
LA RECONSTRUCCION DEL MATERIALISMO HISTORICO DE JÜRGEN HABERMAS

Ricardo Montoro Romero

1. *Presentación*

El pensamiento de Jürgen Habermas es, sin duda alguna, uno de los más ricos, fructíferos y sugeridores que se dan hoy día en el mundo de las ciencias sociales, en el más amplio de los sentidos. Y lo es tanto porque es un heredero de una de las líneas de pensamiento importantes de la Europa de los últimos decenios —la Escuela de Frankfurt—, como por el lugar que ha elegido para situar su horizonte intelectual. Habermas es un pensador —social, político, filosófico, que todo vale— de completa actualidad, con un marcado futuro teórico que todavía debe desarrollar para completar su hasta ahora incompleto trabajo —ésta es su idea, expuesta tantas veces y de tantas formas distintas—, y co-protagonista polémico de algunos de los temas que están haciendo el presente intelectual contemporáneo.

Este es un trabajo de reflexión sobre algunos aspectos del pensamiento de Habermas. Aspectos que considero fundamentales para comprender la totalidad del mismo, e incluso, aunque ya parcialmente, su evolución a lo largo de los últimos años. Es, podríamos decir, un ejercicio de comprensión, interpretación y reflexión sobre algunas de las parcelas de ese pensamiento. De ahí el carácter abiertamente expositivo que ha tomado el discurso.

No pretendo hacer un análisis cronológico —que bien se podría hacer— del pensamiento de Habermas. No era ésa la dimensión que me preocupó a la hora de diseñar el artículo. Partí, eso sí, y se trasluce en algunos momentos del mismo, de la hipótesis básica de que entre el Habermas de la década de los sesenta, con Adorno y Horkheimer aún vivos, y el del segundo quinquenio de los setenta ha habido una cierta continuidad que es importante que reseñemos. Aunque hayan variado y se hayan modificado los horizontes inmediatos del autor en diversas ocasiones; aunque algunos de los temas que luego fueron fundamentales no lo eran tanto al principio, ha permanecido invariada la intención teórica última de Habermas de hacer una teoría de la evolución social que respondiese a criterios bien diferentes. Precisamente, en polémica con las diversas interpretaciones que se hacían en cada momento de los mismos —ya sea bajo las perspectivas del marxismo, de la hermenéutica, de la teoría de los sistemas, de las teorías del lenguaje y la comunicación, del psicoanálisis, etc.

La riqueza de temas contenidos en el trabajo de Habermas es tan variopinta que es eso precisamente lo que me impulsó a analizar uno de los susstratos fundamentales de su concepción de la teoría crítica: el materialismo histórico.

Parto de la hipótesis, pues, de que el conjunto de la obra de Habermas se asienta precisamente sobre los temas que trataremos a continuación y que, por tanto, es esa forma de tratarlos lo que le da al trabajo de Habermas una determinada orientación. O de otra manera, la teoría crítica que Habermas formulará cuenta con unos elementos y un lenguaje distintos de los que fueron propios de sus maestros, los primeros frankfurtianos; pero su base teórica se asienta en una interpretación del materialismo histórico muy precisa, y que, una vez dilucidada, puede servir para entender apropiadamente la teoría de la comunicación y del lenguaje de Habermas, así como su teoría de la sociedad. Ese principio, planteado como hipótesis, es lo que me ha orientado en las páginas que siguen.

A lo largo de éstas he analizado la interpretación que Habermas hace de Hegel y Marx, queriendo encontrar en ellos la dicotomía fundamental «trabajo-interacción», dicotomía que le permitirá a Habermas, mediante un hábil mecanismo conceptual, proponer una «reconstrucción» del materialismo histórico. Y ello como un abundamiento en la teoría del interés humano que Habermas diseñara en la década de los sesenta, y previa una elaboración del concepto de acción humana correspondiendo con los tres «distintos» niveles de conocimiento. El materialismo histórico así concebido y «reconstruido» abre las puertas a una teoría de la comunicación válida por cuanto analiza uno de los polos de la dicotomía antes señalada. Nosotros aquí no hemos querido adentrarnos en esa teoría de la comunicación, sino únicamente dejar claras las bases que le tienen que dar sentido y armonía en el marco teórico global de Habermas.

2. *El marxismo de Habermas*

El marxismo es —¡cómo no podía serlo!— la base teórica de Habermas. Y esto hay que verlo no sólo como fundamento metodológico o epistemológico de todos los recursos teóricos usados por Habermas, sino que también resulta importante discutirlo desde un principio con el fin de centrar la «nueva» imagen marxista que Habermas tiene interés en mostrar de sí mismo. Efectivamente, este punto, así presentado, preocupa a Habermas igual que preocupó, cuando corrían otros tiempos y aires, a los viejos miembros de la Escuela de Frankfurt. Por eso, y frente a los repetidos ataques que Habermas ha sufrido por parte tanto de marxistas llamados ortodoxos como de aquellos otros menos ortodoxos, aquél se ha visto obligado a explicitar su posición de marxista, al margen incluso de lo expresado más o menos implícitamente a lo largo de toda su obra¹.

Lo que podríamos titular de forma muy amplia y ambigua como la actitud de Habermas frente a Marx se sitúa en una misma línea ambivalente de defensa y crítica a la vez, línea ésta que tanto se ha prodigado más allá de las estrechas fronteras de la llamada ortodoxia marxista. La defensa del pensamiento de Marx, tal y como Habermas la pretende, se fundamenta en «un cierto Marx», a la vez que la adopción de esa actitud crítica se encamina a enfrentarse con ciertas lecturas que de Marx se han hecho.

Tampoco cabe la menor duda de que una de las primeras intenciones habermasianas —en este tema— es la de manifestar claramente una continuidad con el pensamiento de las viejas cabezas frankfurtianas, en especial Horkheimer y su crítica de la razón instrumental. Continuidad ésta que por muy explicitada que haya sido por Habermas mueve a crítica al igual que el carácter marxista de su trabajo, dadas las peculiaridades de su pensamiento, el vuelo que concede a sus ideas y el gran alcance que pretende darles para explicar el mundo contemporáneo.

A pesar de que Habermas no ha pretendido, en nuestra opinión, entrar en la polémica —que se está volviendo clásica en sí misma— de los «jóvenes» Hegel y Marx, mal se pueden comprender las intenciones de Habermas sin tener como marco de referencia tanto las disputas acerca de la validez intelectual del Hegel de Jena como el decurso que va desde el «joven» Marx de 1844, el Marx de los *Escritos económico-filosóficos*, hasta el Marx «maduro» que escribió *El Capital*, pasando por el Marx «intermedio» que elaboró,

¹ Resulta muy significativa la afirmación de Habermas acerca de la vigencia de su marxismo en una entrevista que Angelo Bolaffi le hizo, y que apareció en el semanario del Partido Comunista Italiano *Rinascita*, en sus números 30 y 31, del 28 de julio y 4 de agosto, respectivamente, de 1978. Nosotros recogemos aquí una de las dos versiones —al menos— publicadas en inglés. Nos referimos a la aparecida en *New Left Review*, núm. 115, de mayo-junio de 1979, bajo el título "Conservatism and capitalist crisis"; exactamente aludimos al contenido de la página 77.

allá por 1857-1858, los *Fundamentos de la crítica de la economía*, mejor conocidos como los *Grundrisse*².

Con este marco de fondo, Habermas parte de la base —común, en cierta manera, con la de los viejos frankfurtianos— de que se ha hecho una errónea lectura-interpretación de los escritos de Marx. Una lectura de corte positivista o naturalista que, aun bajo la forma que viene tomando hoy día, no consigue sino un efecto reduccionista de Marx. Queda claro para Habermas que fue la crítica de Marx sobre Hegel lo que le permitió al primero formular el concepto fundamental de dialéctica del trabajo —noción ésta que será de máxima utilidad para lo que quiere decir Habermas—. Igualmente, Habermas comparte la opinión que fue de los iniciadores de la Escuela de Frankfurt según la cual Marx sobrepasó ampliamente el alcance de Hegel en su radicalización de la crítica del conocimiento³.

La crítica de Habermas, en su pretensión de «reformular» a Marx, pretende hacer resaltar que Marx sólo resistió de un modo parcial el ataque que la teoría social formulada por el positivismo efectuó sobre la epistemología. Con ello, Marx ofrece una amplia posibilidad de lectura e interpretación de corte positivista, tal y como se ha ido haciendo tan reiteradamente. Se da la circunstancia, pues, de que Habermas encuentra en la obra de Marx suficientes categorías «de actividad material y práctica revolucionaria, de trabajo y reflexión a la vez»⁴. Es decir, Marx utiliza categorías tales como «auto-reflexión crítica», «control sobre la naturaleza» o «emancipación del ser humano»; pero lo hace adoptando un determinado marco de investigación social que orienta en un cierto sentido el tratamiento de tales categorías. Ese marco teórico último de referencia, según Habermas, es de tipo «naturalista», el mismo que impide a Marx articular la realización del concepto de libertad en tanto en cuanto regida por un principio de auto-emancipación de la especie humana de otra manera que como el producto automático de la evolución natural-histórica del género humano⁵. Ya tendremos ocasión, más ade-

² A pesar de que los *Grundrisse* fueron publicados por primera vez en Moscú en los años 1939 y 1941, la polémica desatada ha sido lo suficientemente importante. No pretendemos entrar en ella, en la medida en que interpretamos el trabajo de Habermas como construido sobre una determinada interpretación marxiana y hegeliana, y sin pretensiones “manifiestas” de terciar en una disputa exegética de mejor o peor color. Aunque, como ya hemos indicado, la disputa —y por tanto la bibliografía— es importante, nos gustaría referirnos aquí, y a título meramente orientativo, a dos pequeños trabajos. Estos son, en primer lugar, un artículo del profesor GUSTAVO BUENO titulado “Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo”, en *Sistema*, núm. 2, mayo de 1973, págs. 15 a 40, y aquel otro de M. LEOGRANDE, “An investigation into the ‘young Marx’ controversy”, en *Science and Society*, vol. XLI, núm. 2, verano de 1977, págs. 129 a 151.

³ Véase a tal efecto los acertados comentarios que hace TONY FLOOD en su “Jürgen Habermas’s critique of marxism”, en *Science and Society*, vol. XLI, núm. 4, invierno de 1977-1978, especialmente las págs. 451 a 457.

⁴ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pág. 59.

⁵ Cfr. TONY FLOOD, *op. cit.*, pág. 448.

lante, de ver con mayor detalle el fundamental papel que esa categoría de la auto-emancipación de la especie humana va a jugar en el modelo de Habermas. Por el momento nos contentaremos con reseñar una vez más que una de las primeras metas de Habermas es vencer aquel reduccionismo al que conduce una lectura positivista o naturalista de Marx. La teoría crítica interpretada por Habermas quiere evitar, al hilo de las preocupaciones de las viejas cabezas frankfurtianas, tanto un estudio social predominantemente economicista como la caída en un neo-idealismo del que tanto se ha acusado a los últimos trabajos de Horkheimer y Adorno.

Conviene que recordemos la inteligente diferenciación terminológica que Habermas hace entre los conceptos de «restauración» (*Restauration*), «renacimiento» (*Renaissance*) y «reconstrucción» (*Rekonstruktion*). El segundo de ellos, el renacimiento, alude a la renovación de una tradición que ha desaparecido durante algún tiempo y que, en una fase posterior, «vuelve a nacer» de acuerdo con criterios similares a los originales. Y éste no es, evidentemente, el caso del marxismo. El primero, la «restauración», implica la vuelta a una situación inicial, partiendo del supuesto de que ha sido viciada en fases posteriores. Habermas, como él mismo señala, no pretende hacer ninguna revisión «histórico-filológica» de Marx y el materialismo histórico, con lo que se aleja de esta segunda denominación.

Habermas quiere «reconstruir» el materialismo histórico, pretensión ambigua y comprometida, no exclusiva ni mucho menos de Habermas, pero que orienta casi intuitivamente el trabajo a desarrollar. Mas precisamente, para Habermas reconstruir significa «tomar aparte una teoría y volverla a poner en una nueva forma con el objeto de alcanzar más plenamente la meta que se ha establecido a sí misma»⁶. Con lo que el marxismo para Habermas es una teoría que necesita ser revisada en muchos de sus aspectos, pero cuyo potencial no ha sido agotado todavía.

En tamaña reconstrucción, Habermas ofrece una manera de superar los dos obstáculos a los que nos referíamos antes a través de la elaboración de un marco teórico que refleje la «interdependencia dialéctica» a la que se ven sometidas las distintas esferas de la sociedad; o de otra forma, proyectando aquella interdependencia en niveles de «categorías» y en niveles «metodológicos». La comprensión de esa interdependencia de las esferas sociales, que Habermas bien interpreta como existente y real, servirá a su vez para comprender el verdadero contenido de la reconstrucción de la que hablamos: es decir, la reconstrucción del materialismo histórico como una teoría de la evolución social. No se trata, argumentará Habermas, de «reemplazar» idealistamente el materialismo histórico por una nueva forma de teoría de los sistemas, con lo que el nuevo marco resultante adoptaría formas que son usuales ya fuera

⁶ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976, pág. 9.

del ámbito del marxismo o del materialismo histórico⁷. El problema fundamental radica, como bien puede verse y como Habermas pretende interpretarlo, en averiguar cuál debe ser el grado y forma de la «autonomía» de dicho marco. Ya en 1971, en la introducción a la cuarta edición de *Theorie und Praxis*, Habermas precisaba que semejante marco debiera «ligarse de manera convincente con las hipótesis fundamentales del materialismo histórico»⁸, vínculo que, por demás, aparece ya tempranamente apuntado en la obra de Habermas⁹.

Esta pretensión es sumamente resbaladiza, y le ha valido a Habermas buena parte de las críticas que se han cernido sobre él acusándole de adoptar posiciones fuera del marxismo, en una actitud claramente intermedia entre el materialismo histórico y la teoría de los sistemas. Pese a tal acusación, y como ya vimos anteriormente, Habermas se define como marxista, y busca enraizar su discurso conducente a diseñar una teoría de la evolución social en los supuestos básicos —y modificados apropiadamente— del materialismo histórico.

En esta tarea, Habermas sigue fiel al objeto de estudio que fue de la primera generación de la Escuela de Frankfurt; es decir, el análisis crítico de la sociedad capitalista avanzada. Cuando en los años treinta el *Institut für Sozialforschung* emigró a los Estados Unidos de América, las primeras conclusiones que se derivaron del contacto con el nuevo continente fueron que, si bien era cierto que el fenómeno de la crisis económica del capitalismo necesitaba una explicación —siguiendo la línea marxista de la crítica de la economía política—, igual de importancia, cuando no aún más, tenía el ejercicio de una crítica de los mecanismos que llamaban a la integración cultural del capitalismo¹⁰. Habermas planteaba recientemente sus dudas sobre este asunto en un párrafo que, aunque un poco largo, resulta sumamente elocuente: «La verdadera posición que me diferencia del análisis marxista tradicional es mi convencimiento de que incluso contando con los métodos de la clásica crítica de la economía política, no podemos formular predicciones economi-

⁷ Formas como las elaboradas por Parsons o Luhman. Conviene señalar en este punto el debate que hoy día está en marcha entre Habermas y Niklas Luhman acerca de este tema. Debate que Agnes Heller interpretaba —de manera muy elástica— como continuación de la disputa del positivismo sostenida fundamentalmente entre Adorno y Popper, y desarrollada a lo largo de la década de los sesenta, aunque ya de modo bien diferente (véase AGNES HELLER, "The positivism dispute as a turning point in german post-war theory", *New German Critique*, núm. 15, otoño de 1978, págs. 49 a 57).

⁸ J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*. Suhrkamp Verlag, 4.ª edic., Frankfurt am Main, 1971, pág. 19.

⁹ Nos referimos fundamentalmente a *Erkenntnis und Interesse*, aparecida por vez primera en 1968.

¹⁰ Para analizar este primer contacto de los emigrados alemanes con los Estados Unidos, puede consultarse el excelente trabajo del profesor MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica*. Ed. Taurus, Madrid, 1974, especialmente los capítulos IV al VII.

cas que sean fiables, puesto que ello presupondría la existencia de un sistema económico autónomo que se auto-reproduce. Y esto es, precisamente, lo que yo no creo que exista. De hecho, las leyes que rigen el mundo económico contemporáneo ya no son las mismas que las que Marx analizara. Eso no quiere decir que los análisis que él realizó sobre aquella economía sean incorrectos, sino más bien que dichos análisis sólo son válidos si se ignora la intervención del sistema político, aceptando exclusivamente que dicho sistema se guía a través de mecanismos económicos»¹¹.

En opinión de Habermas, vivimos en un sistema sumamente complejo, producto de una estrecha e intrincada vinculación entre «economía», por un lado, y «estado civilizado» (*Kulturstaat*), por otro. Con esta complejidad, ya señalada por los teóricos frankfurtianos, el análisis puramente economicista no permite un buen diagnóstico. La interacción que se produce entre los «mecanismos económicos» y lo que Habermas llama «instituciones político-culturales» es tan compleja como impenetrable, incluso para especialistas en la materia, si de lo que se trata es de realizar un análisis en profundidad. Curiosamente, las manifestaciones que de tal complejidad se producen hoy día en un plano superficial son cada vez más nítidas y claras, susceptibles de ser apreciadas por el ciudadano de a pie. Se impone, en opinión de Habermas, una nueva y adecuada «crítica de la ideología». Nueva respecto de la «ortodoxia economicista» de algunos marxismos. Pero ¿cómo de nueva respecto de la de los viejos teóricos de Frankfurt?

Sobre Habermas pesa, como queda señalado, la crítica desde posiciones cercanas a alguna forma de ortodoxia marxista. De destacar es la que formula Göran Therborn en un ataque paralelo a Habermas y a sus maestros de la Escuela de Frankfurt. Curiosamente, aunque no sin sentido, Therborn se muestra más indulgente con los «neoidealismos» y desviaciones de los primeros frankfurtianos, los cuales, al fin y a la postre, tenían sus razones de tipo histórico para obrar como lo hicieron, que con los esfuerzos «reduccionistas» que Habermas hace para reducir a Marx a una simple «crítica de la ideología»¹².

El núcleo principal de esa crítica reside en que Habermas sostiene que el actual sistema de dominación no puede ser criticado inmediatamente a partir de las relaciones de producción, a lo que hay que añadir el comentario de Therborn acusando a Habermas de querer construir unas «ciencias sociales críticas pacífica y parasitariamente, coexistiendo con la producción ideológica

¹¹ *Conservatism and capitalist crisis*, entrevista con Habermas, op. cit., pág. 79.

¹² Nos referimos al trabajo de GÖRAN THERBORN titulado "Jürgen Habermas: A new eclecticism", *New Left Review*, núm. 67, mayo-junio 1971, págs. 69 a 83 (hay traducción al castellano de CARLOS MOYA, con el título "Jürgen Habermas: Un nuevo eclecticismo", *Teorema*, 6, 1972, págs. 57 a 80). El otro trabajo del mismo THERBORN y dedicado a la Escuela de Frankfurt es el titulado "The Frankfurt School", en *New Left Review*, núm. 63.

tradicional», en vez de romper con «el pensamiento social burgués»¹³. En este sentido, hay que imaginar que la crítica de Therborn se dirige a acusar a Habermas de haber desarrollado, de un modo mucho más ecléctico si cabe, las tesis de sus maestros de Frankfurt, y precisamente aquellas que definían con mayor claridad el carácter «burgués» de la Escuela. No vamos a detenernos en este punto por más tiempo. Únicamente reseñemos que, en nuestra opinión —y a modo de hipótesis general—, ni la crítica de la ideología de la Escuela de Frankfurt ni la remodelación que hará Habermas constituyen una «sustitución» ni un «reduccionismo» del esquema elaborado originariamente por Marx.

Esquemáticamente, el análisis de Habermas se dirige a enjuiciar lo que ocurre hoy día de la siguiente manera. El actual sistema de dominación ideológica en el que vive nuestra sociedad es fundamentalmente una ideología del libre cambio del capitalismo con arreglo a criterios de estricta competencia, pero modificada sustancialmente ante la intervención —cada vez más incisiva— del Estado en la economía. Si aquella primera ideología —sin el aparato corrector e interventor estatal tal y como hoy opera— legitimaba una sociedad burguesa, actualmente, en lo que Habermas llama fase «post-liberal» del capitalismo, impera un nuevo estilo de ideología; la que Habermas titula, al hilo de otros estudios y estudiosos, «ideología tecnocrática». El cambio ideológico que nuestro mundo ha experimentado está relacionado directamente con un cambio de objetivos. La ideología tecnocrática pretende justificar la organización de la vida social tal cual es con *cualquier* regulación de carácter normativo de interacción social. Habida cuenta de que semejante regulación implica la «despolitización» de tales normas que hacen interactuar a los seres sociales; y que, igualmente, esa «despolitización» «es legitimada a través de la 'conciencia tecnocrática'»¹⁴.

De esta forma, argumenta Habermas siguiendo inicialmente los criterios generales de la Escuela de Frankfurt, la crítica de la economía política, en el sentido clásico y casi convencional del término, ya no fundamenta una adecuada crítica de la ideología. El sistema tecnocrático que sirve de basamento a la ideología del mismo nombre, y que se ajusta a criterios de regulación económica y manipulación política, ha venido a reinterpretar —que no a sustituir, como quiere la acusación de Therborn¹⁵— el fenómeno de las clases sociales. En estas nuevas coordenadas, el progreso científico-técnico, en su versión del siglo xx, ha pasado a ser una institución de cuerpo entero.

A Habermas le interesa poderosamente el hecho de que el núcleo ideológico de tal conciencia tecnocrática sea, precisamente, la eliminación de la distinción —ya clásica, aristotélica— entre «técnica» y «práctica», a la búsqueda

¹³ Jürgen Habermas: *A new eclecticism*, op. cit., pág. 75.

¹⁴ J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pág. 90.

¹⁵ Op. cit., pág. 80.

da final de una ciencia-técnica que institucionalice adecuadamente tal base. Y esto, que Habermas afirma que existe en el momento histórico y social en que nos encontramos, al igual que llamó poderosamente la atención teórica de los frankfurtianos en unas situaciones históricas diferentes aunque profundamente concatenadas con la actual, es lo que ha replanteado —que no sustituido, insistimos— viejos temas como el de la lucha de clases, uno de los más queridos por el marxismo. Porque, como muy bien dice Habermas, la búsqueda de la identidad entre las esferas «técnica» y «práctica» no puede entenderse ni mucho menos como una defensa de los intereses de una clase dominante sobre otra que es dominada. Porque ¿cuál sería la primera? Y, por otro lado y ante los nuevos acontecimientos que definen nuestro mundo, ¿qué criterios válidos pueden esgrimirse para adjudicar a la segunda el deseo y la capacidad histórica de la «emancipación»? Habermas, en la línea más netamente frankfurtiana, no encuentra un sujeto histórico sencillo, simple y claro, al uso marxista convencional —teniendo bien presente los varios o muchos marxismos que en el mundo han sido—, al que adjudicar ese «interés emancipador» del que habla Habermas. Aparte, claro está, del género humano, o raza humana en un sentido muy genérico, de lo que los viejos frankfurtianos ya habían hablado largamente. En este aspecto, Habermas continúa la línea más directa de sus antecesores intelectuales, aunque posteriormente desarrolle su modelo de modo bien diferente. Pero, antes de seguir adelante, conviene que aclaremos este punto. No se trata de que Habermas —o los frankfurtianos— hayan perdido definitivamente la noción de clase. Recordemos, aunque sea de pasada, el auto-reconocimiento explícito de su marxismo que Habermas realizaba líneas arriba. Al hilo del esquema que estamos desarrollando, eso supondría una «sustitución» del concepto marxista de clase social por alguna otra noción que quiera ejercer algún papel en la historia humana. Aunque parezca ser, en un principio de análisis y muy superficialmente, esa «raza humana», con tufo decimonónico, la llamada a «sustituir» o «superar» a las clases sociales. No se trata, pues, de «sustitución», sino de «reconstrucción». Y siguiendo esa «reconstrucción» es como hay que comprender que la nueva crítica de la ideología que reclamaron los viejos frankfurtianos y que hoy reclama Habermas tiene como objetivo, *además* de revelar el contenido particular de clase de tal ideología, la restauración —en primer término— de la dimensión de lo «práctico» frente a lo «técnico».

O de otra manera; lo que preocupó a Horkheimer tanto como a Adorno y a Marcuse, y ahora preocupa a Habermas, es el proceso de transformación histórica del «liberalismo capitalista» en «capitalismo organizado» o «capitalismo tardío», habida cuenta de que con este último surge un universo cerrado donde impera la «razón instrumental», con lo que la «crítica de la eco-

nomía política» pasa a convertirse, de alguna manera, en «crítica de la razón instrumental»¹⁶.

¿Qué papel juega esa «razón instrumental» en el esquema de Habermas? ¿Cómo pretende reconstruir Habermas el materialismo histórico, y apoyándose en qué elementos? Para ver esto debemos adentrarnos en la formulación que hace Habermas de los conceptos básicos utilizados por Marx, en su esfuerzo por «actualizarlos» y ofrecer con ellos una nueva interpretación del mundo contemporáneo.

3. Trabajo e interacción

La tarea que Habermas se plantea con su reconstrucción del materialismo histórico pasa por dos momentos claves. En primer lugar, la redefinición de los conceptos básicos que sustentaron la concepción original de Marx. En segundo lugar, y sucesivamente, el establecimiento y reorientación de la relación que une a las categorías de trabajo (*Arbeit*) e interacción (*Interaktion*). Vayamos, pues, siguiendo ese mismo orden.

Abordando la tarea de definir conceptos básicos, Habermas se enfrenta con aquéllos de «modo de producción», «fuerzas de producción» y «relaciones de producción».

Habermas define el modo de producción tal y como lo hiciera Marx; es decir, con arreglo a dos características: en primer lugar, respondiendo a un específico estadio del desarrollo de las fuerzas productivas; y, por otro lado, definido a través de las relaciones de producción o, lo que es lo mismo, a través de formas específicas de interrelación social¹⁷.

Las fuerzas de producción, por su lado, contienen dentro de sí los siguientes elementos definidores. En primer lugar, recogen el poder de trabajo de todos aquellos comprometidos en el proceso de producción, es decir, los productores. En segundo lugar, incorporan un tipo de conocimiento que es técnicamente útil. Es decir, que es susceptible de ser convertido en instrumentos de trabajo que sirvan para incrementar la productividad, lo que prácticamente viene a denominarse como tecnologías de producción. Y por último, y además del anterior tipo de conocimiento, en las fuerzas de producción aparece un conocimiento de distinto calibre, de corte organizativo; aquel que es capaz de hacer eficiente, cualificándola, a la fuerza de trabajo; aquel capaz de organizar esa fuerza de trabajo. Con las fuerzas de producción, pues, se

¹⁶ Recordemos, a tal efecto, la obra del mismo título de Max Horkheimer. Véase, además, el trabajo de ALBRECHT WELLMER, un hombre cercano a Habermas, titulado "Communications and emancipations: Reflections on the linguistic turn in critical theory", en John O'Neill (ed.): *On critical theory*. The Seabury Press, New York, 1976, especialmente págs. 242 a 244.

¹⁷ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., pág. 153.

logra la determinación del grado de control posible sobre los procesos naturales¹⁸.

En esta línea, las relaciones de producción son todas «aquellas instituciones y mecanismos sociales que determinan la forma según la cual —en un determinado estadio del desarrollo de las fuerzas productivas— la fuerza de trabajo se combina con los medios de producción que están disponibles». De esta forma, «las relaciones de producción expresan la distribución del poder social»¹⁹. El materialismo histórico ha partido de la base de que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no varían como si fuesen independientes unas de otras, sino que, por el contrario, constituyen estructuras que se corresponden una con otra, además de producir un número limitado de estadios de desarrollo análogamente estructurados, de tal manera que de todo ello resulten unas series de modos de producción que pueden ser ordenados siguiendo un proceso lógico²⁰.

A este conjunto de conceptos hay que añadir la noción de superestructura. Una de las definiciones más nítidas que Marx diera del tema es la siguiente: «En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia»²¹. Esta definición, recuerda Habermas, sufrió una interpretación economicista según la cual la sociedad estaba dividida en subsistemas que podían ser colocados siguiendo un orden jerárquico; a saber, esferas económica, político-administrativa, social y cultural, de tal forma que los procesos que ocurrían en una de ellas estaban determinados por los subsistemas inferiores; con ello, el «económico» venía a desempeñar la última y determinante instancia.

A aquella versión economicista de Marx —representada, entre otros, por Plekhanov—, Habermas recuerda la existencia de lo que él denomina «versión moderada», según la cual los subsistemas inferiores ofrecen únicamente «límites estructurales» al desarrollo de los superiores, con lo que el nivel económico sigue siendo la «causa última» o el «análisis final». Este es el caso, entre otros, de Labriola o Max Adler.

Habermas, obviamente, rechaza lecturas marxianas del corte de las ya

¹⁸ *Ibidem*, pág. 155.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ KARL MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prefacio. Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1970, pág. 37.

citadas. Y se incorpora a las versiones de los llamados —y por él mismo— «marxistas hegelianos»²², tales como Lukács, Adorno o Korsch. Es decir, aquellas interpretaciones donde aparece un concepto de totalidad social que excluye el modelo de los niveles sucesivos. Allí donde se da una «dependencia concéntrica» de todas las apariencias sociales sobre la estructura económica, y esta última es concebida dialécticamente como «la esencia que existe en las apariencias observables»²³.

De acuerdo con la interpretación de Habermas, Marx sólo quiso utilizar la dependencia que la superestructura sufre con respecto de la infraestructura cuando se producía la fase crítica en la que una sociedad pasaba a un nuevo nivel dentro del proceso de desarrollo al que se encuentra sometida²⁴. El concepto de «base» le era útil a Marx con el fin de delimitar un terreno de problemas al que poder referirse para explicar las innovaciones que se sucedían siguiendo el ritmo de la evolución social. Así, la ecuación «base=estructura económica» podría significar que el terreno básico siempre coincidía con el sistema económico. Pero, afirma Habermas, esto sólo es cierto en las sociedades capitalistas, donde las relaciones de producción venían especificadas a través de su función reguladora del acceso a los medios de producción, regulando así indirectamente la distribución de la riqueza social. La sociedad post-industrial, con la modalidad del llamado capitalismo tardío, hace necesaria la elaboración de una teoría de la sociedad en la que la primacía ya no descansa sobre la esfera económica, sino que, por el contrario, lo haga sobre los sistemas educativo o científico. En esta nueva línea de análisis, motivada por una nueva realidad social, Habermas se incorpora a la tendencia que ya aparecía en los frankfurtianos, cuando concluye afirmando que las relaciones de producción «pueden utilizar diferentes instituciones»²⁵.

Para Habermas resulta claro que el concepto de «trabajo social» que Marx elaboró estaba profundamente ligado con el de «historia de la especie» en la medida en que el hombre, al ejercer ese trabajo social, cumple dos objetivos primordiales. En primer lugar, mantenerse a sí mismo dentro de los límites naturales de la subsistencia. Y en segundo lugar, producir las relaciones materiales de la vida; es decir, «producir su sociedad y los procesos históricos en los cuales el hombre cambia a la vez que lo hacen las sociedades»²⁶.

Con todo ello, Habermas quiere descubrir en Marx un esfuerzo por diferenciarse de los jóvenes hegelianos, haciendo de la producción material el paradigma que sirviese para analizar la acción humana. Con lo formulado en la primera tesis sobre Feuerbach, Marx tomará distancia del sensualismo que era propio del materialismo tradicional, así como del idealismo. Con su concepción del trabajo social —es decir, como una actividad productiva que

²² J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., pág. 158.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, pág. 159.

²⁶ *Ibidem*, pág. 152.

el hombre desarrolla en un determinado marco institucional mediado simbólicamente, y elaborando unas fuerzas productivas que surgen únicamente dentro de los límites precisos de unas relaciones de producción—, Marx supera ampliamente el viejo afán que reduce la noción de «praxis» en la de *techné*. Habermas quiere descubrir en el mismo concepto de producción de Marx dos niveles distintos. En primer lugar, una acción instrumental coordinada en y entre los diferentes individuos sociales, y orientada según criterios de racionalidad hacia la meta de la producción. Pero además existe en el mismo concepto de producción una dimensión que alude a la cooperación social entre los individuos, que se manifiesta alrededor de unas «reglas de acción estratégica», de tal manera que estas últimas son de *motu proprio* «componentes necesarios del proceso de trabajo»²⁷. El análisis de Habermas pretende revelar una aparente ambigüedad en Marx; la misma que ha hecho posible la existencia de varias lecturas marxianas fundamentalmente distintas, y la misma también que le permitirá a Habermas hablar de reconstruir el materialismo histórico. Por un lado, dice Habermas, Marx concibió los niveles de la producción material y de la interacción social; pero la forma de exponerlos facilitó pensar que el segundo es reducible y está incorporado al primero en tanto en cuanto el análisis debe referirse a la dimensión de la reproducción de las condiciones materiales de vida, en general, y a la base material o económica en particular, cuando se habla de capitalismo. Pero, por otro lado, el mismo Marx incorporará en sus análisis como elemento fundamental el estudio de la estructura de la interacción simbólica y del papel cultural²⁸. Esta aparente ambigüedad, que está en el origen de las disputas entre los diversos marxismos, es lo que sugiere a Habermas, al igual que antaño a los frankfurtianos, la posibilidad de hacer una crítica de la ideología perfectamente válida en el mundo contemporáneo. En ese contexto es donde hay que comprender cómo Habermas introduce en su marco epistemológico los conceptos de «trabajo» e «interacción simbólicamente mediada» al hilo de su reconstrucción del materialismo histórico —ya sea como sustitución de algo, como pretende Therborn²⁹, ya de otra forma, como tendremos ocasión de ver a continuación.

En su intento por afianzar la dicotomía trabajo-interacción, eje central de aquella reconstrucción, Habermas pretende reconstruir a la vez, y como objetivo básico y fundamental, el desarrollo de la especie humana. Para ello contempla ese desarrollo como un proceso histórico que incorpora a su vez otros dos tipos de desarrollos diferentes, aunque dependientes uno de otro. En primer término un desarrollo de tipo tecnológico, y en segundo lugar otro de

²⁷ Ibidem, pág. 146.

²⁸ Véase THOMAS MCCARTHY, *The critical theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press, 1979, págs. 16 a 19.

²⁹ Therborn acusa a Habermas de querer sustituir la fuerza de producción marxista por su nuevo concepto de trabajo, así como las relaciones de producción por la interacción simbólicamente mediada (véase G. THERBORN, *op. cit.*, pág. 77).

tipo institucional y cultural. En esos dos niveles es donde deben encajarse el trabajo —como oferente de reglas técnicas— y la interacción —como conjunto de normas socialmente válidas—, respectivamente. Habermas define de esa manera los dos planos que necesita para argumentar su reconstrucción. El primero, allí donde se produce el crecimiento de las fuerzas productivas y el control tecnológico, corresponde a una acción humana que es instrumental. El segundo, el terreno de la comunicación, es el plano de la interacción social. La liberación de la comunicación social dominada ideológicamente, por ejemplo, tiene que resolverse en este segundo nivel, habida cuenta de que, insistimos, ambos están profundamente interrelacionados³⁰.

La dicotomía trabajo-interacción, así entendida, no es nueva en absoluto. Pueden detectarse antecedentes en la vinculación «techne-praxis» de Aristóteles, o en el interés teórico de la razón pura «versus» el interés moral de la razón práctica de Kant, e incluso en la dicotomía conceptual marcusiana necesidad-libertad. No cabe duda, a pesar de todo, de que esta dicotomía se enmarca en la tradición germana de aquella otra *Zivilisation-Kultur*³¹. Pero quizá lo más sobresaliente sea la influencia que el Hegel de Jena y el joven Marx han tenido en el planteamiento de Habermas, al hilo de la influencia que anteriormente ejercieron sobre los frankfurtianos maestros del último³². Habermas, en el caso concreto de Hegel, mantendrá siempre que con aquellos trabajos de Jena, «(Hegel) ofrecía una obra sistemática, distinta para el proceso formativo del espíritu, base que más tarde abandonó»³³. Ya en la segunda década de los sesenta, Habermas mantenía esta tesis, a la que añadía la de que Marx —más exactamente, el joven Marx— hizo algo muy parecido, puesto que «redescubrió la interconexión entre trabajo e interacción en la dialéctica de las fuerzas y las relaciones de producción»³⁴. Estas son las apoyaturas «históricas» de la relación trabajo-interacción para Habermas, y su defensa —perfectamente válida— de que no se trata de una simple «sustitución» epistemológica, al igual que tampoco se trata de sustituir el materialismo histórico por otro complejo estructurado de una u otra forma.

Habermas, como hemos señalado anteriormente, está básicamente de

³⁰ Véase la introducción que THOMAS MCCARTHY hace al libro de HABERMAS *Communication and the evolution of society*. Beacon Press, 1979, traducido por el primero; y especialmente págs. XIX y *passim*.

³¹ Véase el análisis de JOHN KEANE, "On tools and language: Habermas on work and interaction", *New German Critique*, núm. 6, otoño 1975, págs. 88 y sigs.

³² Nos referimos, en el caso de Marx, a sus escritos de 1844, así como a los *Grundrisse* de 1857-1858; y en lo tocante a Hegel, a los cursos que llevó a cabo en la Universidad de Jena durante los años 1803-1804 y 1805-1806 sobre la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu; de ahí saldrían sus *Filosofía del Espíritu* y el *Sistema de Moralidad*. Una buena parte de los expertos sostienen que aquellos trabajos fragmentados, no hacían sino preparar la *Fenomenología del Espíritu*. La tesis de Habermas, como vemos, es bien otra.

³³ J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft...*, op. cit., pág. 9.

³⁴ *Ibidem*, pág. 45. Véase también lo que al respecto dice TONY FLOOD, op. cit., páginas 457 y sigs.

acuerdo con Marx al interpretar el trabajo social como una «forma de reproducción de la vida humana», considerando las dos significaciones que existen dentro de este concepto. Detengámonos brevemente en apreciar lo que Habermas denomina como diversas «connotaciones» dentro de aquella noción.

La moderna antropología³⁵, argumenta Habermas, ha demostrado con pruebas fehacientes que el fenómeno del trabajo socialmente organizado, así como la elaboración de un mundo económico más o menos complejizado fueron propios no sólo del «ser humano», sino también de los «homínidos». Con ello, la definición ofrecida originalmente por Marx del trabajo social puede ser buena para separar a los «humanos» y «homínidos» de los «simios antropoides» o «primates»; pero de ningún modo lo es para lograr diferenciar adecuadamente entre los dos primeros. O de otra forma, no es buena para «captar la reproducción de vida específicamente humana»³⁶. Y lograr ver clara esa diferenciación es sumamente importante, puesto que «no son los homínidos, sino los humanos, los que primero separaron su estructura social de los demás vertebrados»³⁷.

El problema fundamental, pues, y en opinión de Habermas, está en cómo diferenciar verdaderamente «homínidos» y «hombres». Y en este punto, Habermas aduce que la auténtica «reproducción de la vida humana» comienza con el «homo sapiens», el cual sustituyó la economía de la caza por una estructura social familiar compleja, superando un nivel inferior de interacción mediada simbólicamente con un complejo sistema de normas sociales que presuponian el *lenguaje*³⁸.

Al hablar del ser humano, dice Habermas, debemos preguntarnos acerca de cómo se realiza el intercambio organismo-medio ambiente, lo que es susceptible de ser analizado incluso en términos fisiológicos. Pero si lo que queremos es ver «lo que de específico tiene el modo humano de vida», entonces además «hay que describir la relación entre organismo y medio ambiente al nivel de procesos de trabajo»; es decir, no ya simplemente como «procesos de intercambio material», con lo que estaríamos en el caso anterior y cuyo aspecto físico más notable sería la transferencia de energía que se produce «en la economía de la naturaleza exterior». A Habermas le interesa igualmente el aspecto social o sociológico de la transformación que conlleva el proceso de trabajo; en definitiva, la dimensión social de este proceso que se adecúa a unas «reglas de acción instrumental»³⁹. Y en esto conviene dejar

³⁵ No haremos aquí una discusión antropológica a fondo de Habermas. Para el lector interesado en ese tema, le remitimos al excelente trabajo de CHRISTIAN K. LENHARDT titulado "Rise and fall of transcendental anthropology", en *Philosophy of the Social Sciences*, núm. 2, 1972, págs. 231 a 246, donde, desde una perspectiva favorable a Habermas, el autor hace una crítica bien fundamentada y desarrollada del sustrato antropológico habermasiano.

³⁶ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., pág. 149.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, pág. 150.

³⁹ *Ibidem*, pág. 145.

bien claro que, para Habermas, ese «comportamiento instrumental» es incapaz de expresar plenamente la «producción» de Marx. Albrecht Wellmer distingue muy certeramente entre dos niveles distintos que se aprecian en Marx y que están relacionados en el planteamiento que Habermas hace de este tema. El primero de ellos, que incorpora el análisis material, donde Marx usa el concepto de «práctica social» incorporando trabajo e interacción. Y un segundo nivel de «interpretación histórico-filosófica» donde Marx comprende la auto-producción de la especie humana únicamente sobre la base de la lógica de su actividad productora de objetos. En este sentido, y siempre analizando a Marx, es posible confundir la «teoría social crítica de la ideología» con una «ciencia» de forma paralela a las ciencias de la naturaleza, porque se puede producir en la lectura de Marx una confusión entre «conocimiento productivo» y «conocimiento reflexivo», o entre «ciencia estrictamente experimental» y «crítica»; lo que conduciría a una posible errónea interpretación tecnocrática positivista⁴⁰. En esta misma línea, Habermas expresa su desacuerdo con el marco categorial empleado por Marx, porque «se muestra insuficiente para establecer una auto-reflexión fenomenológica incondicional del conocimiento, y prevenir así la atrofia positivista de la epistemología. Considerado inmanentemente —continúa Habermas—, observo esto en la *reducción del acto autogenerador* (Selbsterzeugungsaktes) de la especie humana al trabajo»⁴¹.

Según Habermas, como ya antes hemos argumentado, se da un claro reduccionismo en una cierta lectura de Marx de la categoría «reflexión comunicativa» a la de «trabajo social», en el sentido economicista del desarrollo de las fuerzas productivas y su armonización con las relaciones de producción. Con ello, Habermas ofrece reinstaurar la categoría «interacción comunicativa» más allá de la ortodoxia que interpreta el marxismo, y dándole una nueva orientación a la dicotomía trabajo-interacción.

El concepto de trabajo que Habermas sugiere es el siguiente. Podría definirse, en un principio, como el momento de la actividad humana que, correspondiendo a una acción racional orientada, se relaciona con la naturaleza que es exterior al hombre. Para Habermas es un momento realmente esencial en el proceso ontogénico, por el que, primero los homínidos y más tarde los hombres, transformaron y transforman la naturaleza que les es exterior, transformándose a la vez a sí mismos. La conquista de la naturaleza, que aparece aquí como telos de la actividad propia del trabajo, se consigue con la expansión de las fuerzas productivas y con el poder del control técnico sobre dicha naturaleza, respondiendo a la consecución de un proceso instrumental y técnico. El trabajo, pues, como actividad racional humana, aparece guiado por un conjunto de reglas técnicas, de reglas estratégicas y de información prác-

⁴⁰ Véase ALBRECHT WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Ed. Ariel, Barcelona, 1979, especialmente págs. 75 y *passim*.

⁴¹ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., pág. 58; el subrayado es del mismo autor.

ticas. Corresponde de esta forma al desarrollo de una cierta habilidad o aptitud técnica, así como al desarrollo de las fuerzas productivas. Con todo ello, el trabajo aparece como precondition para lograr la emancipación humana de las ataduras materiales de la subsistencia. Consecuentemente, el trabajo corresponde a lo que Habermas ha llamado el «interés cognitivo técnico», diferente, aunque profundamente relacionado con los otros dos tipos de interés humano que aparecen en el esquema teórico de Habermas.

Este concepto de trabajo, así concebido por Habermas, tiene, en la línea de concepción marxista en la que se engarza, una dimensión social, al igual que la tiene el concepto de distribución del mismo. Y es al referirnos a esa distribución del trabajo social cuando surge la necesidad de elaborar unas reglas operativas. Puesto que la distribución está en función de un conjunto de expectativas e intereses distintos, hace falta el establecimiento de unas reglas de interacción social, las cuales, en opinión de Habermas, tienen dos alternativas para materializarse. O bien asentadas intersubjetivamente en el plano de una comprensión lingüística, atendiendo únicamente a los casos individuales, o, por otro lado, convirtiendo esas reglas en algo permanente, establecido, como normas reconocidas socialmente —lo que Habermas denomina dentro de su marco teórico como «reglas de acción comunicativa»—⁴². Este nivel de interacción simbólica o de comunicación se corresponde con un interés humano diferente del ya citado anteriormente: es el «interés cognitivo moral-práctico». Estos dos intereses humanos junto con un tercero que Habermas denomina «emancipador» constituyen los tres niveles en los que el ser humano vive y se desarrolla.

Esquemáticamente, y a modo de resumen, estos tres niveles son:

- a) Trabajo social — Interés instrumental — Acción instrumental
- b) Interacción simbólica — Interés moral-práctico — Acción comunicativa
(o comunicativa) o práctica
- c) Emancipación humana — Interés emancipador — Acción emancipadora⁴³

Esta distinción que Habermas establece es puramente analítica. Los tres intereses, que son humanos, son de hecho interdependientes en sus manifes-

⁴² J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., pág. 146.

⁴³ Nosotros no veremos en este momento extensamente el problema del interés humano tal y como lo plantea Habermas. No es ése nuestro objetivo en este artículo. Al lector interesado lo remitimos a *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., obra donde Habermas desarrolla ampliamente el tema. Y dentro de la escasa producción en castellano sobre el pensamiento de Habermas, remitimos a un breve pero buen trabajo de JULIO CARABAÑA titulado "La teoría dialéctica del conocimiento de Jürgen Habermas", en *Teorema*, núm. 1, 1971, págs. 43 a 56; y al capítulo VI del libro de ENRIQUE M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1978.

taciones. Los tres se dan simultáneamente en los distintos momentos históricos. Pero esta forma de plantearlos le permitirá a Habermas conectar con la crítica de la razón instrumental que Horkheimer hiciera, además de situarse en el terreno de la intercomunicación humana para desarrollar lo que será su salida teórica posterior: una teoría social de la comunicación y del lenguaje como la mejor forma de plantear una teoría crítica de la sociedad en los tiempos que corren.

El interés cognitivo moral-práctico, que como acabamos de decir corresponde al nivel de la interacción, no es lógicamente reducible al interés cognitivo técnico, puesto que la investigación que se pueda hacer sobre aquellas reglas sociales no está referida exclusivamente al terreno del comportamiento social y a la susceptibilidad de la posible manipulación, tal y como argumentaría una ciencia positivista de la sociedad. Muy al contrario, la investigación sobre el terreno de la interacción o comunicación pasa por la búsqueda del significado y la interpretación de ese comportamiento, al igual que por cómo hacer inteligible y significativa la interacción humana. En definitiva, la carga de verdad que esa interacción humana pueda tener no depende de procesos sometidos a pruebas de laboratorio social, sino que pasa por la promoción de la mutua comprensión de las obligaciones y expectativas a las que están sometidos los seres sociales. El capitalismo tardío, argumenta Habermas, no ha podido ofrecer el terreno idóneo para alcanzar el verdadero *consensus* al que Habermas está refiriéndose —veladamente o no— con la «comprensión» de la interacción.

La forma de este lenguaje ha hecho a Habermas «sospechoso» de haber abandonado los postulados básicos de la teoría crítica. Señalemos, para ver este punto, que, de cara a abordar el tema que nos ha traído hasta aquí, hay que distinguir actualmente al menos entre dos frentes de ataque del mismo que están claramente diferenciados; dos frentes que el mismo Habermas establece en su obra. En primer lugar, el correspondiente a las llamadas ciencias histórico-culturales, sobre las que Habermas ha ejercido una fuerte crítica, y que tienen completa vigencia con el trabajo que Hans-Georg Gadamer realizó en su *Warheit und Method* (1962) y posteriormente⁴⁴. El segundo frente, naturalmente, es el de Habermas, cuya intención teórica es mantenerse al hilo del marxismo y de la Escuela de Frankfurt; es decir, conseguir la liberación de las acciones y entendimientos humanos, por un lado, de la naturaleza, por otro del poder y la dominación. Y el terreno idóneo para la realización de tales objetivos es, precisamente, el constituido por la dicotomía trabajo e interacción.

⁴⁴ Véase la crítica realizada por Habermas a lo largo de su ya citada obra *Erkenntnis und Interesse*. Con una mayor actualidad, véase el trabajo de HABERMAS "A review of Gadamer's 'Truth and Method'", en el libro de F. Dallmayr y T. McCarthy (eds.), *Understanding and social inquiry*. Notre Dame Press, 1977, páginas 335 a 363.

A través de ella, pues, la historia humana aparece como un proceso de evolución en el que la naturaleza exterior al hombre va siendo humanizada a través de su paulatino control técnico —acción instrumental—, al igual que la misma naturaleza humana va siendo transformada —respondiendo a la acción práctica y emancipadora conjuntamente—. En tal sentido, dice Habermas textualmente: «En la esfera funcional de la acción instrumental (...) experimentamos cosas, sucesos y condiciones que son, en principio, susceptibles de ser manipuladas. En las interacciones —o en el nivel de la posible comunicación intersubjetiva— encaramos objetos del tipo de sujetos que hablan y actúan; aquí experimentamos personas, expresiones y condiciones que, en principio, están estructuradas y deben ser comprendidas simbólicamente»⁴⁵.

4. *El materialismo histórico reconstruido*

La dicotomía trabajo e interacción propuesta por Habermas corresponde, como ya hemos visto, con la distinción entre las acciones instrumental y comunicativa. Y eso es lo que le sirve a Habermas para clarificar el significado y los fundamentos epistemológicos —al hilo de lo que estamos viendo hasta el momento— del materialismo histórico. Es decir, y con arreglo a nuestra interpretación, la distinción categorial que Habermas establece entre aquellos dos tipos de acciones no es sino un intento de «restaurar» *dentro* del materialismo histórico la distinción que antaño había tomado la forma —sobre todo con los fundadores de la Escuela de Frankfurt— de las dicotomías «*techné-praxis*», «razón instrumental-razón práctica», y «conocimiento productivo-conocimiento reflexivo». Habermas busca finalmente desentrañar el concepto de «emancipación».

Esa emancipación, que para Habermas debe ser resuelta en el marco de una teoría de la comunicación —hacia ahí se dirigen sus pasos en los últimos años, aunque siempre más o menos dentro de la línea teórica diseñada por él mismo en la década de los sesenta—, corresponde a la historia de la especie humana. Y, en semejante contexto, conviene recordar que Habermas comprende esa historia como «un proceso de auto-formación» (*Bildungsprozess*) en el que, primordialmente, el sujeto-especie se constituye a sí mismo; y ello en línea con lo establecido por Hegel y readaptado por Marx bajo presupuestos materialistas⁴⁶.

En esta concepción de la historia conviene destacar una dimensión sobre la que, como ya hemos señalado con anterioridad varias veces, Habermas quiere cargar las tintas. Y es que «una historia es, en principio, un contexto de interacciones; en ella, los actores crean algo a través de su actividad»⁴⁷.

⁴⁵ J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, op. cit., págs. 15 y 16.

⁴⁶ Véase J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., págs. 243 y sigs.

⁴⁷ J. HABERMAS, "History and evolution", *Telos*, núm. 39. Primavera 1979.

Con estos parámetros, el análisis que Habermas hace de la dinámica del desarrollo social dentro de su teoría crítica de la sociedad es materialista «en la medida en que se refiere a los problemas que producen las crisis de los sistemas en el terreno de la producción y la reproducción». Y está orientada históricamente hablando porque «busca las causas de los cambios evolucionadores en el conjunto de aquellas circunstancias contingentes bajo las cuales: a) se adquieren nuevas estructuras en la conciencia individual y son trasladadas a estructuras de perspectivas de mundo; b) surgen los problemas de los sistemas, los cuales sobrecargan a la sociedad; c) puede intentarse la institucionalización de nuevas estructuras de racionalidad y probar su posible estabilización»⁴⁸.

El argumento de peso para Habermas es éste según el que su reconstrucción responde no a un deseo de lograr un materialismo histórico entendido únicamente como doctrina heurística, puesto que ni el mismo Marx pretendió jamás una cosa así; es decir, una doctrina que de forma sistemática estructurase la presentación narrada de la historia de la especie humana. Muy al contrario, el materialismo histórico de Habermas viene a cobrar fuerza como una teoría de la evolución social que «debido a su estatus reflexivo es también informativa de cara a la acción política y, bajo ciertas circunstancias, puede ser conectada con la teoría y la estrategia de la revolución»⁴⁹.

Materialismo histórico como teoría de la evolución social. La misma que estaba contenida en los trabajos de Marx, para quien el concepto de desarrollo social no quería significar el simplificado incremento de la complejidad social, sino, de manera más precisa, el desarrollo de las fuerzas productivas y la madurez de las formas de comunicación social. Es decir, Habermas encuentra en Marx una concepción del desarrollo social correcta, actual y susceptible de ser justificada sistemáticamente. En ella se dan los dos planos que antes señalábamos como definitorios del nuevo materialismo histórico para Habermas. Por un lado, el momento en que aquel desarrollo de las fuerzas productivas dependen de la aplicación de un conocimiento técnicamente útil, mientras que aquellas formas de comunicación social —ambiguas y difíciles de precisar— están referidas a las instituciones que son básicas en una sociedad y que responden al otro tipo de conocimiento llamado moral-práctico⁵⁰. Es decir, una profunda conexión entre evolución social y una teoría de la comunicación que Habermas se verá obligado a desarrollar⁵¹.

Habermas necesitará una teoría del lenguaje como base para esa otra teoría de la comunicación. Teoría del lenguaje como desarrollo previo de unos conceptos pertenecientes al terreno de la interrelación social que, procedentes del nuevo materialismo histórico, chocan polémicamente con las versiones

⁴⁸ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, págs. 37-38.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 144.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 156.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 9 y 10.

contemporáneas elaboradas por las filosofías analíticas y neopositivistas; y ello es así porque «el estadio inicial de la evolución social ocurrió primero en las estructuras del trabajo y el lenguaje. *El trabajo y el lenguaje son más viejos que el hombre y la sociedad*»⁵².

En Habermas —y también en Wellmer— se puede apreciar que la labor a realizar en esta línea tiene dos etapas que deben abordar a fondo; sobre todo cuando la misma terminología conceptual les aproxima sobremanera a posiciones alejadas tradicionalmente del viejo o nuevo materialismo histórico. Estas dos etapas o momentos del proceso analítico son, en primer lugar, la transformación de la problemática propia de una filosofía de la conciencia en una filosofía del lenguaje; esa transformación ya se ha hecho extensamente en la filosofía del siglo xx, pero nunca con una perspectiva materialista histórica. Y hacia ahí pretende apuntar Habermas. El segundo momento de esta labor se desenvuelve ya dentro de la teoría del lenguaje propiamente dicha, y toma la forma de una crítica de las diversas formas del idealismo lingüístico y hermenéutico —al hilo de la rica polémica establecida entre Habermas y Gadamer, a la que ya hemos aludido antes⁵³.

Para concluir, y a modo de resumen, queremos utilizar las mismas palabras de Habermas, palabras sintetizadoras de todo lo que aquí hemos dejado dicho. Estas son: «a) El concepto de trabajo social —dice Habermas— es fundamental, porque el alcance evolucionista del trabajo organizado y distribuido socialmente precede al surgimiento de una comunicación lingüística desarrollada, y ésta a su vez precede al desarrollo de los sistemas de roles sociales. b) El modo de vida específicamente humano, sin embargo, puede ser descrito adecuadamente sólo si combinamos el concepto de trabajo social con aquel principio familiar de organización. c) Las estructuras de comportamiento del rol marcan un nuevo estadio de desarrollo en relación con las estructuras del trabajo social (...). d) Producción y socialización, trabajo social y atención para con los jóvenes son igualmente importantes para la reproducción de las especies (...).»⁵⁴.

5. *A modo de conclusión*

El esquema teórico de Habermas, tal y como señalábamos en el prólogo, está compuesto de muchos y variados temas. Por ello, extraer conclusiones generales que afecten al conjunto de la obra habermasiana cuando aquí nos hemos ceñido únicamente a un aspecto de la misma —aunque se trate de un aspecto fundamental y básico— es poco menos que difícil o imposible. Pero,

⁵² *Ibidem*, pág. 151. El subrayado es original del autor.

⁵³ Véase ALBRECHT WELLMER, *Communications and emancipations...*, op. cit., páginas 248 y *passim*.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., págs. 150 y 151.

por otro lado, cerrar este ejercicio de reflexión o interpretación sin entresacar algunas conclusiones sería vaciar de contenido parcialmente el esfuerzo hecho hasta el momento. Conviene, pues, que expongamos brevemente algunas conclusiones que se derivan de todo lo dicho, por más que, además de servir de conclusiones en este momento, en el sentido más convencional del término, sirvan a la vez de hipótesis de cara a algún otro ejercicio futuro que ahonde en temas que aquí quedaron simplemente señalados o esbozados.

Lo primero que podemos señalar es la gran coherencia teórica de Habermas en su forma de «reconstruir» el materialismo histórico. Y ello teniendo en cuenta el difícil ejercicio de malabarismo epistemológico al que se ve obligado, extrayendo lo más posible de los escritos juveniles de Hegel y Marx. En esa misma línea, podemos afirmar que Habermas retoma con gran pulcritud el análisis crítico que fue de los primeros frankfurtianos, y en especial de Horkheimer. No ocurre eso con el pensamiento último de aquéllos, y sobre todo de Adorno, momento en el que aparecen amplias divergencias, incluso dentro de los precisos límites en los que se mueve nuestro ejercicio de reflexión.

En la dicotomía trabajo-interacción es donde sobresale patentemente tanto la creatividad teórica de Habermas como su cuidada continuidad del juego dicotómico presente en la tradición filosófica germana. La dicotomía, buscando sus raíces en dos significados distintos y complementarios del concepto de trabajo social en Marx, le abre las puertas a Habermas para plantear el tema de la interacción humana simbólicamente mediada siguiendo los supuestos de interpretación marxiana que le dan pie, y sin salirse por tanto de esos cauces. Todo ello, no obstante, dentro de los límites de este ejercicio. Porque de ninguna manera podemos desentrañar en este momento la validez última de esa «reconstrucción» sin analizar a fondo las teorías de la comunicación y del lenguaje que Habermas necesita.

De cualquier forma, y considerando siempre la advertencia que el mismo Habermas hace y se hace a sí mismo cuando afirma que su trabajo teórico está todavía lejos de llegar a unas conclusiones, debemos hacer ver aquí la dificultad que supone moverse por unos terrenos, como aquel del lenguaje, que han sido tratados ampliamente por la filosofía occidental no-marxista, y hacerlo manteniendo el marco del materialismo histórico. Siendo, como es, ingenioso y audaz por parte de Habermas, también roza no ya la «sustitución» del materialismo histórico, sino simple y llanamente su «disolución» en algún híbrido ecléctico difícil de defender teóricamente en última instancia.

O de otra manera, y siguiendo con la herencia frankfurtiana que Habermas lleva dentro de su pensamiento. Ese esfuerzo que realiza por ir más allá de la «dialéctica negativa» adorniana, a la búsqueda de «salidas afirmativas críticas», puede llevarle a topar necesariamente con «afirmaciones» al estilo positivista de las ciencias del espíritu, de las teorías de los sistemas o de ciertas formas de la filosofía del lenguaje.

En definitiva, el dificultoso camino adoptado por Habermas, y que deriva en buena parte de la concepción del materialismo histórico que aquí hemos analizado, presenta dos modos —al menos— posibles de resolución última. Por un lado, que consiga una auténtica modernización del materialismo histórico, con lo que tanto el marxismo como —y sobre todo— la teoría crítica saldrían altamente beneficiados; el éxito por esta vía supondría nuevas concepciones positivas de comunicación, interacción y lenguaje, así como la posibilidad de interpretar el mundo contemporáneo de manera críticamente nueva, sin por ello abrir grandes abismos teóricos entre las distintas concepciones contemporáneas, tal y como Habermas se relaciona con Luhman o Gadamer. Pero por otro lado, el fracaso final podría venir dado por la última fusión con otras teorías, un nuevo eclecticismo o sincretismo, con el abandono y depauperación progresiva tanto del materialismo histórico más o menos convencional como del que sirve de sustrato a la teoría crítica; fracaso éste que procedería no tanto de la coherencia básica contemplada en este ejercicio cuanto de la invasión de aquellos otros dificultosos terrenos. Pero, como antes indicábamos, muy probablemente este enigma esté todavía por resolverse.