más bien sería tarea del hombre eliminar progresivamente, con voluntad y conciencia, el rastro histórico del sinsentido. Por otro lado, según lo expuesto, la teoría de Marx tenía la pretensión objetivista de conocer científicamente las metas de la historia, que estarían ya determinadas a espaldas de los hombres mismos. Solo cuando el primer elemento, el de la consumación del sentido de la historia mediante la emancipación del hombre por el hombre, perdió de vista su carácter efectivamente humano, práctico, falible, surgió en la teoría de Marx el segundo elemento, que contradujo al primero, y en cuya realización ha solido verse el germen del terror estalinista. Este elemento es lo que Wellmer denomina “residuo metafísico” u “objetivismo histórico-especulativo”.

También en los *Manuscritos* pueden detectarse ciertas expresiones que avalan la pertinencia de esta crítica, a pesar de que este

texto cuenta ya con el (desde entonces fundamental) análisis de la economía política, al contrario de lo que ocurría en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En los *Manuscritos*, la emancipación del proletariado adquirió la forma concreta de una reapropiación de su esencia enajenada –el producto del trabajo– mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. La contradicción inherente a la sociedad capitalista –la oposición entre capital y trabajo– debía impulsar hacia su propia disolución, es decir, debía realizar la “superación del extrañamiento de sí misma” (Marx 1984 140). En este planteamiento también quedaba expresada la necesidad histórica de la revolución: su éxito, el tránsito hacia el socialismo, significaba la reconciliación del hombre consigo mismo, la “superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre”, la “apropiación real de la esencia humana por y para el hombre” y, por tanto, el “retorno del hombre para sí mismo en cuanto hombre social” (*id.* 143). Marx conseguía derivar la necesidad histórica de la emancipación de los propios movimientos económicos del trabajo enajenado y su reapropiación por el proletariado. Pero al hacerlo dejaba asentados unos supuestos antropológicos muy concretos, que constituyen precisamente el objeto de la crítica de Habermas.

La crítica de Habermas al reduccionismo positivista en Marx

Según Habermas, el materialismo histórico se equivoca al entenderse a sí mismo, de manera positivista, como una ciencia natural. A juicio de Habermas, la causa de esta equivocación se halla en la interpretación reduccionista que hace el propio Marx del proceso de autoconstitución de la especie humana. Hay que aclarar que tal interpretación reductiva se da solo en ciertos momentos del pensamiento de Marx –en sus textos más tempranos y en la exposición específica del materialismo histórico–, y no así en los análisis materiales, que constituyen la crítica de la economía política.

En “Trabajo e interacción” (2009 11-51), Habermas había mostrado cómo la lectura materialista de Hegel que Marx realizaba en los *Manuscritos* interpretaba el proceso de autoconstitución de la especie de forma reductiva, ya que olvidaba la interacción entre sujetos, que ya estaba presente en Hegel, y reducía el proceso de autoconstitución al concepto de trabajo. Esta reducción se observa bien en el tercero de los manuscritos –enmarcado en la crítica al idealismo de Hegel–, donde Marx había expresado en los siguientes términos su visión de la *Fenomenología del espíritu*:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues,

en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. (1984 190)

A juicio de Habermas, aunque Marx, con su dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, “redescubrió” la relación hegeliana entre trabajo –dicho con Habermas, acción instrumental– e interacción –acción comunicativa–, no explicó la conexión de ambas categorías, sino que “redujo lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental” (Habermas 2009 49). Si los momentos evolutivamente trascendentes aparecían solo en el campo del trabajo –progreso técnico de las fuerzas productivas–, entonces el propio proceso de emancipación social se reduciría a una fuerza productiva.

Wellmer señala que en la conjunción de este reduccionismo de tipo técnico-instrumental con la concepción metafísica de una filosofía de la historia que conoce *a priori* sus metas se encuentra “la raíz de la degeneración autoritario-burocrática” del marxismo (cf. 1979 72). “Donde este modelo se convierte en prototipo para la estrategia socialista, la razón se ha de convertir en violencia y el reino de la libertad solo puede ser una forma extremada del dominio del hombre sobre el hombre” (*id.* 72-73). También Habermas enmarca las perversiones del socialismo burocrático en una comprensión exclusivamente técnica de la tarea crítico-revolucionaria (cf. 2009 104). El marxismo soviético, que había sido codificado por Stalin –a partir del *Anti-Dühring* de Engels (1968)– como un materialismo dialéctico donde la autorreflexión de la sociedad y la toma de conciencia crítica de las clases oprimidas quedaban sustituidas por un mecanicismo ciego, habría derivado en una ontología naturalista y precrítica, rigurosamente alejada del genuino pensamiento de Marx.³

Frente a esta concepción, la temprana propuesta habermasiana⁴ reivindica a su vez una relectura crítica del propio pensamiento de Marx. Es importante entender bien el doble aspecto de la cuestión: Habermas no solo cuestiona la recepción mecanicista del marxismo, sino que emprende una relectura del propio materialismo histórico de Marx. Esta reinterpretación, que analizaremos posteriormente con mayor detalle,

3 Al margen de las críticas filosóficas a la teoría propiamente marxiana, que se encuentran diseminadas en los textos analizados, Habermas realiza una detallada revisión crítica del marxismo ortodoxo en el apéndice de *Teoría y praxis* (cf. 2002 365-431). También Wellmer critica la apropiación mecanicista de Engels en “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el ‘giro lingüístico’ de la teoría crítica” (cf. 1990 15-48).

4 El texto de “Trabajo e interacción” se publica originalmente en 1967.

debía ser capaz de preservar una relación no reductiva entre el momento del trabajo y el de la interacción, en la medida en que era precisamente esta relación la que garantizaría la adecuada orientación de las fuerzas productivas, de acuerdo con una “relación libre de dominio sobre el fundamento de una reciprocidad que se desarrolla sin coacciones” (Habermas 2009 51). Este doble esquema de la acción instrumental y la comunicativa ocupará, como es sabido, un lugar esencial en la posterior propuesta filosófica habermasiana.

El concepto marxiano de trabajo hacía referencia a una condición universal de la existencia humana a través de la cual el hombre se relacionaba con la naturaleza para reproducir sus propias condiciones de existencia. Esta antropología, desarrollada en detalle en los *Manuscritos*, ayuda a comprender la tesis básica del materialismo histórico, es decir, la dialéctica entre base económica –compuesta, a su vez, por una dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción– y superestructura –formada por las estructuras jurídicas, las formas de conciencia, las religiones, etc.–. Bajo estos presupuestos, la praxis emancipadora o revolución era definida como el momento de superación de las relaciones de producción existentes, en una adecuación con el desarrollo de las fuerzas productivas, que en la sociedad burguesa no se correspondía con las formas de propiedad y de organización y funcionamiento del trabajo. Esta superación, es decir, la transformación de la estructura económica, terminaría por “trastornar” a la vez toda la superestructura en ella sustentada (cf. Marx 1970 37-39).

Con esta autocomprensión, que se apoya en los supuestos antropológicos de los *Manuscritos*, el materialismo histórico terminó por entenderse a sí mismo como una ciencia de la naturaleza. “El saber que permite disponer de los procesos de la naturaleza”, explica Habermas en *Conocimiento e interés*, “se transforma en un saber que hace posible el control del proceso social de la vida” (cf. 1989 56). La total emancipación del ser humano quedaba reducida a la culminación del despliegue de las fuerzas productivas a través de su cientifización, es decir, se hacía equivalente a la liberación del trabajo necesario.

Pero la argumentación de Habermas continuaba mostrando algo aún más importante, a saber, que esta autocomprensión positivista contradecía otro de los momentos esenciales del pensamiento de Marx, a saber, el que otorga la primacía del proceso emancipatorio a la lucha de clases. Esta argumentación es, como puede verse, muy similar a la de Wellmer. En la crítica de las ideologías, que solo en Marx transitó desde el cuestionamiento de la religión hasta la crítica de la economía política, el despliegue de la historia precisaba también una praxis emancipadora no reductible a la acción técnico-instrumental. Es así como Habermas descubre en la obra de Marx una “singular desproporción entre la práctica

de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de esta” (cf. 1989 52). Aunque en sus estudios Marx concibió la historia de la especie apoyándose tanto en las categorías de la actividad material –acción instrumental, trabajo– como en las nociones de la reflexión –praxis transformadora, crítica ideológica–, interpretó su propio trabajo en el limitado esquema de una especie que se autoconstituye solo a través del trabajo (cf. *id.* 52).

Habermas muestra cómo ya en las *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (1978), un texto publicado en 1857, Marx había descartado que el despliegue completo de las fuerzas productivas a través de su cientifización pudiera producir por sí mismo la liberación del sujeto con respecto al propio proceso productivo.⁵ Según esta lectura, el propio Marx entendería que la autoproducción del sujeto no podía reducirse al marco de la acción técnica, exigiendo más bien la modificación de las propias relaciones de producción, es decir, “las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí” (Habermas 1989 60).

Mientras el marco institucional de la sociedad capitalista no sea modificado –y este marco lo resume Habermas en la asimétrica relación entre la clase propietaria y la trabajadora–, no podrá liberarse el hombre del trabajo enajenado.

El capitalismo se caracteriza por el hecho de que la relación de clases está determinada económicamente de acuerdo con la forma propia del derecho privado, o sea, el contrato de trabajo libre. Mientras persista ese modo de producción, cualquier cientifización de la producción, por avanzada que fuese, no podría conducir a la emancipación del sujeto autoconsciente, que conoce y regula el proceso de la vida social. Solo y necesariamente conseguiría reforzar la “contradicción en proceso” de ese modo de producción. (Habermas 1989 61)

En el esquema básico de la crítica marxiana al sistema productivo burgués –esto es, la enajenación del producto del trabajador en manos del capitalista, mientras el producto de su labor deviene valor de cambio–, la emancipación no podía quedar enmarcada, como ocurría en la autocomprensión que Marx hizo de su teoría, dentro del propio paradigma del trabajo. Según esta autocomprensión, la eliminación de esta enajenación requería que se sustituyera la producción de valores de cambio por una producción de valores de uso. Sin embargo, y esta es una nueva formulación de la crítica de Habermas (expuesta ahora en *Teoría y praxis*), esta solución equiparaba el dominio práctico-político,

5 Herbert Marcuse (1985) realizó una sugerente lectura de esta problemática, atribuyendo un carácter ideológico a la propia racionalidad técnica.

la genuina emancipación, con una mera disposición técnica exitosa. A juicio de Habermas, la propuesta de Marx fue contradicha tan pronto como la historia mostró que una planificación burocrática técnicamente correcta no va de la mano necesariamente con una sociedad emancipada, porque pueden y han existido discrepancias entre “el control de las condiciones materiales de vida” (técnica) y “una configuración democrática de la voluntad” (democracia). La organización autoritario-burocrática del socialismo de Estado pagó la igualdad social al precio de regresiones políticas (cf. Habermas 2002 345).

En el intento por mostrar en qué sentido el marco institucional no podía quedar mecánicamente determinado por la lógica de la acción técnica o trabajo que impera en la base económica, Habermas encontró la clave de su teoría de la evolución social y de paso puso los cimientos conceptuales –el primado de la comunicación– para su futura propuesta teórica. Los vínculos que los sujetos mantienen en las relaciones de producción, distribución, intercambio, etc., están determinados por unas normas particulares, sobre las cuales cabe aplicar en rigor el ejercicio de la reflexión y la crítica. Aquí quedan ya claramente diferenciados los ámbitos de la acción instrumental y la acción comunicativa. Mientras la sociedad debe emanciparse del “sometimiento exterior a la naturaleza” mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, su emancipación de la “coerción de la naturaleza interna”, es decir, de la represión social, solo puede acontecer a través de una fluidificación comunicativa de las estructuras de poder alojadas inadvertidamente en la superestructura. Esto no puede derivarse sin más de la actividad productiva, sino que exige la acción crítica de las ciencias reflexivas (cf. Habermas 1989 61). La autoproducción de la especie, en fin, debe contar con ambos elementos.

Aunque esto excede el interés de este trabajo, es interesante comprender en qué contextos introdujo Habermas por vez primera sus imprescindibles tesis sobre la “comunicación libre”, así como el carácter criticable de las normas en cuanto que modos de fundamentar la organización social. Todos estos contextos, por lo demás típicamente frankfurtianos, tienen que ver con la lucha contra las concepciones tecnocráticas de la sociedad, donde la acción racional con arreglo a fines monopoliza toda forma de acción.⁶ Las ideas de justificación discursiva de pretensiones de validez, que aparecen por vez primera en los textos de finales de los años sesenta, constituirán las claves de toda la teoría habermasiana.

La crítica ideológica, como crítica de la economía política, intenta desvelar el carácter dogmático, no reflexivo, de una sociedad históricamente

.....
6 Quizá la discusión de Habermas con Niklas Luhmann resulta especialmente significativa (cf. Habermas 2000b v1).

configurada bajo la estructura de clases en conflicto. En este sentido, su objeto es la organización de la sociedad “sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de toda dominación” (Habermas 1989 66). Por supuesto, Habermas sabe que esta lucha por la consecución de una sociedad verdaderamente organizada tampoco puede prescindir, sin más, del progreso técnico del sistema productivo. La posibilidad de una reconciliación depende naturalmente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas y, por ello, la destrucción de la relación ética es medida por Habermas en función de la “diferencia entre el grado efectivo de la represión exigida institucionalmente y el grado de la represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas” (*id.* 69). Esta diferencia constituye “la medida de la dominación que es objetivamente superflua” (*ibid.*):⁷ la restauración de la totalidad ética solo podrá producirse cuando “la maldición bíblica del trabajo necesario sea rota por la tecnología” (*ibid.*).

Para Marx y Habermas, la crítica ideológica es precisamente el momento en el que se toma conciencia del carácter histórico de un determinado grado de dominio. La desnaturalización de tal dominio significa, según Marx, la revelación del secreto de la economía política: que “el trabajo que crea el valor de cambio es una forma de trabajo específicamente social” (1970 56), es decir, que el modo productivo basado en el intercambio de mercancías, donde la fuerza de trabajo deviene mercancía generadora de plusvalía, no es sin más la forma eterna y natural de la producción social, sino más bien un determinado modo productivo enmarcado en una situación histórica concreta. En dicha sociedad, que es a su vez el producto de la disolución de formas anteriores de organización social (feudalismo), el poseedor de los medios productivos encuentra en el mercado a un sujeto que es libre jurídicamente para vender su fuerza de trabajo y materialmente libre de toda posesión distinta de esa misma fuerza de trabajo; es decir, el capitalista encuentra en ella al obrero. Desde este descubrimiento pudo Marx emitir su crítica ideológica al derecho privado burgués (*cf.* 1975-1979 I 2). Habermas ha analizado con gran brillantez el significado profundo de esta crítica en la introducción a su libro *Teoría y praxis*. En su opinión, Marx consiguió demostrar, frente a las pretensiones de la revolución burguesa, que “el interés de los burgueses no puede identificarse por más tiempo con el de todos los ciudadanos”, dado que las leyes formales del derecho burgués “solo hacen valer el interés de una clase” (Habermas 2002 113). La ley quedaba así definida como expresión de una voluntad sesgada por intereses en realidad particulares, en tanto que el Estado preservaba su condición de instrumento para la dominación. Es así como, en

7 Un estimulante análisis sobre el concepto de *represión sobrante* se encuentra en el libro de Herbert Marcuse (1968), *Eros y civilización*.

palabras de Habermas, Marx cuestiona el cumplimiento parcial de la revolución liberal:

En consonancia con la terminología de la filosofía del derecho hegeliana, Marx concibe la revolución burguesa como la emancipación de los ciudadanos, pero no de los hombres: reconocidos ante la ley como personas jurídicas libres e iguales, están, al mismo tiempo, puestos en las manos de las relaciones, naturalmente surgidas, de una sociedad de cambio dejada en libertad [...]. Mientras que la revolución política había emancipado jurídicamente a los ciudadanos, una futura revolución proletaria deberá emancipar socialmente a los hombres. (2002 114-115)

En el capítulo segundo de ese mismo libro, titulado “Derecho natural y revolución”, Habermas hace suya la intención marxiana de la superación apropiadora de los ideales burgueses: “no se trata de salvar la idea, que va más allá de la ideología burguesa, del derecho natural, sino de realizarla seriamente por medio de una interpretación a partir de las relaciones sociales concretas” (2002 121).

En esta crítica del derecho privado burgués, así como en el cuestionamiento de la economía política –que reivindica un desplazamiento de la organización social, desde la nuda relación entre mercancías hasta la gestión intersubjetiva y autoconsciente de la sociedad–, la emancipación de la sociedad no puede depender, como se observa, de un tipo de acción meramente técnica. De este modo adquiere sentido la denuncia habermasiana de una desproporción entre los análisis materiales y la autocomprensión filosófica del materialismo histórico.

Todas estas críticas a Marx, que hemos localizado en varios textos del Habermas más temprano,⁸ preparan el terreno para una elaborada teoría de la evolución social, entendida como reconstrucción del materialismo histórico, que Habermas ya anunciaba en algunos artículos de *Teoría y praxis* (1963), *La lógica de las ciencias sociales* (1967), *Perfiles filosófico-políticos* (1971) y *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), pero que no formuló sistemáticamente hasta la obra de 1976, *La reconstrucción del materialismo histórico*.

8 Una crítica más reciente a la pretensión de Marx de unir teoría y praxis mediante una realización de la filosofía, y en cierto modo alejada de las tesis mantenidas en *Teoría y praxis*, se encuentra en el libro de 1999, *Verdad y justificación* (cf. Habermas 2011 307-320). Aunque Habermas juzga con dureza que el “monstruoso fracaso del nefasto experimento que fue la Rusia soviética ha desmentido este desmesurado pensamiento” reconoce, sin embargo, que “no se puede infravalorar la función crítica de las ideas basadas en la razón de una comunidad política justa o de una sociedad correctamente ordenada. A la luz de estas ideas se puede denunciar la injusticia existente, y se pueden reclamar condiciones políticas más justas” (*id.* 301).

La reconstrucción habermasiana del materialismo histórico

En la mencionada discusión con la teoría sistémica de la sociedad, Habermas había esbozado una propuesta de teoría de la evolución social que, según él mismo, se encontraba más cercana a Marx que a Luhmann (cf. 2000a 309, 419). A su modo de ver, una teoría de la evolución social debía contar necesariamente con tres dimensiones diferentes: primero, con la evolución de las fuerzas productivas –bajo la regulación de una acción técnica o instrumental–; segundo, con la evolución en la capacidad de autorregulación de los sistemas sociales –donde imperaría un tipo de acción estratégica– y, finalmente, con la evolución en los marcos institucionales –donde, en su opinión, ha de imperar una acción de tipo comunicativa–. Marx había dado cuenta muy especialmente del primero de estos elementos (cf. 1970 37-39), en tanto que Luhmann hacía aportaciones al segundo (cf. 1990). Podemos comenzar nuestro análisis diciendo que la teoría habermasiana de la evolución social, a diferencia del materialismo histórico de Marx, no ubica el acento de la evolución –y por tanto el momento emancipatorio– en las fuerzas productivas, sino en el marco institucional.

Si dentro del esquema marxiano las ideologías, determinadas por la base económica, cumplían la doble función de interpretar las necesidades sociales en una forma sesgada –a saber, en aquella capaz de garantizar la necesaria represión exigida por una sociedad basada en la economía de la pobreza y la desigualdad– y de justificar las instituciones existentes –destinadas precisamente a garantizar dicha desigualdad social–, en la teoría de Habermas el mantenimiento de tales ideologías viene asegurado por “una restricción sistemática de la comunicación en que se forma la voluntad colectiva” (2000b 410). Desde este punto de vista las relaciones de producción son comprendidas como un marco institucional que regula la forma de distribución de cargas y beneficios en una sociedad equipada con unas fuerzas productivas determinadas; dicho marco institucional está a su vez dominado por unas normas concretas que, bajo su forma ideológica –es decir, haciendo pasar por generales los intereses particulares que defienden–, se sustraen a la comunicación pública. Aunque la evolución social requiere por supuesto el progreso tanto en el marco de las fuerzas productivas como en el ámbito del control de los sistemas, el momento decisivo recae sobre la crítica de las ideologías, que en Habermas responde al modelo de una disolución comunicativa de los autoengaños legitimadores del dominio –de las normas fácticamente operantes, pero no legitimadas democráticamente–; es decir, responde al modelo de un “proceso de autoilustración de los individuos socializados” en un discurso práctico exento de coacciones.

La comunicación en el lenguaje ordinario podría dejar entonces de ser un simple vehículo de tradiciones culturales y contraideologías tec-

nocráticas, y las normas básicas del habla racional podrían ser elevadas a principio de organización de un proceso de formación de la voluntad colectiva, en que se justificasen discursivamente las normas, es decir, en que se interpretasen las necesidades sometiendo tal interpretación a revisión cada vez que fuese menester. (Habermas 2000b 412)

Por eso dice Habermas que una teoría de la evolución social “solo podrá lograrse en el marco de una teoría de la comunicación lingüística” (*ibid.*).

En 1973, es decir, solo dos años después de la publicación de la controversia con Luhmann, Habermas desarrolla, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, una teoría del capitalismo que vuelve a recoger su propuesta de evolución social. Habermas destaca su idea de que la evolución social depende de los desarrollos cumplidos tanto en el despliegue de las fuerzas productivas –en un marco sistémico donde se da un aprendizaje teórico guiado por la categoría de verdad– como en el cambio de las estructuras normativas –en un mundo de la vida determinado por una intersubjetividad mediada lingüísticamente, donde se dan pretensiones de validez discursivamente criticables y en el que el aprendizaje práctico se guía por la idea de corrección normativa–.

A través de las categorías de “discurso práctico” y “desempeño discursivo” (*diskursive Einlösung*) de pretensiones de validez, Habermas quiere reivindicar, frente a las posturas decisionistas de Carl Schmitt o Max Weber, el carácter veritativo de las cuestiones prácticas.⁹ Habermas se esfuerza por establecer un criterio normativo capaz de diferenciar las normas justificables y aquellas meramente fácticas. Este criterio refiere a un “pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, aportando razones, un consenso para la aceptación de una norma recomendada” (Habermas 1974 127). El discurso aparece como aquella forma autónoma de comunicación, cuya propia estructura garantiza “que solo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas [...], que no habrá limitación alguna respecto de participantes y temas [...] [y] que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento” (*id.* 131). Las propiedades formales del discurso, la propia estructura de la deliberación –tal es la tesis básica sobre el carácter trascendental del lenguaje ordinario, que aquí solo podemos limitarnos a formular–, garantiza la consecución de un consenso basado únicamente en intereses generalizables.

9 Un análisis sistemático de este asunto aparecerá más de dos décadas después, en el contexto de una discusión con el pragmatismo de Richard Rorty, en *Verdad y justificación* (2011).

En función de las reflexiones precedentes en torno a los elementos evolutivamente trascendentes en la historia de las sociedades, Habermas formula una diferenciación de cuatro formaciones sociales: aquella anterior a las altas culturas –donde las funciones de parentesco constituyen el principio de organización e impera una moral clánica basada en imágenes míticas del mundo–; las sociedades tradicionales –organizadas según un sistema asimétrico de clases políticas y donde impera una moral religioso-metafísica legitimadora de las desigualdades–; la sociedad capitalista liberal –cuyo principio de organización es la relación entre trabajo asalariado y capital, que genera una asimétrica relación de clases, ahora inmediatamente económicas y legitimadas a través de la ideología burguesa de la justicia inherente al contrato de trabajo–; por último, la sociedad del capitalismo tardío –donde la intervención del Estado pretende compensar los fallos derivados de un mercado autorregulado y la legitimación de la desigualdad, que todavía persiste, se realiza a través de una despolitización de los ciudadanos basada en la ideología del privatismo civil (cf. Habermas 1974 25-40, 2000b 25-26)–.

También en algunos puntos de *Teoría y praxis* Habermas había anticipado una aproximación a la evolución social revisora del materialismo histórico. En dicha revisión la teoría de Marx no aparecía como un “principio ontológico”, sino como una investigación sobre la constitución histórica de las sociedades. Esta investigación pudo acompañar la descripción de las formas históricas del dominio sobre el hombre con un enfoque materialista que, inserto en el propio contexto social que le daba origen, anunciaba la posibilidad objetiva de conseguir prácticamente la supresión de tal dominio. Habermas defendía así el materialismo histórico en cuanto que crítica de las ideologías y teoría crítica de la sociedad con intención práctica. Pero, como hemos señalado, esta crítica adoptaba el papel específico de un cuestionamiento discursivo de las normas fácticamente vigentes: la crítica devino crítica de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Solamente en el contexto de una institucionalización de discursos prácticos sería posible obtener consensos no meramente fácticos, sino racionales. El avance en la institucionalización de tales discursos actuaría como señal para medir el grado histórico de la evolución social. Por eso la teoría crítica de la sociedad propuesta por Habermas no recurrió solo al materialismo histórico, sino también a una pragmática universal, a una teoría de la acción comunicativa, a una teoría kantiana de la moral y a un modelo normativo de democracia entendido como política deliberativa.¹⁰

10 Todos estos elementos constituyen las ramificaciones del núcleo de pensamiento habermasiano. Para el caso de la política deliberativa, véase especialmente *Facticidad y validez* (2010) y *La inclusión del otro* (1999).

A diferencia de la peligrosa deriva que adoptó la crítica ideológica en la ortodoxia marxista –en el sentido de una paternalista ilustración de los sujetos de la revolución por parte una élite revolucionaria *ya ilustrada*–, la disolución de las ideologías, tal y como fue entendida por Habermas, y, en este sentido, la orientación de la praxis emancipadora recurrieron a la democrática noción de un consenso racional, en el que habían de poder participar todos los afectados por las normas sociales. Este es el fundamento normativo de la teoría de Habermas, que solo a partir de los años ochenta se configuró como una teoría de la acción comunicativa y una filosofía moral discursiva:

La única justificación posible en este nivel es el consenso, a alcanzar en los discursos prácticos, entre quienes participan en ello, esto es, entre participantes que siendo conscientes de sus intereses comunes y conociendo las circunstancias, las consecuencias y consecuencias colaterales que cabe prever, pueden saber qué riesgos desean aceptar [y] con qué expectativas. No hay, ni puede haber teoría alguna que asegure de antemano a las víctimas potenciales una misión histórico-mundial. (Habermas 2002 42)

Frente a lo que Habermas denomina una “utilización objetivante de las teorías reflexivas”, el materialismo histórico solo podía seguir siendo útil si era entendido “bajo las condiciones de la ilustración, no bajo las condiciones de la acción estratégica” (Habermas 2002 46). La introducción a *Teoría y praxis* finaliza con unas palabras en las que queda apresada toda la esencia del pensamiento de Habermas:

La reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquel que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración solo hay participantes. (2002 48)

Estas tesis encuentran, por lo demás, una sistematización completa en *La reconstrucción del materialismo histórico*. Podríamos decir que, de alguna forma, a partir de este texto el interlocutor principal de Habermas deja de ser Marx. Su contacto con la psicología evolutivo-cognitiva de Piaget y Kohlberg abona el tránsito hacia una teoría moral de raigambre kantiana, que conserva, por supuesto, el impulso eminentemente crítico del cual había surgido.

Habermas comienza la introducción a *La reconstrucción del materialismo histórico* señalando que su interés por la teoría de Marx no es ni dogmático ni meramente histórico, sino reconstructivo. Su propósito es “desmontar” la teoría para luego “recomponerla en forma nueva con el único objetivo de alcanzar mejor la meta que ella misma se había impuesto” (Habermas 1992 9). Para semejante tarea, Habermas pretende conectar el materialismo histórico con una (en ese entonces

todavía incipiente) teoría de la acción comunicativa, que quedaría encargada, entre otras cosas, de reconstruir *a posteriori* los procedimientos comunicativos que operan en la justificación de normas. Esta empresa no sería plenamente desarrollada, como es sabido, hasta la publicación en 1981 de *Teoría de la acción comunicativa*. Tal y como habíamos indicado, en la teoría de la evolución social habermasiana los fenómenos evolutivamente trascendentes no solo acontecían en la base económica –aunque naturalmente también ahí–, sino además en las estructuras normativas del marco institucional. En esto se basa la tesis sobre el proceso de racionalización doble: por un lado, como una expansión de las acciones racional-teleológicas; por otro, como expansión de la acción comunicativa.

[La acción comunicativa no puede ser racionalizada] bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de los medios, sino solo desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción y la susceptibilidad de justificación de la norma de acción. (Habermas 1992 34)

La racionalización comunicativa significaría la eliminación de las relaciones de violencia situadas inadvertidamente en la comunicación, la supresión de toda forma distorsionada del discurso a través de una hermenéutica profunda con sentido crítico.¹¹ En este sentido, el desarrollo de las estructuras normativas, fruto de la acción comunicativa, representa para Habermas “la avanzadilla de la evolución social” (Habermas 1992 35).

Partiendo de esta tesis básica, Habermas pretende encontrar un paralelismo entre el desarrollo de la personalidad del sujeto, especialmente en la dimensión de la conciencia moral –y para ello recurre a la psicología evolutivo-cognitiva de Piaget y Kohlberg–, y el desarrollo de las cosmovisiones operantes y las identidades colectivas en cada una de las configuraciones sociales previamente señaladas.¹² Así pues, Habermas establece una homología entre el mundo mágico-animista de las sociedades neolíticas y la configuración de la identidad colectiva en términos de un “origen cosmológico común”. Con la aparición de las civilizaciones arcaicas organizadas estatalmente, donde las imágenes míticas del mundo cumplían además la función de una legitimación convencional de un orden de dominación política, apareció una identidad más abstracta, remitida a la “pertenencia compartida a

11 Como ha mostrado con acierto Jesús Conill, la razón interpretadora –que parte siempre de una rehabilitación de los propios prejuicios o presupuestos ineludibles– tiene que apelar necesariamente a un fundamento normativo si quiere conservar su carácter crítico. Véase Conill (2006).

12 A diferencia de lo expuesto en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, en este esquema Habermas no diferencia cuatro formaciones sociales, sino cinco.

una organización vinculada a un territorio”.¹³ Este estadio, en el que los conflictos se resuelven convencionalmente –se transita, por así decir, desde la venganza a la pena–, avanzó poco a poco, con el surgimiento de las religiones monoteístas, hacia las sociedades tradicionales, donde las imágenes míticas fueron sustituidas por imágenes filosóficas, religiosas o metafísicas, superiores argumentativamente, que, aunque poseían ciertos potenciales universalistas, siguieron cumpliendo funciones de legitimación convencional en una sociedad extremadamente injusta. Por último, surgieron las sociedades modernas, basadas en el “tráfico universalista de la economía capitalista” y en un Estado moderno equipado con el derecho privado. En este punto, en las sociedades modernas liberales, se forjó una identidad colectiva que ya no era convencional, sino más bien compatible con “estructuras universalistas del yo”. Surgieron así las construcciones iusnaturalistas modernas y las éticas formalistas de la sociedad burguesa, claramente posconvencionales (cf. Habermas 1992 25-29).

Según lo expuesto, el materialismo histórico esbozaría una identidad colectiva “compatible con estructuras de yo universalistas”, y lo haría apuntando al socialismo visto como emancipación del hombre con respecto a la naturaleza y las relaciones cosificadas del capitalismo. En cuanto que es capaz de analizar el principio de organización de la sociedad en que se inscribe, desde la óptica del surgimiento histórico de dicha organización social, el materialismo histórico no ha perdido su utilidad. Igual que en el caso del yo y la conciencia moral –en cuyo desarrollo ontogenético Kohlberg había diferenciado los niveles preconventional, convencional y posconvencional–, las identidades colectivas y las cosmovisiones legitimadoras progresaron históricamente hacia formas cada vez más abstractas, hasta llegar a la conciencia del propio mecanismo del progreso: “la formación de identidad adopta una forma reflexiva, en la inteligencia de que los individuos y las sociedades construyen su identidad en cierto modo por sí mismas” (Habermas 1992 31). Las fases de la conciencia moral de Kohlberg cumplen, a juicio de Habermas, las condiciones formales de una lógica evolutiva, exactamente en el mismo sentido en que las cumplen las fases sociales que Habermas esboza basándose en el materialismo histórico.¹⁴

Pero la reinterpretación que lleva a cabo Habermas de la filosofía marxiana de la historia sólo aparece de forma totalmente nítida en el capítulo sexto de *Reconstrucción del materialismo histórico*. A partir de

13 El sentido de pertenencia y fusión no coercitiva que experimentaban los ciudadanos de la *polis* griega con respecto a su comunidad ejemplifica mejor que ningún otro caso este estadio.

14 Para un análisis en profundidad de esta correlación entre los sistemas sociales y los sistemas de personalidad, véase el libro de Adela Cortina *Ética mínima* (cf. 1994 177 y ss.).

un breve análisis de la filogénesis de la humanidad, Habermas reincide en la idea de que ha sido tanto en las estructuras del trabajo como en las estructuras del lenguaje donde han acontecido los procesos “que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social” (1992 139). El materialismo histórico ha partido sistemáticamente del análisis de los diversos modos de producción –compuestos a su vez por fuerzas productivas y relaciones de producción, que determinan indirectamente la distribución de las cargas y beneficios de la producción social–, para conceptualizar la historia como una serie sucesiva de modos de producción. Esta sucesión se produce, como hemos visto, mediante una dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cuyo resultado determina a su vez dialécticamente la superestructura de la sociedad.

Frente a la lectura mecanicista de la ortodoxia marxista, según la cual cada modo de producción había de determinar necesariamente un tipo concreto de sociedad –como en el despliegue necesario de un macrosujeto–, Habermas reconstruye la teoría de manera tal que pueda escapar a las tradicionales críticas contra el objetivismo –que, como hemos visto en los apartados anteriores, él mismo se ha encargado de formular–. En esta versión no se exigiría “unilinearidad, necesidad, continuidad o inflexibilidad de la historia”, sino que, contando con estructuras antropológicas fundamentales, la forma de generar nuevos estadios de la evolución social dependería en cierto modo de “condiciones marginales contingentes” y de “procesos de aprendizaje” empíricamente verificables, acontecidos tanto en el ámbito de las fuerzas productivas como en el de las formas sociales de circulación y distribución de cargas y beneficios –y por ello, en última instancia, en el ámbito del marco institucional (cf. Habermas 1992 141-142)–.

El teorema de la superestructura determinada por la base económica, que aparecía descrito en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es presentado en una versión moderada, según la cual la base económica limita, pero no determina, los procesos que se dan en la superestructura (cf. Habermas 1992 145-149). También el teorema de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción pierde su carácter tecnicista para adquirir otro: el conocimiento técnico –actuación instrumental y estratégica– no es suficiente para explicar la aparición de nuevas formas de integración social, sino que para ello se requiere “un conocimiento de carácter práctico-moral” –actuación comunicativa– (*ibid.*).

En conclusión, aunque los problemas sistémicos se originan en la base económica de la sociedad, solo cuando se ha dado el “paso evolutivo hacia un nuevo contexto institucional y una nueva forma de integración social” (Habermas 1992 149), es posible utilizar el conocimiento

previamente acumulado para expandir las fuerzas productivas en una forma nueva –y tal vez emancipadora–. Este salto evolutivo hacia un nuevo contexto institucional, hacia unas relaciones de producción subvertidas, que el materialismo histórico apresaba bajo la categoría de la lucha de clases, lo explica Habermas recurriendo al concepto de aprendizaje o racionalización en la dimensión de la conciencia práctico-moral –aprendizaje que transita desde la conciencia preconventional hasta la posconventional–. De este aprendizaje se había ocupado la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg, y a ello dedicará Habermas gran parte de su producción teórica de los años ochenta y noventa.¹⁵

Habermas busca principios sociales de organización más adecuados que el de “modo de producción”, entendiendo por estos “aquellas innovaciones que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica del desarrollo y que institucionalizan un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad” (1992 155), y que, de esta manera, determinan las estructuras en que son posibles los cambios del contexto institucional. Estos principios de organización pueden caracterizarse a través del “núcleo institucional [parentesco, Estado, relación Estado-mercado] que determina la forma dominante en cada caso de la integración social” (Habermas 1992 156).

Conclusión

Sobre la base de las críticas de Wellmer y Habermas, cuyo núcleo podía resumirse como una objeción contra el mecanicismo del materialismo histórico, y a partir de la posterior relectura habermasiana de dicha filosofía marxiana de la historia, podemos decir que las pretensiones de ambos autores –consistieron, durante este temprano momento de la nueva Teoría Crítica, en una apropiación del contenido de verdad de la teoría de Marx mediante su superación crítica.

El ejercicio crítico ideológico inaugurado por Marx, que en términos generales no significa sino la contraposición de una realidad sufriente con su concepto a la luz de las posibilidades reales de eliminar tal sufrimiento, es la herencia marxiana en la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. Semejante fenómeno constituye, a mi modo de ver, el punto de partida para comprender una teoría crítica de la sociedad que, preservando este legado, avanza hacia una configuración diferente de los aportes teóricos de Marx. Por supuesto que los fundamentos normativos de esta nueva configuración debían verse modificados, de igual forma que se había transformado la situación histórica ante la cual

.....
15 Me remito a los textos fundamentales en que se explicita la reconstrucción ontogenética de la conciencia moral emprendida por Lawrence Kohlberg (cf. 1971 151-236, 1992) y repensada por Habermas (cf. 1992 57-83, 2000a 84-105, 2008 121-194, 2011 267-272).

pretendía responder la propuesta de Habermas. A diferencia de Marx y de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt, el Habermas de los años sesenta y setenta no buscó los fundamentos normativos de su teoría en la lógica dialéctica (cf. Cortina 2008), sino en la “estructura de la comunicación deformada”, es decir, en la reconstrucción de la ideología “a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido” (Habermas 2002 27).

Esta problemática se revela totalmente decisiva para la conformación del posterior pensamiento de Jürgen Habermas en particular y de la ética discursiva en general. Resulta muy significativo observar cómo ya en este temprano momento Habermas exponía su teoría normativa como una teoría del consenso racional sobre pretensiones de validez problematizadas: el acuerdo que está en la base del reconocimiento de la validez de las normas se acredita en un discurso racional, en el que se reconocen recíprocamente ciertos presupuestos necesarios de la argumentación. Para que el acuerdo no sea meramente fáctico, el discurso requiere la “virtualización de coerciones de la acción”, es decir, requiere suponer una situación ideal de habla cuya estructura “garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente” (Habermas 2002 29).

En su particular reconstrucción del materialismo histórico, Habermas defendió que la racionalización de las fuerzas productivas había de ir acompañada de una racionalización práctica dominada por la categoría de discurso racional. En este preciso sentido, el tránsito desde Marx hasta Habermas queda definido, tal y como señala Adela Cortina, como el paso desde “la utopía del trabajo” hasta la “utopía de la comunicación” (cf. 2008 113), y la nueva teoría crítica de la sociedad se asienta sobre un criterio normativo del cual ya no habrá de prescindir. Este criterio no es otro que la organización democrática de la sociedad “sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de todo dominio” (Habermas 1989 66). Y la crítica ideológica asociada a esta teoría, es decir, la crítica de la legitimación de un dominio que se presenta como históricamente superfluo, solo puede apelar al concepto discursivo de la generalizabilidad de intereses.

Bibliografía

- Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Cortina, A. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Engels, F. *Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1968.

- Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. [1973]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus, 1989.
- Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. [1976]. Trads. Jaime Nicolás y Ramón García. Madrid: Taurus, 1992.
- Habermas, J. *La inclusión del otro*. Trads. Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 1999.
- Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. [1967]. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Tecnos, 2000a.
- Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. [1971]. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus, 2000b.
- Habermas, J. *Teoría y praxis*. [1963]. Trads. Salvador Mas y Carlos Moya. Madrid: Tecnos, 2002.
- Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. Ramón Cotarelo. Madrid: Trotta, 2008.
- Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Trads. Manuel Jiménez y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2009.
- Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Trotta, 2010.
- Habermas, J. *Verdad y justificación*. Trads. Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2011.
- Kohlberg, L. "From Is to Ought." *Cognitive Development and Epistemology*. Ed. Theodore Mishel. New York: Academic Press, 1971. 151-235.
- Kohlberg, L. *Psicología del desarrollo moral*. Trad. Asun Zubiaur. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- Kolakowski, L. *El hombre sin alternativa: sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Trad. Andrés Pedro Sánchez. Madrid: Alianza, 1970.
- Luhmann, N. *Sociedad y sistema*. Trad. Santiago López. Barcelona: Paidós, 1990.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Trad. Juan García. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Planeta, 1985.
- McCarthy, T. *Ideales e ilusiones*. Trad. Ángel Rivero. Madrid: Tecnos, 1992.
- Marx, K., y Engels, F. *La sagrada familia*. Trad. Pedro Scaron. Barcelona: Crítica, 1978.
- Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Javier Merino. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1970.
- Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 1975-1979.
- Marx, K. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Trad. Javier Pérez. Barcelona: Crítica, 1978.
- Marx, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1984.
- Marx, K. *La cuestión judía*. Trad. Reyes Mates. Barcelona: Anthropos, 2009.

Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Trad. José María Ripalda. Valencia: Pre-Textos, 2013.

Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Trad. Gonzalo Hernández. Barcelona: Ariel, 1979.

Wellmer, A. "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el 'giro lingüístico' de la teoría crítica." *Isegoría* 1 (1990): 16-48.