

Ferran Requejo Coll



RACIONALIDAD Y ETICA POLITICA.
RECONSTRUCCION HABERMASIANA DE UN
SOCIALISMO CLASICO: E. BERNSTEIN

Tesis doctoral dirigida por
J. A. González Casanova

Departamento de Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Barcelona 1986

Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política -arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto del derecho es un pensamiento vano. Pero si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas. Ahora bien; yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral ad hoc, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado.

I.KANT

(La paz perpetua)

ÍNDICE GENERAL

PRIMER VOLUMEN. PRESENTACION Y EXPOSICION DE LA TESIS

1. PRESENTACION	13
2. EXPOSICION DE LA TESIS : RACIONALIDAD Y ETICA	
POLITICA. UN ANALISIS HABERMASIANO DE LAS	
BASES POLITICAS Y FILOSOFICAS DEL REVISIONISMO	
DE E.BERNSTEIN	33
PRIMERA PARTE. LOS PROGRAMAS DE INVES-	
TIGACION DE J.HABERMAS	37
SEGUNDA PARTE. LA REVISION DE E.BERNS-	
TEIN DESDE LAS HEURISTICAS DE	
J.HABERMAS	101
3. NOTAS	149

SEGUNDO VOLUMEN. PRIMERA PARTE. LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACION DE
J. HABERMAS

<u>CAPITULO I. CRITICA AL POSITIVISMO</u>	162
I.1 LA RECUPERACION DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO	165
1. COMTE Y MACH	166
2. PEIRCE Y DILTHEY	168
a. EL SUJETO DE CONOCIMIENTO	168
b. LENGUAJE UNIVERSAL Y CONOCI- MIENTO CONCRETO	170
c. LOS INTERESES ESCINDEN LA RACIONALIDAD CIENTIFICA	173
I.2 ALGUNOS RASGOS DE TEORIA DE LA CIENCIA	179
1. NEOPOSITIVISMO	179
2. RACIONALISMO CRITICO	182
a. CRITICAS A LA POSICION HEREDADA	182
b. ALGUNAS DIFICULTADES	184
3. LA IRRUPCION DE LA HISTORIA	186

I.3 CRITICA DE HABERMAS AL "RACIONALISMO CRITICO"

EN CIENCIAS SOCIALES	191
1. DIALECTICA	192
2. LOS DUALISMOS POSITIVISTAS CONDUCCEN A CIRCULOS	196
3. CRITICA Y TEORIA	199

CAPITULO II. CAPITALISMO TARDIO Y TEORIA DE LA

<u>RACIONALIDAD</u>	203
II.1 RACIONALIDAD Y SOCIEDAD AUTORITARIA	206
1. EL ESTADO SOCIAL: INSUFICIENCIA DEL ANALISIS MARXISTA TRADICIONAL	207
2. PRINCIPIOS DE ORGANIZACION Y TEORIA DE LAS CRISIS	209
3. LAS LEGITIMACIONES EN EL CAPITA- LISMO TARDIO	215
4. RACIONALIDAD E INTERACCION	225

II.2 CONOCIMIENTO PRACTICO Y ETICA RACIONAL	237
1. UNA HEURISTICA INTERESADA	239
2. UNA HEURISTICA PRAGMATICA	252
a. DOS CONSIDERACIONES EN TORNO A WITTGENSTEIN	255
b. ETICA Y PRAGMATICA UNIVERSAL	268
<u>CAPITULO III. LA "RADIACION FILOSOFICA DE FONDO"</u>	290
III.1 DE KANT A HEGEL	294
III.2 DE HEGEL A MARX	311
1. ALIENACION Y ESTADO	313
a. ALIENACION	315
b. ESTADO	321
2. TRABAJO E INTERACCION	333
III.3 NEORRETORNO A KANT	353
<u>POSTDATA METAFILOSOFICA</u>	372
<u>NOTAS DE LA PRIMERA PARTE</u>	378

TERCER VOLUMEN. SEGUNDA PARTE.LA REVISION POLITICA Y FILOSOFICA DE
E.BERNSTEIN A TRAVES DE LAS METODICAS DE J.HABERMAS

CAPITULO I. LA SEGUNDA INTERNACIONAL: ALGUNOS RASGOS DEL CONTEXTO

<u>POLITICO</u>	442
I.1 LOS CONGRESOS DE PARIS Y AMSTERDAM DE LA	
INTERNACIONAL SOCIALISTA	452
1. PARIS (1900)	452
2. AMSTERDAM (1904)	461
I.2 LA SOCIALDEMOCRACIA ALEMANA EN EL PERIODO	
DE LA REVISION DEL MARXISMO	468
I.3 LOS TESTAMENTOS TEORICOS DE F.ENGELS	476
1. LA HISTORIA COMO MATERIALISMO	477
2. TACTICA REFORMISTA DE UNA ESTRATEGIA	
REVOLUCIONARIA	485

CAPITULO II.LA REVISION BERNSTEINIANA :

<u>FILOSOFIA Y POLITICA</u>	493
II.1 LA REVISION	495

II.2 TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y TEORIA DE LA

SOCIEDAD	514
1. TEORIA DE LA CIENCIA	516
2. ETICIDAD CIENTIFICA Y CIENTIFICIDAD	
ETICA	538
a. CRITICA DEL "MATERIALISMO"	542
b. LA "IDELOGIA" EN EL MARXISMO	551
3. FILOSOFIA POLITICA VERSUS POLITICA	
FILOSOFICA	577
3.1 EL "KANT UND MARX" DE	
VORLANDER	589
3.2 EL "KANT UND DER SOZIALISMUS" DE	
ADLER	600
3.3 ETICA Y EPISTEMOLOGIA	603

II.3 SOCIALDEMOCRACIA , SOCIALISMO Y ESTADO

SOCIAL	618
1. CARACTERIZACION DEL SOCIALISMO	639
2. LIBERALISMO - DEMOCRACIA -	
SOCIALISMO	651

a. CARACTERIZACION DE LA DEMOCRACIA	656
b. LIBERALISMO Y SOCIALISMO	662
3. ESTADO SOCIAL Y DEMOCRACIA	675
<u>NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE</u>	705

 CUARTO VOLUMEN. FUENTES BIBLIOGRAFICAS Y DOCUMENTOS

1. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS CITADAS	772
2. CONGRESO SOCIALISTA INTERNACIONAL (PARIS 1900)	
BASES (COMPTE RENDU ANALYTIQUE)	809
RESOLUCIONES	817
3. CONGRESO SOCIALISTA INTERNACIONAL (AMSTERDAM 1904)	
ASISTENTES.ORDEN DE DIA (COMPTE	
RENDU ANALYTIQUE)	828
RESOLUCIONES	836
4. CONGRESO SOCIALDEMOCRATA ALEMAN (DRESDE 1903)	
PROTOKOLL UBER DIE VERHANDLUNGEN DES	
PARTEITAGES DER SOZIALDEMOKRATISCHEN	
PARTEI DEUTSCHLANDS (5ª,6ª y 7ª SESION)	867

PRESENTACIÓN

Tal vez la genealogía de una tesis doctoral tenga siempre algo de descripción autobiográfica, y más si se trata de un trabajo de filosofía política contemporánea. Así pues, iniciaré estas últimas páginas -primeras para el lector- señalando que mi paso como estudiante por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona se inició un año después de aquel ya legendario mayo del 68 y finalizó un año antes de la muerte del general Franco. Pertenezco, pues, a una generación universitaria para la cual la reflexión académica y política no constituían precisamente mundos disjuntos. En los intereses de buena parte de estudiantes y profesores Marx ocupaba el lugar central que Husserl o Heidegger habían tenido para la generación anterior; Nietzsche, Adorno o Wittgenstein sustituían a Sartre o Camus, y pudiera decirse que tendíamos a ser analíticos, marxistas o nietzscheanos con la misma espontaneidad generacional con la que unos años antes parecía obligado ser existencialista o fenomenólogo. Y, en alguna medida, la explícita articulación entre interés político y gnoseológico presente en este trabajo puede verse en continuidad con mis primeros contactos con la "filosofía en sentido académico".

Esta articulación, que ha producido un buen número de investigaciones de notable calidad en el campo de la teoría política de nuestro país, adolece, sin embargo, a mi entender, de una excesiva compartimentación respecto a las líneas de reflexión filosófica, y el discurrir de ambas disciplinas por caminos paralelos impide la fructífera globalización que hallamos a veces en los trabajos teóricos de otros países.

Por mi parte, he intentado incidir en esta dirección desde un lugar especialmente propicio para este trabajo interdisciplinar como es la Cátedra de Teoría del Estado de esta Universidad.

El punto de partida de la presente investigación lo constituía mi interés por la fundamentación filosófica de un proyecto político emancipativo vinculado a la tradición socialista en un Estado de derecho. El reto de esta temática tan amplia se situaba, pues, en una tradición "clásica" que había merecido estudios también considerados hoy como "clásicos" (1). Sin embargo, algo había ocurrido en el marco de referencia, en el horizonte intelectual y político de los últimos años desde el que repensar las posibilidades y límites de una ética política emancipativa. Los últimos "paradigmas" globalizadores parecían diluirse al mismo tiempo que iba apareciendo una cultura de la crisis en la que ya casi ninguna idea tenía el mismo referente que en años anteriores. Tampoco escapaban a ello los conceptos políticos o filosóficos.

Ya en mis últimos cursos de estudiante me atrajo la figura de Eduard Bernstein como un pensador al que acostumbraba a conocerse de oídas y casi siempre para mal, pero cuya influencia en la tradición socialdemócrata europea del siglo XX parecía innegable. Tenía además el atractivo de haber resultado formalmente un perdedor dentro de la tradición del marxismo hegemónico presidida por la "revisión" leninista. El impulso definitivo de centrar mi tesis doctoral en su peculiar reconsi-

deración del pensamiento de Marx vino al saber que la Friedrich Ebert Stiftung de Bonn revitalizaba el pensamiento bernstieniano con un congreso a finales de los años setenta (2), revitalización confirmada por la atención dedicada al socialismo democrático de la república de Weimar, objeto de otro congreso de la misma fundación tres años más tarde (3).

J.A.González Casanova me advirtió sobre el efectivo interés que para la teoría política podía tener la reconsideración de dicha obra desde nuestros contextos filosóficos y políticos postilustrados y mediterráneos, especialmente en un momento histórico en el que la socialdemocracia ocupaba un lugar importante en los gobiernos de los Estados del sur de Europa, si bien no me ocultó las diversas dificultades metódicas del empeño. Parecía conveniente partir de alguna base sólida sobre la que edificar la reconsideración del "socialismo democrático" de Bernstein desde nuestras vacilantes racionalidades.

Tras algunos esquemas tentativos resultaron decisivas unas largas y entrañables conversaciones con M.Sacristán, que mostraron una vez más los motivos de amistosa admiración que le han hecho inolvidable para todos los que tuvimos en algún momento la oportunidad de contar con su relación humana y académica.

A partir de las observaciones de ambos resolví enfocar la investigación desde el pensamiento de J.Habermas. Varios fueron los motivos que avalaban esta decisión, tanto de orden filosófico como político,

así como en relación a mi formación teórica previa. De entrada, aparecía como uno de los pocos intentos de articular buena parte de los cambios acaecidos en la racionalidad contemporánea con aquel pathos irrenunciable en favor de la emancipación humana característica de la Teoría Crítica. Los diversos frentes, a veces casi excesivos, con los que dialogaba Habermas -sociología, lingüística, filosofía, ciencia política, etc.- daban pie para pensar que su aspiración de concebir una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad no se quedaba en algo precipitado o superficial. Pero sobre todo fue mi convencimiento sobre la vinculación kantiana de su obra, luego confirmada en la tesis, la que me proporcionó el aval filosófico principal para su posible relevancia como conductora de una reconsideración del revisionismo clásico, atendiendo al contexto neokantiano en que se movía Bernstein.

El neoretorno a Kant que creo que Habermas propicia, una vez asumido el talante de rehegelianización del pensamiento de Marx típico de la escuela frankfurtiana, ofrecía un atractivo especial para deshacer las precipitadas asociaciones que a veces se realizan entre la vinculación hegeliana de la tradición socialista revolucionaria, frente a la vinculación kantiana del socialismo reformista.

Sin embargo, estos aspectos de motivación heurística de carácter filosófico constituyen tan sólo una parte de la justificación del planteamiento de la investigación. Los otros motivos son de carácter

eminentemente político. En primer lugar, los trabajos de Habermas estrictamente dedicados a la teoría política, se mueven en un horizonte conceptual y metodológico presidido básicamente por dos características: estar referido a las complejas relaciones entre las sociedades del neocapitalismo y los Estados sociales de derecho, y partir de una posición radicalmente crítica respecto a la actuación de la socialdemocracia en el marco de esas sociedades. Ambos aspectos inciden en el interés despertado en la reciente teoría social europea acerca de un "renacimiento" de la obra de Bernstein (4).

Por otra parte, también constituía una fuente de interés la preocupación de Habermas por encontrar una salida, aunque fuera fragmentaria, a las aporías prácticas en las que parecía abocar la sofisticada "teoría crítica" de sus predecesores frankfurtianos, recalando en una concreción política efectiva -luego no siempre entrevista- como una premisa del modo de proceder teórico que lo acerca a la revisión de E. Bernstein. Es una crítica a la socialdemocracia desde la socialdemocracia, o si se prefiere, una reconsideración de los olvidos emancipativos de la teoría socialista realizada desde un apoyo -casi escéptico- de la socialdemocracia práctica.

Con objeto de una mayor profundidad analítica me he centrado exclusivamente en el Bernstein de la revisión, dejando de considerar su liberalismo o "marxismo" anteriores o la evolución de su pensamiento a partir del momento en que se plantea prioritariamente la cuestión

de la guerra en el interior de la Segunda Internacional; al mismo tiempo que del fenómeno revisionista hemos privilegiado los aspectos políticos y filosóficos, marginando los de teoría económica estricta por apartarse de las líneas básicas de este trabajo.

También en las conversaciones sobre el planteamiento inicial de la tesis he confirmado la importancia de delimitar un núcleo metodológico sobre el que construir una tarea teórica, ya que la perspectiva escogida es particularmente relevante en el campo de las ciencias sociales, donde la metódica empleada ya resulta mas conclusiva que en otras especialidades, y donde, en contra de lo que a veces se afirma, la opción por la verdad no significa marginar la precisión.

Tal como se me advirtió, el estudio crítico de las metódicas de Habermas fue tomando cuerpo por encima de su mera consideración instrumental como vehículo del posterior análisis del revisionismo, hasta llegar a conformar una subtesis autónoma; bien es cierto que siempre en función de dicho análisis. La crítica de estas metódicas, más allá de lo previsto inicialmente, se ha revelado especialmente fructífera para una consideración de la relación entre democracia y socialismo como ideas de una razón política en las sociedades actuales.

A pesar de las inevitables dudas que me han asaltado sobre la conveniencia de abordar desde unos intereses éticos y racionales "mediterráneos" una problemática referida al contexto teórico centroeuropeo, precisamen-

te creo que resulta conveniente abordar dicha problemática desde unos "mundos de vida" distintos a los de origen, para entender mejor sus límites y posibilidades. Así, por ejemplo, he procurado acercar desde un principio los usos político y lingüístico de la noción de "pragmática" y he tratado de salvaguardar la tensión entre nuestra sociable insociabilidad práctica y la pretensión universalista de nuestras concepciones teóricas.

Si a una pregunta como la formulada por M.Scholing "¿Está Bernstein a la izquierda para el SPD?" (5), que puede responderse con un sencillo "sí" o "no", tenemos la tentación de hacerlo con un "depende", se corre el riesgo de quedar atrapado en una reflexión intelectual que te "condene" inevitablemente a una tesis doctoral. Tal vez las preguntas que poseen mayor interés al ser planteadas sean aquellas que, ya de entrada, sabemos que no tienen una respuesta concluyente, y que propician ese género ensayístico que al decir del recientemente desaparecido E.Tierno Galván "dejan implícita o explícita la posibilidad de otra explicación, con cierta amargura subyacente por haber encontrado una que excluye otras" (6), si bien resulta obvio que esa amargura no deja de conllevar también la satisfacción del hallazgo de la explicación buscada.

Las dificultades iniciales en una investigación de pensamiento político generan desasosiego sobre las fronteras a establecer y sobre los aspectos que se decide considerar, e implican estar realizando constan-

temente una antología de las fuentes y métodos de trabajo. Con la pérdida, además, de las seguridades que ofrecían los paradigmas filosóficos de otros tiempos, la tarea tiene algo de aventura situada en algún universo de Lewis Carroll en el que una de las pocas seguridades la conforma el convencimiento metodológico sobre el carácter plural de nuestras racionalidades actuales.

En un principio este trabajo estaba pensado en términos más tradicionales. Se trataría de comparar o de ver la continuidad que el pensamiento de Habermas guardaba con la revisión del marxismo llevada a cabo por E. Bernstein. Con ello el historicismo estaría resguardado ya que partiríamos de lo que cronológicamente había sucedido primero. La inversión metódica surgió al constatar lo deslabazado de las aportaciones presentadas en los dos congresos de la E. Ebert Stiftung (1977, 1980) anteriormente mencionados. En ellos, las reflexiones en torno al pensamiento político de Bernstein o al socialismo democrático profundizan por lo general algún aspecto, pero sin saberse exactamente desde qué supuestos se hace. Se constatan referencias de los "rundos de vida" implícitos desde donde se reconsidera la revisión, pero no acaban de hacerse claras las conexiones que dicha revisión pueda tener con los tiempos presentes.

Como fuera que Habermas me estaba produciendo aquella desagradable sensación, habitual en el estudio de algunos filósofos alemanes, y que he oído comentar en alguna ocasión en nuestra universidad, de que ya no eres tú quien piensa sino que es el filósofo estudiado quien lo hace a través de tu cerebro, decidí que tal vez valiera

la pena el esfuerzo de defenestrar la mayor comodidad de aquella perspectiva historicista anterior y emprender el estudio de la revisión a través de las metódicas habermasianas. Este enfoque resultaba especialmente atractivo al constituir un reto original, tanto respecto de los análisis tradicionales del revisionismo, como por representar una aplicación inédita de las tesis de Habermas. Una vez realizada la investigación, creo que, en líneas generales, los resultados obtenidos avalan la decisión tomada, puesto que dicha decisión, entre otros aspectos, nos ha devuelto hacia una reconsideración de las concepciones políticas y filosóficas de Habermas, cerrándose así un círculo reflexivo que me ha permitido una mayor profundización crítica que la que hubiera propiciado un planteamiento más tradicional.

Podemos ampararnos en la reflexión de Bloch que nos recuerda que lo positivo de la religión es que produce herejes, para formular la afirmación heterodoxa de la continuidad de Habermas —e indirectamente de la "teoría crítica"— respecto al aspecto político del revisionismo de Bernstein (7).

Bernstein sostuvo durante toda su vida, con escasa voluntad autocrítica, que los "hechos" le daban la razón. Pero nosotros, en la reconstrucción de su pensamiento, no hemos atendido tanto a esos "hechos" —objeto ya de estudios clásicos como los de Angel, Gay, Cole o Gustafsson— como a la posible significación de las "interpretaciones" que anteceden necesariamente a dichos hechos vistas en relación a la crisis de

la tradición socialdemócrata actual. Para ello hemos dado más importancia a las aportaciones congresuales recientes y a las fuentes directas de Bernstein que a aquellos estudios, salvo tal vez, al más reciente de Gustafsson.

Así pues, a la consciente ausencia de un planteamiento historicista, habrá que añadir en alguna medida la renuncia a un trabajo principalmente historiográfico, que, de todos modos, habrá de acompañarnos como fundamentación de las tesis mantenidas.

En este sentido hemos acudido a los congresos de la Internacional Socialista celebrados en París y Amsterdam durante 1900 y 1904 respectivamente, a causa de su coincidencia cronológica con los momentos álgidos de la polémica revisionista. Ha sido todavía de una utilidad mayor -más de lo que sugieren las notas- reseguir la discusión del congreso de la socialdemocracia alemana desarrollado en 1903 en Dresde, donde las tesis de Bernstein fueron explícitamente condenadas. La fuente de los congresos internacionales ha sido la London Schools of Economics, mientras que la del congreso partidario alemán lo ha sido la F. Ebert Stiftung de Bonn. Al tratarse de documentación original he creído conveniente adjuntar sus partes más significativas en un anexo al que cualquier otra persona interesada pueda acudir directamente. Así, hemos incluido las resoluciones de los congresos internacionales mencionados, además de la parte de las actas del congreso socialdemócrata de Dresde que ocupan la discusión sobre táctica a partir de la

quinta sesión, omitiendo las anteriores, ya que Bernstein no intervendrá hasta la sesión siguiente.

Tal como acostumbra a señalarse en este tipo de introducciones, la redacción final del trabajo corresponde al proceder inverso seguido en su elaboración. No se plasma el proceso que llega al resultado, sino el resultado como proceso. A mi entender, una tesis no debe dejar las conclusiones para el final, sino que debe explicitarlas desde un principio. Además, tampoco creo que deba ser motivo de un seguimiento detectivesco que obligue a un posible lector a ir recorriendo inferencias inductivas para la resolución del "caso". He procurado que este hipotético lector pudiera tomar su propia posición crítica desde un principio, distanciándose del tema y de cómo éste va siendo elaborado.

Esta es la labor que pretende cumplir esa Exposición que antecede al trabajo principal de la investigación, y que posee un carácter conclusivo tanto de la tesis central como de las secundarias, así como de los caminos que se dejan apuntados como posibles desarrollos posteriores de nuestro programa de investigación. Así pues, este apartado está concebido autónomamente del resto del trabajo, al cual sin embargo, habrá que acudir si se quieren obtener el desarrollo argumentativo, las bases documentales y las referencias académicas que fundamentan las conclusiones precedentes. Con esta intención hemos evitado aquí el aparato de notas, citas y referencias.

El eje central de la Exposición mantiene el doble enfoque del trabajo: la crítica de las heurísticas de Habermas y la reconsideración del revisionismo bernsteiniano a través de dichas heurísticas. Sin embargo, hemos invertido el orden de exposición de los aspectos políticos y filosóficos en cada una de las dos partes del trabajo, en aras a destacar aquel círculo reflexivo entre Habermas y Bernstein anteriormente mencionado.

El trabajo se inicia, pues, con el apartado elaborado en último lugar. Metodológicamente tres etapas han precedido dicha elaboración: una primera encaminada a la búsqueda de material y de referencias teóricas tanto en relación con el período revisionista -tarea en la que resultó importante la colaboración del SDI (Selective Dissemination of Information) del CIDC (Consorti d'Informació i Documentació de Catalunya)(8)- como con el pensamiento de Habermas; una segunda presidida por la reorganización reflexiva del material acumulado en función del cambio de enfoque antes señalado; y una tercera de elaboración de la tesis y subtesis, etapa en la cual se articulan por primera vez las referencias teóricas y documentales del núcleo central de la tesis, es decir, de la crítica política y filosófica de dos momentos centrales de la tradición socialdemócrata.

En cierta medida, la principal dificultad del trabajo ha consistido en mantener un equilibrio entre respetar la autonomía de las dos partes principales o inbricarlas constantemente. Finalmente decidí -o a veces la investigación decidió por mí- privilegiar el primer aspecto en el texto principal, dejando para la exposición conclusiva

principal el acento en la articulación entre aquellas partes. Esta es, además de las ya señaladas la principal diferencia de la exposición con el texto central de la investigación.

En relación a este texto principal, hemos de indicar la conveniencia de que sea leído conjuntamente con el apartado de notas, especialmente en su primera parte, puesto que para no sobrecargar excesivamente el texto, hemos dejado para dichas notas la mayor parte de los comentarios de Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse.

También en el sentido de privilegiar la autonomía de cada una de las partes hemos optado por adjuntar las notas al final de cada una de ellas y no, como resulta habitual, en un apartado final (caso aparte es el de la nota (229) de la segunda parte, la cual debe verse como una nota-apéndice, en la que se sintetizan las críticas coetáneas de K.Kautsky y P.Luxemburg al revisionismo de Bernstein. No parecía indicado integrar su contenido en el texto, pero todavía lo era (menos prescindir de él).

Para las citas y referencias que no están en el idioma original hemos optado por incorporar algunas ediciones en lengua catalana cuando la traducción ofrece una mayor calidad. Este es el caso del Tractatus y de las Investigaciones de Wittgenstein o de la Fundamentación kantiana. Por otra parte, he procurado mantener al máximo las versiones castellanas habituales de los originales alemanes, sin embargo, he modificado

algunas de ellas cuando no me convencía la traducción, cuestión que ha sido menos importante en la consideración del pensamiento de Habermas que en la de Bernstein, especialmente respecto a su obra principal Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie cuya versión castellana completa (México 1982) procede de otra italiana anterior (De dicha obra hemos tomado la edición alemana más reciente, Berlín-Bonn 1984).

La relación bibliográfica que se adjunta se refiere a las obras mencionadas en la redacción final del trabajo; así pues, no constituye ni la totalidad de las fuentes manejadas ni mucho menos una bibliografía académica del tema.

Tal como González Casanova me insistió desde un principio, el título de una tesis sólo se sabe cuando ésta ya está elaborada. Hasta ese momento sólo existen o coexisten diversas caracterizaciones del tema en que se está trabajando. Por motivos administrativos se me requirió para que mantuviera el título con el que inscribí la tesis (diciembre 1984) en el momento de su presentación definitiva. Con este condicionamiento no deseado, opté por una caracterización lo más amplia posible. De esta manera titulé mi proyecto: "Racionalidad y ética política. Reconstrucción habermasiana de un socialismo clásico: E. Bernstein". A pesar de los meses transcurridos desde aquel momento hasta la actualidad (febrero 1986), los motivos de desajuste del título respecto al contenido final del trabajo no son profundos, y se mueven fundamen-

talmente por el camino de limitar la consciente amplitud de aquella caracterización.

No me sentiría cómodo si se interpretara que he realizado la reconstrucción anunciada, puesto que los tiempos postilustrados en que nos movemos reivindican hasta la saciedad tres características gramaticales: el empleo de términos en minúscula, el acopio de plurales y el recurso hacia el pluralismo de los adjetivos indeterminados. Así, sería mejor hablar de una reconstrucción. Tampoco parece adecuado, empero, hablar de "reconstrucción", puesto que esta noción no me parece nítida ni siquiera en relación con el pensamiento de J.Habermas, ya que si significa -como el propio Habermas pretende- "desmontar una teoría y luego recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto" (9), mucho me temo que esa "recomposición" lleve a postular una nueva teoría o bien se quede en una simple reconsideración o "revisión" de la anterior. Por otra parte, y tal como anteriormente veíamos, lo analizado desde el proceder heurístico habermasiano no es el socialismo de E.Bernstein, sino la revisión que este último realiza del socialismo marxista, hecho que acota la temática y el período histórico considerado. Además el análisis se ciñe a las premisas políticas y filosóficas de la revisión, y no, por ejemplo, a las económicas o a las de la táctica política de la época. En cambio mantener la caracterización inicial de "Racionalidad y ética política" puede, en cierta medida, señalar "el tono" kantiano del análisis propuesto, así que he optado finalmente por conservarlo.

Por estos motivos hoy me parece más adecuado un título como "Racionalidad y ética política. Un análisis habermasiano de las bases políticas y filosóficas del revisionismo de E. Bernstein", título que hemos reservado para la Exposición de la tesis, y que señala más precisamente su contenido.

.....

En el capítulo de agradecimientos que afortunadamente no se reducen nunca a los motivos académicos, quiero citar en primer lugar las facilidades encontradas tanto en la London Schools of Economics como en la Friedrich Ebert Stiftung de Bonn, en el momento de procurarme las actas congresuales o el material documental solicitado del período de la Segunda Internacional. También deseo recordar aquí a Pilar Carrasco, cuya ayuda mecanográfica ha representado en alguna ocasión una cierta "colonización" de su tiempo de ocio y a Vicens Meléndez, cuya ayuda a través del servicio de SDI (Selective Dissemination of Information) del Consorci d'Informació i Documentació de Catalunya, agilizó la recogida informatizada de fuentes.

Mención aparte merecen mis compañeros de la cátedra de Teoría del Estado de esta Universidad, Luis Bouza, Miquel Caminal, Conxita Mir,

Joaquim Lleixà, Rafael Ribó, Rosa Virós, Carles Viver i Montserrat Tresserra, con los que siempre he contado para cualquier consulta y que han sido en todo momento un acicate solidario en los momentos de inevitable desasosiego que presiden los últimos meses de la investigación.

Mi agradecimiento también a las nocturnas y periódicas conversaciones con mis compañeros de filosofía Josep Batalla, Mariona Costa, Eduard Gadea y Josep M^a Lozano, en las que surgieron algunos comentarios críticos a este trabajo.

Asimismo, de las personas que han tenido a bien leer alguna parte de la primera redacción de la tesis quisiera destacar a Victòria Camps y Eugenio Trías, cuyas observaciones no son ajenas al resultado final presentado y a los que agradezco tanto su interés como su aliento en la obra emprendida. Del mismo modo, la amable disposición de Josep M^a Terricabras ha incidido en la idoneidad de algunos de los textos de Wittgenstein considerados.

Mi reconocimiento final se dirige a las tres personas que más directamente se relacionan con el resultado final de este trabajo. En primer lugar, a Teresa Colomer, a quien he hipotecado un tanto las posibilidades lúdicas de los "mundos de vida" que con ella comparto, y que ha mejorado en buena medida las deficiencias literarias del ensamblaje final de la tesis.

Deseo también recordar de una manera especial a Manuel Sacristán, que hasta el desenlace fatal de su enfermedad, durante el pasado verano, mostró tanto su interés por esta investigación como su dedicación y cordialidad habituales. Creo que en esta tesis hay bastante de sus "intereses vitales", a pesar de las sugerentes discrepancias que manteníamos en torno a Habermas y a la tradición política socialdemócrata. Sin muchas de las controversias con él mantenidas, probablemente, hubiera matizado menos mi propia posición y hubiera descuidado alguno de los aspectos filosóficos centrales de la posible articulación del marxismo con el edificio crítico kantiano. El rigor de su talante analítico sólo parece comparable a la intensidad de una pasión política concebida sin concesiones. Algo de ambas desearía haber heredado esta investigación.

Finalmente quiero destacar a J.A. González Casanova, cuyas enseñanzas a lo largo de estos últimos años desbordan los ámbitos estrictamente académicos e impulsan hacia la reflexión de la teoría del Estado desde una perspectiva interdisciplinaria y apasionada que comparto plenamente. Como director, sus comentarios acerca de cuestiones metodológicas y temáticas me han ayudado en gran medida a no desviarme de los objetivos previamente fijados y a adquirir el rigor crítico necesario para la articulación propuesta. Su atenta lectura ha sido la que ha conducido este trabajo; no por eso debe considerársele culpable del mismo. Y en este momento final de elaboración de la tesis, me doy cuenta de la certeza del tópico de los agradecimientos

que hace compartir con el director los aciertos posibles, dejando al autor la solitaria responsabilidad de las objeciones que puedan hacerse. Resulta, pues, mucho más sencillo ser un "revisionista" empedernido de grandes ideas que de tópicos habituales.

Esta tesis ha contado para su realización con una ayuda de la Fundació Jaume Bofill a la que agradezco haberme elegido como beneficiario de unos recursos que ya otro tópico nos señala como escasos para las tareas investigadoras en nuestro país.

EXPOSICIÓN DE LA TESIS

No es ciertamente el atractivo menor de una teoría el que resulte refutable: justo por ello atrae a las cabezas más sutiles. Parece que la cien veces refutada teoría de la "voluntad libre" debe su perduración tan solo a ese atractivo: una y otra vez llega alguien y se siente lo bastante fuerte para refutarla.

F.Nietzsche

Las creencias que consideramos de mas garantía no tienen más salvaguardia que una permanente invitación a que se demuestre que son infundadas.

J.Stuart Mill

Hoy es otro el pensamiento que hace falta, un pensamiento que tenga en cuenta al marxismo para sobrepasarlo, para rechazarlo y retornarlo, envolverlo en sí. Es la condición para llegar a un verdadero socialismo

J.P.Sartre

BREVE EXPOSICION DE LA TESIS

RACIONALIDAD Y ETICA POLITICA. UN ANALISIS HABERMASIANO DE LAS BASES POLITICAS Y FILOSOFICAS DEL REVISIONISMO DE EDUARD BERNSTEIN.

Si el socialismo europeo de la segunda postguerra parece hundir sus raíces en una honda perplejidad, ese es precisamente el rasgo mas sobresaliente del mundo de vida desde el cual ha sido pensado el presente trabajo. Perplejidad política y perplejidad filosófica, que tienden a aumentar en proporción directa a la falta de articulación entre ambas instancias y a la creciente tecnificación de los talentos teóricos y de las acciones prácticas de las organizaciones que se proclaman herederas de las tradiciones emancipativas clásicas.

No parece que sea necesario insistir demasiado en la vinculación que la obra de Eduard Bernstein guarda con algunos aspectos básicos de los Estados sociales de las sociedades neocapitalistas actuales. Ni tampoco en la pertinencia de buena parte de las incómodas consideraciones críticas de la escuela frankfurtiana en relación con la evolución política de dichas sociedades autoritario-democráticas, y con la "filosofía de fondo" positivista que subyace en ellas.

Pragmatismo político y crítica filosófica parecen transitar por caminos

independientes, cuyas posibles convergencias acostumbran a ser ignoradas por el primero, mientras que la "teoría crítica" no vislumbra una salida factible a las aporías a las que conduce su refinada razón teórica. Habermas tratará de enmendar esa separación, pesimista y lúcida característica de sus predecesores de escuela.

En esta misma línea se encuadra la concepción de esta tesis en su actitud de interés racional por contribuir a la consecución de los siguientes objetivos:

1. Realizar una crítica del desarrollo "progresivo" de los programas heurísticos sugeridos por Habermas, cuando estos se aplican al estudio de un socialismo clásico (1).
2. Reconsiderar las premisas filosóficas y políticas de la revisión del marxismo efectuada por E. Bernstein bajo el enfoque categorial de aquellos programas.
3. Indicar algunos elementos de las complejas relaciones entre democracia y socialismo en los Estados sociales de la actualidad, a partir de los dos apartados anteriores, con el fin de colaborar a una reconstrucción de la socialdemocracia en una dirección no unidimensionalmente tecnocrática o instrumental.

He preferido en esta breve exposición adoptar un desarrollo expositivo distinto al realizado en el texto principal, fundamentalmente con la intención de destacar el carácter conclusivo de algunos apartados,

así como por consideraciones de agilidad argumentativa. De esta manera tomaremos aquí la secuencia filosofía-política como guía para los programas de Habermas, mientras que invertiremos dicha secuencia en el análisis del revisionismo bernsteiniano. Asimismo renunciaremos ahora al aparato más erudito o académico para ser fieles a esa brevedad anunciada, que premeditadamente quiere ofrecer un carácter esquemático de las tesis mantenidas.

Primera parte. Los programas de investigación de J.Habermas.

Desde Freud resulta un tópico considerar que las culturas engendran a la vez seguridad y neurosis. A ésta última se puede también superponer esa peculiar esquizofrenia teórica que en términos filosóficos de sujeto-objeto recorre el pensamiento occidental desde la modernidad, y que en estas dos últimas décadas "postilustradas" tiende a mezclar las piezas de nuestros puzzles conceptuales, toda vez que se han ido diluyendo los modelos racionales y éticos que nos sustentaban.

Y frente a los nuevos desconciertos teóricos y desasosiegos prácticos constatamos, cuando menos, tres actitudes intelectuales:

1. La simple descripción de la crisis a través de nombres diversos (postmodernidad, desutopización, crisis de valores, de racionalidad, etc.) que tienden a rehuir la adopción de actitudes prescriptivas.
2. La afirmación de modelos tradicionales con la pretensión de que

las desautorizaciones gnoseológicas o éticas de los mismos, bien son superficiales o bien ocultan unos inconfesados intereses no generalizables.

3. El intento de avanzar en la elaboración de algunos proyectos teóricos nuevos, conscientemente incompletos y vulnerables, con los que poder explicar mejor e incidir en las complejas sociedades del neocapitalismo de la segunda postguerra.

A mi entender, la obra en curso de J.Habermas es una de las pocas concepciones que da pie a que podamos hablar de esta tercera actitud. A pesar de que, ciertamente, no puede considerarse finalizada, podemos establecer ya algunas consideraciones sobre su idoneidad analítica, especialmente a partir de la reflexión sobre su sintomática evolución.

Puede alegarse -como efectivamente se ha hecho- que el sofisticado instrumental del proyecto teórico habermasiano contrasta con los resultados finalmente obtenidos tras los diálogos, tal vez excesivos, que sostiene con diversos campos de la fragmentada racionalidad contemporánea. Incluso no es descartable asociar ese contraste a las intrínsecas limitaciones de la escuela frankfurtiana. Particularmente creo que no estamos en condiciones "racionales" de poder decidir hoy esta cuestión, toda vez que no contamos con avales empíricos suficientes ni con unos desarrollos programáticos particulares que arranquen de ese peculiar neo-retorno al terreno de juego kantiano de la mano

de una pragmática interesada que asuma las críticas autorreflexivas hegeliano-marxistas, el "giro lingüístico" del pensamiento contemporáneo y el análisis de los actuales Estados sociales y sus crisis.

A pesar de la inevitable y fructífera continuidad de Habermas respecto a la primera generación de Frankfurt, su modo de proceder supone un cierto cambio de dirección y de ritmo. Se mantiene aquel pathos ético irrenunciable a favor de la emancipación humana, con críticas radicales a la evolución seguida por las sociedades occidentales que caracterizaba a Horkheimer, Adorno o Marcuse, pero tratando de salir del tono pesimista de una teoría que acababa por perder su vinculación con la facticidad:

"Tal vez estaríamos tentados de demostrar aquí -señala K.O.Apel- no sin cierto cinismo filosófico-histórico, la falta de efectividad de toda crítica sutil y de todo lo que viene históricamente hiperestilizado y superelaborado. ¿No ha acontecido a menudo en la historia del pensamiento la aparición de un nuevo comienzo que equivalía a una reprimativización, sencillamente un arrojamiento de lastres críticos en pro del retorno al intuitivismo plástico y a la impulsividad emocional?" (2).

Este último aspecto, que podríamos señalar como de pretensiones antiapóricas, es una de las bases, como también lo sería su vinculación con el kantismo, de la posible relevancia del programa de Habermas como conductor de una reconstrucción del revisionismo de E.Bernstein.

Cualquier conclusión negativa en torno a la inoperancia práctica del proyecto habermasiano no deberá leerse sino en términos de un fracaso de su programa, puesto que éste se concibe como una articulación de su dimensión investigadora con su dimensión política. Y en la evaluación de ese posible fracaso, la revisión de Bernstein quizás tendría algo que decir, en el sentido de ver si el precio que se habría pagado por evitarlo no se situaría de lleno en una reconsideración (o dilución) de lo que por emancipación debiera entenderse.

I. La "radiación filosófica" de fondo.

Al contrario de lo que hemos establecido en el texto principal de la tesis, tomaremos en primer lugar las consideraciones más estrictamente filosóficas como núcleo comprensivo desde el que situar los posteriores análisis políticos de las sociedades del capitalismo tardío. Entre las razones que permiten proceder así, según nuestra opinión, se encuentran las relacionadas con el propio proceder de Habermas, aunque resulte luego más conveniente invertir este orden en nuestro análisis de la revisión bernsteiniana, situada en la conexión entre capitalismo productivo y mentalidad positivista.

Uno de los elementos del núcleo que se mantiene, a pesar de los diversos cambios de heurística positiva realizados por Habermas, es la concepción de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. En mi opinión -y esto es ya una primera tesis- la manera como se plantea aquí esta cuestión tradicional de la "teoría crítica" significa un particular neo-retorno a Kant, bastante mas allá de lo que el propio

Habermas parece dispuesto a reconocer.

Una pormenorización de ese eventual neorretorno y su posible base para unos desarrollos progresivos o degenerativos del programa, entre los que se encuentra su aplicabilidad al estudio de la revisión del marxismo efectuada por Bernstein, la concebimos vinculada a los siguientes momentos de la producción kantiana:

1. La Dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura.
2. La relación entre universalidad y trascendentalidad establecida principalmente en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y en la Crítica de la razón práctica.
3. Algunas consideraciones "políticas" contenidas en los escritos de Filosofía de la historia.

En las dos heurísticas que estipulamos que contiene la obra habermasiana -la de los intereses y la de la pragmática-, se dan aspectos de los tres momentos anteriores. La articulación de estas coincidencias teóricas podría ser la base de un proyecto, solo esbozado en Habermas, para la consideración de una pragmática interesada que rehuyera el universalismo como condición de posibilidad; consideración que, a mi entender, resultaría mas fructífera en el marco de referencia postilustrado en que parecemos inmersos.

Rastreemos brevemente el camino efectuado en esa "filosofía de fondo"

que constituye el modo de pensar frankfurtiano habitual, tal como es reconstruida por las categorías de Habermas, atendiendo al interés fundamentalmente epistemológico y político que debe conducir al posterior análisis del pensamiento de Bernstein.

I.1. De Kant a Hegel

El postular la tesis del neorretorno significa, obviamente, el reconocimiento de Kant como punto de partida del pensamiento habermasiano. Es imposible estar de vuelta de algo sin haber partido o transitado nunca por ese algo. La manera que tiene Habermas de realizar esto último no es excesivamente distinta respecto al habitual proceder académico: Se parte de las críticas clásicas de Hegel a la epistemología kantiana, cuestionando los límites, la ahistoricidad y el fondo pasivo del sujeto crítico de conocimiento, recogiendo el intento hegeliano de llevar el logos a su máxima potencia, potencia desde la cual entrever un fundamento real-racional, pero, al mismo tiempo, se intenta rehuir esa ignorancia absoluta de los límites antro-po-lógicos establecida con la filosofía de la identidad y la reconciliación final hegelianas, tal como tiende a establecerse en el pensamiento de Horkheimer o Adorno.

La novedad de Habermas, en todo caso, estriba en vincular ese planteamiento "clásico" a las categorías de trabajo e interacción, primero, y a las de sistema y mundo de vida, posteriormente. Y es precisamente este último aspecto el que confiere, en primera instancia, una base

política y lingüística a sus programas de investigación, susceptibles de aplicación al análisis de una concepción crítica del marxismo, o mejor, de un determinado marxismo, como es el caso de la revisión crítica bernsteiniana.

Así Habermas destaca las habituales críticas al planteamiento criticista:

1. Un concepto normativo de ciencia. El conocimiento tiende a ser considerado como un fondo epistémico "rocoso" al margen de su condición de legado histórico.
2. Aceptación de un sujeto fijo de conocimiento.
3. Drástica separación entre razón teórica y razón práctica, cuyo fundamento último solo puede ser postulado.

En resumen, a Kant se le escaparía la comprensión de lo que el sujeto posee de resultado, y esta consideración clásica es asociada por Habermas -y aquí radica su novedad- a una ausencia de la dimensión interactiva dialógica: La acción ética estaría basada en un monologismo estratégico (en el sentido de Habermas de contraposición a comunicativo)

Habermas, siguiendo a Hegel, reformula las críticas anteriores y postula:

1. Una teoría del conocimiento -no "degradada" a mera metodología científica- no debe presuponer ninguna concepción de lo que por ciencia haya de entenderse.

2. La reflexión de la conciencia provoca la experiencia de ésta en el "objeto".
3. Dicha reflexión puede ser reconstruída en base a los distintos contextos interactivos en los que se produce.

Sin embargo, la contraposición entre racionalidad estratégica e interactiva resulta más que cuestionable cuando la analizamos a la luz de las nociones "históricas" de Kant, tales como el antagonismo o la insociable sociabilidad, que, cuando menos, matizan en profundidad el pretendido autoposicionamiento solitario del sujeto crítico.

Una cosa es afirmar, en la línea de la Fenomenología hegeliana, que el conocimiento no es analizable sino con el conocimiento mismo y que éste posee unos patrones evaluativos que habrá de autoaplicarse en los distintos momentos del devenir histórico, y otra cosa es pretender que en el planteamiento kantiano no se dé una dimensión intersubjetiva e histórica del conocimiento, o mejor, de la razón teórica y práctica.

Efectivamente, Kant parece temer las generalizaciones, cuestión que queda patentizada en ese paradójico e inconcebible concepto de "noumeno"; y Habermas acierta a seguir la pista a la voluntad hegeliana de liberar -quitar límites- a esa conciencia que se sabe histórica y en un devenir de objetivizaciones. Pero eso no autoriza, creo, a postular la ausencia de un planteamiento "interactivo" en el edificio

crítico, aun al margen de los escritos sobre filosofía de la historia. Kant ha pasado, efectivamente, por Hume, pero también por Rousseau.

Sea como fuere, lo que sí parece gnoseológicamente adecuado del proceder hegeliano de Habermas es el retener esa dialectización de la autoconciencia que radicalizaría el planteamiento de la dialéctica trascendental. Mas tarde veremos, sin embargo, cómo, a su vez, esta última puede prestarse a un planteamiento postilustrado de radicalización de la dialéctica hegeliana, una vez reformulados los límites epistemológicos del kantismo a partir del antiesencialismo de los "juegos lingüísticos" de las Investigaciones wittgensteinianas.

Y nos parece adecuado dicho proceder, también, en aras a destacar las distintas parcialidades que Bernstein intenta revisar en la particular versión deshegelianizada del marxismo imperante en las organizaciones socialdemócratas de la segunda internacional. A pesar de la excesiva contraposición entre Hegel y Kant en base a sus particulares categorías, las heurísticas de Habermas permiten mostrar las ausencias, las "sombras" que subyacen tanto a la revisión bernsteiniana como al mismo marxismo que se pretende revisar. Las consideraciones epistemológicas y éticas del objetivismo de raíz positivista que impregnan los polos del quehacer intelectual revisionista quedan resaltados bajo el enfoque hegelianizado de aquellas heurísticas.

Llegados a este punto, será conveniente considerar también las distan-

cias -podríamos decir frankfurtianas- que Habermas parece tomar respecto del mismo hegelianismo. Se trata de rehuir el absolutismo en dos frentes, el lógico y el político, aunque el primero se realice desde la "interacción" y el segundo desde la "libertad". En lo que, tal vez, constituya uno de los vínculos más fuertes de Habermas con los miembros de la primera generación de la "teoría crítica", tanto la filosofía de la identidad como la versión de una reconciliación histórica definitiva serán aspectos a evitar, tanto por consideraciones teóricas como prácticas:

a) Filosofía de la identidad. Según Habermas no se encuentra justificado, demostrado, ese saber absoluto que sólo se muestra en el ascenso de la conciencia fenomenológica y que lo presupone desde un principio. Pero su distanciamiento no se produce tanto respecto a esa falta de demostración -en definitiva Kant tampoco demuestra la necesidad de las condiciones que posibilitan la experiencia- como respecto a la pretensión de ese saber, que Habermas tilda de positivista, en tanto que autocomprensión del conocimiento. De esta manera, Hegel no escaparía a su propia crítica al criticismo.

De aquella "ciencia de la experiencia de la conciencia" lo que le parece sospechoso es el primer término, culpable en dicha autocomprensión de contribuir a la separación entre filosofía y ciencias característica del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, así como podemos establecer que la noción de cienticismo resulta clara en su uso por

parte de Habermas, no puede decirse lo mismo sobre la noción de ciencia. El carácter confuso que apreciamos en su utilización está naturalmente relacionado con la noción alemana de Wissenschaft frente a las nociones de science y kritik (M.Sacristán), no alcanzándose en las heurísticas de Habermas ni una articulación entre estas tres acepciones ni una justificación fundada de la pretendida contribución hegeliana a aquella esquizofrenia epistemológica entre ciencia y filosofía.

b) Reconciliación histórica final. La filosofía de la identidad tiende a propiciar unas versiones coactivas de la reconciliación, a facilitar un absolutismo político que está mucho más allá de lo que cualquier representante de la tradición frankfurtiana está en condiciones de asumir (en contraste con otras direcciones del marxismo, Lukàcs por ejemplo (3)), aunque eso implique resistirse -como en el caso de Adorno- a rebajar la reconciliación a términos de mera emancipación. Habermas no tendrá excesivos reparos en aceptar esa dilución, por lo menos en una heurística interesada, que no desea olvidar las condiciones en las que se mueven los sujetos empíricos.

Y en este punto aparecerá más diáfana la oposición central y un tanto tosca de Bernstein frente a las "trampas" de la dialéctica hegeliana, al ser pensada dicha oposición desde el horizonte de racionalidad práctica de un dirigente político socialdemócrata: gradualismo reformista y abandono de los "objetivos" emancipativos no pueden ya ser simplemente considerados como aspectos de una misma concepción. La capacidad

crítica del programa de investigación habermasiano tiene aquí un posible campo de desarrollo, como trataremos de mostrar en relación a la revisión del marxismo, sobre todo en relación al tema de la alienación y el Estado.

Como último punto de este apartado cabe destacar la vinculación de la noción hegeliana de "espíritu" con la interacción, primero, y con la acción comunicativa, posteriormente. Al no haber más identidad que la devenida y al resultar la interacción más originaria que la noción cartesiana o incluso kantiana de yo, el espíritu podría traducirse en un planteamiento postilustrado como aquella "relación dialéctica de simbolización lingüística de trabajo e interacción" de la que habla Habermas. El reconocimiento intersubjetivo que precede al sujeto, aunque no lo agote, se sitúa en relación a aquella autoconciencia de la Fenomenología hegeliana, referida al nosotros y situada entre una conciencia "vulgar" y las pretensiones de la metafísica trascendente.

De nuevo reaparece un filón heurístico para tratar de esclarecer conceptualmente las parciales recepciones positivistas que de la obra marxiana realizan las pretendidas "ortodoxias" de la socialdemocracia del cambio de siglo. Con ello se destacaría la parcialidad de la revisión bernsteiniana.

La dilución de las drásticas escisiones "modernas" entre sujeto y

objeto promocionan un replanteamiento de las consideraciones ontológicas que comporta una metafísica de la subjetividad como la de Habermas, que no puede prescindir de Hegel, pero tampoco quedarse en él, si se quiere distinguir entre el trabajo y la interacción como dos procesos heterogéneos e irreductibles entre sí. En la base de esta última aseveración asociada a las heurísticas habermasianas se encuentra como veremos, la distinción entre objetivación y alienación basada en los "redescubiertos" Manuscritos marxianos del 44, ignorados en las disputas clásicas en torno al revisionismo.

I.2. De Hegel a Marx

Una vez mostradas, más que demostradas, algunas de las deficiencias al sistema crítico kantiano, de la mano de una peculiar versión lingüística de la racionalidad hegeliana, Habermas tiende a plantear las acostumbradas relaciones críticas del programa político y de investigación marxiano con el hegelianismo, pero con una novedad: destacar la parcialidad que dicho programa supone al centrarse en la dimensión productiva (trabajo), en detrimento de los aspectos interactivos (o comunicativos) del quehacer humano. De esta manera resalta la inherencia de la hegemonía del interés instrumental o de las acciones estratégicas en los desarrollos conceptuales e institucionales de dicho programa.

Las particulares recepciones que del marxismo realizan tanto Bernstein

como la "ortodoxia" tradicional serán vistas, así, como unas sesgadas y empobrecidas versiones de una concepción que adolece de deficiencias congénitas en sus pretensiones emancipadoras.

El empeño crítico de Habermas alcanza aquí uno de sus puntos más destacados para nuestro estudio, en cuanto nos permite una re-visión de la propia crítica revisionista al destacar dos aspectos "límites" de la misma:

1. La incoherencia de un planteamiento positivizante del programa marxiano.
2. Las limitaciones productivistas del planteamiento emancipativo de dicho programa.

Desde esta perspectiva destacaremos dos motivos que creo que inciden plenamente no solo en el logos de la crítica revisionista, sino también en el desarrollo instrumental-tecnocrático que se ha producido en la socialdemocracia europea del presente siglo (el cual ha posibilitado que B.Kreisky haya podido decir que Bernstein es el "verdadero reformador político" por delante de Marx); dichos motivos consisten en la teoría de la alienación y el planteamiento de la relación entre Estado y proyecto emancipativo, ambos concebidos a partir de la vinculación de Marx al hegelianismo.

a) La alienación. Los Manuscritos marxianos, olvidados en la tradición marxista hasta la cuarta década de nuestro siglo, constituyen una

sólida base en la que apoyar el "giro" -más que inversión- efectuado por Marx respecto a Hegel; así como las posibles limitaciones estructurales sobre las que dicho giro está planteado; si bien Habermas no los destaca como un topos central en las heurísticas propuestas.

El análisis de las escisiones hegelianas en términos económicos sitúa sin paliativos en el horizonte de la metódica hegeliana el quehacer intelectual de Marx. Es una crítica a Hegel desde Hegel. Esta "obviedad" académica, que Habermas no hace sino recoger de análisis anteriores, representa, tal como se ha dicho a menudo, una de las consideraciones ausentes más destacadas de la recepción del marxismo en la Segunda Internacional. El cienticismo y el naturalismo objetivista imperante en dicho período pueden destacarse en dos puntos decisivos para la discusión del revisionismo bernsteiniano: a) el economicismo, b) las relaciones entre la "ciencia" por un lado y la "ética" por otro (como veremos este último planteamiento puede rastrearse en autores neocriticistas e incluso en los pertenecientes al movimiento austromarxista).

Hasta aquí el análisis "tradicional". La peculiaridad del núcleo de la crítica de Habermas consiste, en este punto, en destacar las sombras, los aspectos marginados en el pensar dialéctico y productivista de Marx, de tal modo que dicho pensar induciría a :

1. Favorecer la separación de los horizontes intelectuales de la filosofía y las ciencias (positivismo).

2. Marginar los aspectos interactivos de raíz lingüística.
3. Encubrir la diferencia entre crítica y ciencia experimental.
4. Mantener los límites del "espíritu de la utopía" en el marco de la sociedad del trabajo.
5. Entender unidimensionalmente la enajenación social, pensando parcialmente la emancipación en términos de "economía política". Incompletud de las antropogénesis así concebidas.
6. Propiciar unos desarrollos tecnocráticos e instrumentales tras la equiparación entre técnica y práctica.
7. Empobrecer los análisis políticos en tanto que se induce a una pérdida del carácter reflexivo de las instituciones estatales.

Tal vez Habermas no separa suficientemente el análisis del núcleo del programa marxiano respecto de las parciales versiones a que ha dado lugar, cuestión que le lleva a considerar, un tanto tajantemente, que Marx no creyó necesario justificar la teoría de la sociedad propuesta desde la teoría del conocimiento, cuando, a nuestro entender, las bases de dicha concepción pueden encontrarse, entre otros lugares, en los Manuscritos, si bien es cierto que sin que se explique el por qué de dicha perspectiva gnoseológica.

De todos modos, sí que parece acertada la consideración limitativa de esa pretendida versión "materialista" del proceder hegeliano, en cuanto supone un enfoque unilateral de dicho proceder. Nosotros

añadiríamos que esta unilateralidad se encuentra relacionada con la casi exclusiva atención de Marx al proceso "ascendente" del recorrido fenomenológico de la conciencia hegeliana, cuestión que engarza con la falta de reflexividad que se muestra patente en los desarrollos cientificistas del programa de Marx, realizados por distintas tradiciones que se consideran continuadoras de dicho programa (la de Bernstein entre ellas).

Desde un punto de vista de comprensión gnoseológica, la apertura de las heurísticas habermasianas hacia esos desatendidos dominios interactivos posee la relevancia de destacar más sistemáticamente la necesidad de una atención hacia las estructuras autoritarias no primariamente económicas de las cada vez mas complejas sociedades del neocapitalismo, aumentando quizás la precisión respecto de los análisis, ya clásicos, que en este sentido realizaron los primeros autores de la "teoría crítica". No es posible pensar la emancipación humana en términos exclusivos de la "economía política". El productivismo del programa marxiano -cuyas bases se remontan más allá de Marx- se extiende a las perspectivas emancipativas, a la consideración de la utopía ética que está implícita en los análisis sistémicos de aquél programa, cuestión que según Habermas es detectable en una versión, a su vez empobrecida, en las reivindicaciones socialdemócratas de los Estados sociales de la actualidad. La "sociedad del trabajo" constituye un horizonte teórico en el que parecen moverse las principales ideologías políticas del siglo XX.

Sin embargo, una cosa es señalar estas dos últimas cuestiones y otra atribuírselas "parcialmente" a las limitaciones inherentes al núcleo del programa de Marx. Algo similar ocurre con la anteriormente mencionada acusación de positivismo realizada tanto a dicho programa como a la dialéctica hegeliana. Más bien creo que lo que se inferiría de las heurísticas de Habermas sería el destacar los riesgos políticos y epistemológicos de una antropogénesis concebida desde un productivismo que se presta a inducir discursos instrumentales incluso respecto de la enajenación, olvidando toda la potencial riqueza teórica que supone la diferenciación entre alienación y objetivación, establecida en los Manuscritos. Esta es una de las principales relevancias interpretativas respecto al revisionismo.

La vinculación de esta última consideración crítica a la perspectiva abierta por el uso "positivo" de las Ideas en la Dialéctica trascendental kantiana resultará a mi juicio una de las claves del neorretorno de Habermas al terreno de juego -de "juego lingüístico"- kantiano, para replantear las relaciones entre ética y epistemología, o, si se quiere, entre ética y racionalidad.

b) El Estado. El análisis del papel, sentido o límites de las instituciones estatales representa otro de los centros neurálgicos desde los cuales reconstruir la revisión de Bernstein en clave categorial habermasiana. Esta reconstrucción deberá moverse entre la reconsideración de aquellos cambios producidos en los principios de organización del capitalismo liberal analizados por Marx y Bernstein, asimilables

a un análisis de "ciencia política", y el cambio de tono que supone pretender situarse de nuevo en la "eticidad" kantiana, una vez que la "moralidad" subjetiva ha estallado, pudieramos decir "desde dentro", con las consideraciones críticas hegeliano-marxistas.

Tal como veremos, predomina en este punto el enfoque práctico, cuestión que redundará en unas mayores posibilidades de defensa de las posiciones revisionistas, especialmente a partir de la evolución posterior de las socialdemocracias europeas y de las desconcertadas aporías teóricas a que abocan las consideraciones políticas frankfurtianas.

Más adelante abordaremos el primer elemento mencionado de esta reconstrucción, cuando iniciemos la reflexión específicamente política de este trabajo, y nos centraremos ahora en algunos elementos del neorretorno a aquella "eticidad".

Señalemos de entrada cómo la concepción hegeliana del Estado, inscrita en una Filosofía del Derecho, no es objeto de atención preferente en las heurísticas de Habermas. Por otra parte, y, en realidad necesariamente, la ausencia de esta concepción en el revisionismo político de Bernstein es prácticamente total. De esta manera, la concepción hegeliana se sitúa entre las sombras del objeto estudiado y, también, en las de la metódica hermenéutica que proponemos. A partir de ahí llegaríamos a la conclusión, por ejemplo, de que la vinculación entre racionalidad y libertad no es abordada "hegelianamente", a pesar

de su posible relación tanto con el movimiento-objetivo de un "socialismo democrático" (Bernstein), como de unas pretendidas "comunidades de diálogo" (Habermas).

Así pues, en este punto, nos atrevemos a irrumpir en el terreno metódico y, ya que constatamos la parcialidad en que incurre aquí Habermas, trataremos de ampliar el núcleo de su programa con las siguientes reflexiones hegelianas:

1. La diferencia entre Moralität y Sittlichkeit. Prioridad de la moralidad objetiva -familia, sociedad civil, Estado- en el planteamiento de la libertad humana.
2. El "espíritu" de la comunidad como marco de las consideraciones acerca de la universalidad-autonomía de las opciones éticas. Planteamiento organicista en el que el Estado es garantía de lo universal, puesto que la libertad no puede ser, en primera instancia, patrimonio individual.
3. La lógica inmanentemente "progresista" y nada lineal del devenir histórico hacia la libertad. La "astucia" de la razón como conductora de la vinculación entre libertad y proceso histórico.
4. La tensión entre un aspecto justificativo de lo real y un aspecto crítico.

La parquedad de la analítica de Habermas en relación con la ética política dificulta la claridad de sus reflexiones en torno a la parcia-

lidad del programa de Marx, parcialidad que podemos desglosar en los siguientes puntos:

1. Mantener la concepción de la sociedad como un todo orgánico.
2. Seguir considerando la instancia estatal como solución a las contradicciones de la "sociedad civil".
3. Concebir el Estado como realidad efectiva, pero reteniendo la concepción de un posible proceso de liberación creciente.
4. Mantener la sumisión de las concreciones históricas institucionales al ascenso de un "sujeto histórico".

La ausencia de una explícita teoría del Estado en Marx dificulta las tareas reconstructivas, que han de rastrearse en los dispersos contenidos políticos de sus obras. Los atisbos de un proceso de socialización gradual que incluya al propio Estado, y que podemos entrever en Bernstein, abren las puertas a una posible recuperación contemporánea de la kantiana consideración antinómica de la política. Dicha consideración entroncaría, así, con las matizadas y puntuales consideraciones marxianas respecto a lo que deba entenderse por socialización del poder político en relación con las estructuras e instituciones de la democracia liberal. Este punto resultará clave en la falta de un planteamiento reflexivo respecto al Estado, tradicional en las socialdemocracias europeas.

La pérdida de referencia hegeliana de las heurísticas de Habermas en torno a la cuestión del Estado impide también desarrollar una cuestión básica del posible neorretorno a Kant. A mi entender, relacio-

nar la articulación entre entendimiento y razón en la dialéctica trascendental con el concepto de insociable sociabilidad de los escritos históricos puede convertirse en la clave para evitar el riesgo hegeliano de la identidad, de la disolución absoluta de límites, de ese paradójico "positivismo" marginador de los sujetos empíricos.

Esta hegelianización de la razón kantiana permitiría considerar la negatividad como uno de sus elementos constitutivos, y, al mismo tiempo, posibilitaría la integración de dicha razón en la interacción de Habermas, que, por contra, produce la sensación en determinados momentos de haber sido extraída de algún texto ilustrado. Esa visión un tanto ingenua de Habermas, que critica al sujeto kantiano en nombre de una falta de referencia a la intersubjetividad, podría así ser revisada.

Una última reflexión sobre la relación entre Hegel y Marx en las heurísticas de Habermas consistirá en tomar las categorías del trabajo y la interacción como guía del análisis del revisionismo antihegeliano de Bernstein. Éste se mueve en un productivismo que desea marginar las vinculaciones hegelianas de Marx tanto en el terreno de la teoría como en el de la práctica, puesto que les atribuye los "excesos" del programa marxiano. La preocupación por una política pragmática que conciba la emancipación socialista "gradualmente" está en relación con un interés empírico que huya de unas prognosis especulativas de futuro.

Por su parte Habermas pretenderá superar el marco productivista en el que se mueve el proyecto marxiano, a través de unas categorizaciones duales que intentan reflejar unas determinadas carencias en los mismos puntos de partida del marxismo (y de sus posibles revisiones). Así van apareciendo a lo largo de su obra las nociones de trabajo-interacción, principio de organización y de interacción social, sistema-mundo de vida, instrumental-comunicativo, etc., desde las que ir reconstruyendo los programas emancipativos clásicos.

En la caracterización de la polaridad trabajo-interacción, Habermas concibe el trabajo como una categoría gnoseológica y antropológica a un mismo tiempo, y la interacción como una necesaria consideración de los motivos lingüísticos intersubjetivos con la finalidad de sustentar el esquema antropológico. No aceptar esta polaridad básica supondrá, según Habermas, no salir de la parcialidad productiva inherente al programa marxiano, hecho que reportará, inevitablemente, las siguientes consecuencias:

1. Propiciar la supresión de la teoría del conocimiento.
2. Tender a la indistinción entre ciencia natural y crítica.
3. Precipitarse en una versión "materialista" de la mediación hegeliana.
4. Adoptar versiones empobrecidas de la eticidad emancipativa al producirse una tecnificación de la práctica.
5. Marginar determinados esquemas comunicativos antiautoritarios.

Sin embargo, a partir de la consideración de los trabajos críticos de Marx, algunas de estas aseveraciones no parecen excesivamente defendibles, por lo menos tal como Habermas las establece. En términos genéricos podríamos decir que resultaría conveniente distinguir entre una versión materialista de las mediaciones hegelianas que conforma el núcleo del programa marxiano, y los posibles desarrollos de dicho programa que vienen propiciados por una actitud epistemológica centrada en el "trabajo", y que, efectivamente, son a veces efectuados por el propio Marx. Pretender que a partir de dicha actitud se realiza una versión técnico-instrumental de las mediaciones hegelianas no parece bien fundamentado. El capítulo IV de la Fenomenología, pongamos por caso, resulta demasiado complejo como para que luego se margine la "interacción", cuando en definitiva ésta es la que constituye parte de aquella lucha-reconocimiento de las autoconciencias mediadas por el trabajo. Una cosa es señalar que con dicho trabajo tiende a privilegiarse un desarrollo unilateral de la mediación intersubjetiva humana, y otra pretender que ésta pasa a ser considerada desde un punto de vista técnico, que a su vez conlleva la indistinción teórica entre crítica y ciencias de la naturaleza.

Pensemos, por ejemplo, cómo algunos aspectos metódicos de los Grundrisse marxianos, asumen la concepción hegeliana de lo concreto como resultado. En contra de lo que la revisión bernsteiniana pretende, parece incuestionable la riqueza heurística que el hegelianismo de Marx propicia para su Kritik, pero también para su science.

En mi opinión, ni la noción hegeliana de trabajo niega la "acción comunicativa" -más bien al contrario-, ni la eticidad resulta parcialmente reprimida cuando nos quedamos en el marco categorial del "trabajo".

Los programas de Habermas tienen el mérito de propiciar una atención teórica relevante para terrenos antes desconsiderados o marginados en los proyectos con pretensiones emancipativas, pero adolecen, creo, de una parcialidad expositiva cercana a la que pretenden criticar. Efectivamente, estas pretensiones no vienen garantizadas -tal como señala el propio Marx en los Grundrisse- por la mera evolución histórica en términos productivos, ni estos términos resultan convenientes en el momento de explicar los cambios producidos en los sistemas de integración social o en los contextos interactivos de aprendizaje, pero eso no avala el pretender una inherente "tecnificación de la práctica" en el núcleo del programa político y de investigación marxiano. Esta descalificación resulta excesiva, como veremos, incluso para un desarrollo particular de dicho programa como el efectuado por la revisión "productivista" de Bernstein.

De todos modos, el afán antiobjetivista de Habermas resulta conveniente en la dimensión crítica de señalar los parciales contenidos semánticos de ciertos conceptos centrales del programa del materialismo histórico (relaciones de producción, modo de producción, base, etc.), así como en el momento de indicar unas orientaciones más completas de raíz lingüística, con las que retomar los motivos habituales de aquél

programa, el cual, ciertamente, propicia a veces una unidireccionalidad economicista en el análisis de la "sociedad civil" que, de exagerarse, devendría obsoleto para su aplicación a las complejas sociedades del capitalismo tardío.

Estamos ahora en mejores condiciones para emprender la crítica de las heurísticas de Habermas en tanto que conductoras de la reconstrucción del revisionismo bernsteiniano. Alteramos en este punto la continuidad expositiva de la investigación para señalar algunas de las principales características de estas heurísticas, por mor de hacer más clara posteriormente la tesis del neorretorno a Kant.

II. Las heurísticas de J.Habermas

Señalábamos anteriormente cómo el núcleo de los programas de investigación propuestos para nuestro objetivo, comprendía la articulación de una teoría del conocimiento con una teoría de la sociedad. El horizonte intelectual de dicha articulación venía dado por las críticas hegeliano-marxistas, aunque rehuendo los absolutismos basados en una filosofía de la identidad o en unas históricas reconciliaciones finales, propiciando una recuperación comprensiva de la racionalidad. Veremos como un retorno hacia un Kant hegelianizado será el marco teórico desde el que fundamentar dicho núcleo, en el que la necesidad de incorporación de la dimensión subjetiva al conocimiento (crítica al positivismo) avalará una revisión reconstructiva del programa marxiano, en la doble vertiente investigativa y política.

Podemos establecer cómo esta caracterización fundamental del núcleo central permanece a lo largo de la prolífica obra habermasiana. Lo que tiende a variar no es tanto la heurística negativa propuesta como la positiva vinculada a unos determinados elementos de los cinturones protectores del núcleo

Distinguiremos en Habermas dos heurísticas positivas, cuya posible vinculación indicaremos posteriormente a partir de la noción de pragmática interesada. La tesis general defendida será la de concebir dichas heurísticas como unas bases apropiadas desde las que realizar unos

desarrollos progresivos a nivel crítico, en particular para su aplicación al análisis del revisionismo bernsteiniano, pero que se mostrarán insuficientes en el momento de fundamentar un marco de referencia global, alternativo, como desarrollo filosófico del núcleo de los programas propuestos (avanzaremos posteriormente la hipótesis de una posible paliación de este último aspecto a partir de la mencionada noción de pragmática interesada).

II.1. Una heurística interesada

Tal vez uno de los aspectos críticos mejor establecidos en los programas de Habermas sea la capacidad argumentativa que demuestran en contra de cualquier consideración teórica de carácter objetivista. La confesada intención de recuperar una teoría del conocimiento más allá de las "meras" metodologías, deberá verse en relación con esa lucha contra la tecnificación de la teoría propiciada por actitudes positivistas, lucha que le llevará a buscar unas trascendentalizaciones en las que articular la dualidad propuesta entre el trabajo y la interacción.

En esta primera heurística el desarrollo investigativo vendrá vinculado a la reflexión sobre los intereses que guían el conocimiento. Como elementos "protectores" destacados tendremos las consideraciones de Peirce y Dilthey respecto al proceder de las ciencias empírico-naturales y hermenéuticas respectivamente, el psicoanálisis en tanto que disciplina autoreflexiva o el diálogo mantenido con el positivismo científico y el racionalismo crítico popperiano.

Aquellos intereses más que definidos son difusamente caracterizados cómo:

1. Orientaciones básicas del trabajo y la interacción.
2. Pertenecientes a la especie, no a los individuos particulares.
3. Tendentes a la resolución de problemas sistémicos, no hacia necesidades empíricas.

Podríamos denominar este impreciso marco como un peculiar y un tanto paradójico naturalismo hermenéutico de partida que difumina la precisión de los "límites" gnoseológicos.

Para Habermas, las reflexiones de Peirce y Dilthey ya habrían señalado la relevancia epistemológica de los contextos precientíficos de aprendizaje para las actividades instrumental y comunicativa, sin embargo se habrían detenido en el "umbral de la autoreflexión" sumidos como estaban en un horizonte intelectual positivista.

Freud y la concepción psicoanalítica contribuirán a la recuperación de esa autoreflexión considerada imprescindible para un proyecto emancipativo. Dejando de lado -por suficientemente conocida- la temática habermasiana en torno a los intereses técnico y práctico, destaquemos algunos aspectos sobre el interés emancipativo en tanto que ocupa a su vez un lugar destacado en las consideraciones de Bernstein sobre los "factores ideales" que intervienen en el "socialismo":

1. La consideración del psicoanálisis como un ejemplo-modelo de "ciencia autoreflexiva" conducida por el interés emancipativo, a pesar de los lastres positivistas de Freud y de la insuficiencia de la tesis de un sustrato no lingüístico.

2. Diversas reflexiones sobre la interrelación sujeto-sociedad:

a) La interiorización de los comportamientos sancionados (estructuración del superyo).

b) La sociedad como condición de posibilidad de la emancipación individual al mismo tiempo que orientadora de las expectativas de sus miembros a partir de normatividades jurídicas y culturales.

c) El lenguaje como vehículo de la intervención de la subjetividad del analista hacia un re-conocimiento público del lenguaje privatizado inconsciente.

d) La cultura y su "malestar" vinculada a una interacción lingüística y conectada con instancias económico-políticas y legitimatorio-motivacionales (función sociopolítica de las "ilusiones" freudianas).

3. La visión trascendental de la eticidad en tanto el interés emancipativo instala la racionalidad práctica en la teórica.

4. El rechazo del concepto de dominación entendido en términos exclusivos de "economía política".

La apertura gnoseo-antropológica sugerida por Habermas se halla en clara continuidad con los proyectos teóricos tradicionales de la escuela frankfurtiana, haciendo, creo, innecesaria una justificación de su mayor adecuación analítica en el contexto de las sociedades contemporáneas, en relación al programa marxista "tradicional". Habermas

habla incluso de una superioridad de Freud respecto Marx, ya que el primero ofrece un paradigma intelectual que permite entender las relaciones entre hombre y naturaleza como una "acción comunicativa distorsionada", que tiende a incorporar necesariamente los aspectos interactivos.

Sea como fuere, el distinto modo de re-conocimiento sugerido en esta heurística propicia una guía para:

1. Arrumbar . las versiones ontológicas objetivistas.
2. Conducir las reflexiones de ciencia política a los teoremas de las crisis en las sociedades de capitalismo tardío.
3. Superir la trascendentalización ideal de unos intereses de razón, en contraposición a los "conocimientos" de la práctica científica habitual (science).

Esta última cuestión nos sitúa en el camino de una recuperación del kantismo que permita una radicalización inversa a la habitual en el tratamiento académico: el paso de la dialéctica hegeliana a la dialéctica trascendental kantiana. El tema de la alienación, tal como es tratado en la Fenomenología y en los Manuscritos, puede concebirse como incorporado a la función de heurística positiva que desempeñan las ideas de la razón en la primera crítica kantiana. Podría incluso considerarse al "socialismo" y a la "democracia" como ideas de una razón política, si bien entonces la pretensión del interés de la especie como "universalidad" -aunque sea histórica- debería verse

disminuida. A nuestro entender, esto resultará factible a partir de las consideraciones pragmáticas de la segunda heurística.

Esta disminución de la trascendentalidad entroncaría con las un tanto deslabazadas consideraciones de Bernstein sobre los "ideales éticos" que colaboran, al lado de las condiciones sociales de los hombres empíricos, hacia el objetivo socialista, sin que se explique el por qué de esta colaboración, quedándose de este modo en una descripción de las prescripciones como un simple elemento analítico más.

Tanto la importancia de la "conciencia moral" descrita por Bernstein como las desautorizaciones basadas en una pretendida "cientificidad" del objetivo socialista esgrimidas por sus críticos, aparecerán ahora plenamente insertadas en esa perspectiva desobjetivizada, que Habermas precisa, a mi entender, con una mayor nitidez respecto de otras críticas anteriores.

Sin embargo, la pretensión de alcanzar una fundamentación para la noción de racionalidad comprensiva de esta primera heurística presenta dos dificultades:

1. La emanada de la voluntad de seguir profesándose "materialista".
2. El posible carácter "ilusorio" (en sentido freudiano) del interés emancipativo.

A partir de aquí podemos decir que así como el análisis de la racionalidad le conducía a la noción de interés, ahora éste parece reconducirle

al lenguaje. Habermas recurrirá a la filosofía postwittgensteiniana del lenguaje para evitar que dicho cambio de perspectiva "analítica" desemboque en un círculo teórico paralelo a las aporías políticas frankfurtianas. La segunda heurística parece venir por una necesidad "lógica" inmanente tras las dificultades trascendentales de la primera.

II.2. Una heurística pragmática

La epistemología de nuestro siglo será caracterizada en buena medida por el "giro lingüístico" que supone haber trocado la filosofía de la conciencia, propia de la época moderna, por la del lenguaje, es decir, por el análisis interno de las condiciones lingüísticas que posibilitan el conocimiento.

Temáticas tradicionales, éticas, epistemológicas o estéticas, sufren un cambio profundo en el talante con el que son abordadas, como es el caso de la consideración de la trascendentalidad en clave lingüística, que tiene en Wittgenstein dos paradas inevitables.

La teoría de la racionalidad y la filosofía social no pueden ser ajenas a este "cambio metafísico de mirada". En mi opinión, la segunda heurística de Habermas adopta sin recelos esta perspectiva por varios motivos de distinto grado de "racionalidad": por representar un horizonte más adecuado para los empeños reconstructivos de la evolución social, por facilitar una historización hegelianizada respecto a la trascenden-

talidad de los intereses, por recuperar una subjetividad que ahora debe verse en relación a unas consideraciones pragmáticas, por la relevancia política potencial de la descripción de unos juegos lingüísticos articulados con unas "formas de vida", por facilitar una revisión de las tradiciones socialdemócratas en la que reformular una "ética comunicativa" que concrete la perspectiva emancipativa, etc. Vemos cómo se produce una fluidificación de los "límites del mundo" (13)

El núcleo del programa sigue siendo el mismo: la vinculación de una teoría del conocimiento con una teoría de la sociedad para un proyecto emancipativo, si bien ahora ésta última debe contemplarse en relación con una "teoría de la evolución social" cuyo estatuto teórico resulta, para nosotros, bastante incierto.

Los cambios habrá que buscarlos en el cinturón protector y en la heurística positiva que va estableciéndose en diversos textos de la reciente producción teórica habermasiana. Por mi parte, defiendo la tesis de que este segundo empeño metódico —más que metodológico— representa un camino todavía más nítido hacia aquel neoretorno a un Kant hegelianizado con el que tratar de fundamentar una articulación de las racionalidades teóricas y prácticas en el contexto de las "formas de vida" de los Estados sociales del neocapitalismo.

Desde las consideraciones, un tanto fijas, sobre la razón interesada de la primera heurística, podrá ahora vincularse con mayor facilidad la dialéctica trascendental con las reflexiones éticas e históricas del kantismo, una vez fluidificadas con la perspectiva pragmática de raíz lingüística que aporta la filosofía wittgensteiniana, de la cual no acostumbran a destacarse sus connotaciones políticas.

El empeño es ambicioso como pocos, cosa que puede facilitar que "sepan a poco" los resultados que van ofreciéndose a lo largo de la dispersa obra reciente de Habermas. Intentaremos fundamentar la consideración de que en esta segunda heurística existe el riesgo de que se pierda una buena oportunidad crítica en aras de un empeño epistemológico y ético que busca todavía unas condiciones universales en las que basar una ética comunicativa que incorpore la dimensión pragmática, pero cuyo enfoque "dialógico" o "intersubjetivo" no está en demasiada consonancia con aquella segunda filosofía wittgensteiniana por la que se asegura haber transitado, y que entroncan con lo que considero más obsoleto del kantismo.

Sea como fuere, esta compleja temática creo que resulta iluminadora en el momento de entender las polémicas que sobre la relación entre ética política y epistemología se establecían entre las distintas direcciones teóricas existentes en la época de la revisión del marxismo. Esta problemática ocupó abundantemente a ortodoxos, revisionistas, neokantianos y austromarxistas en un intento de situar el objetivo

socialista entre la "ciencia" y la "moral". En mi opinión nadie resuelve una cuestión que, abordada desde la segunda heurística de Habermas, puede analizarse con una mayor perspectiva crítica.

A partir de la comparación entre el primer y el segundo Wittgenstein realizada en el texto principal del presente trabajo, establecemos tres "supuestos subyacentes a las condiciones iniciales" útiles para la crítica del programa de investigación de Habermas:

1. Evitar unas rígidas teorías preconcebidas de lo que por "racional" debe entenderse.
2. Atender a las características de "contexto lingüístico" evitando los planteamientos esencialistas.
3. Acudir ~~metódicamente~~ al uso de ejemplos como función correctora.

Habermas intenta una recuperación del concepto de razón -por la cual apostar- que le permita salir de la unidimensionalidad de las actitudes cientificistas propias de las sociedades autoritarias y administradas del capitalismo tardío, en las que resultan hegemónicas las relaciones medio-fin de la actitud teórica positivista.

El enfoque lingüístico del empeño le lleva -siguiendo a K.O. Apel- a la posibilidad de una ética fundamentada en el trascendentalismo de la acción comunicativa, la cual sustituye al interés emancipativo de la heurística anterior como motivo central de reflexión.

Las atractivas posibilidades de fundamentar los marcos jurídico-políticos de los Estados de derecho de la tradición democrática, así como las de promover su profundización en términos sociales, no están exentas, empero, de algunas dificultades asociadas a esta compleja heurística de Habermas. Sin pretender, ni mucho menos, agotar la enumeración de dichas dificultades, podemos señalar las siguientes:

1. No parece justificada la deducción de que el lenguaje sea una condición trascendental a partir de su aspiración apriorística a la comunicación, ya que las consideraciones pragmáticas no obligan a asumir una trascendentalidad universalizada.
2. Los lenguajes "ideales de comunicación" se sitúan cerca de una moral universal que no casa bien con consideraciones pragmáticas.
3. Existe el riesgo de nuevas normatividades, cercanas a la unidimensionalidad que se pretende criticar (situaciones ideales de diálogo).
4. Se tiende a una teoría de la racionalidad en sentido puro, que lleva a discutir las opciones prácticas exclusivamente con criterios teóricos, "racionales", con el peligro de la indistinción entre teoría y práctica.

En definitiva, pasar de considerar los "juegos lingüísticos" como nuestro a priori constitutivo a pretender buscar las condiciones a priori de dichos juegos puede representar perder de vista lo más rico de las Investigaciones Filosóficas wittgensteinianas. No debe olvidarse que Kant ya hablaba de una "Historia de la razón pura".

Creo que si la segunda heurística propuesta pretende volver a la normatividad, todavía estaremos moviéndonos en una noción de razón típica de la modernidad. Dicha noción se encuentra presente en la discusión sobre las relaciones entre ética y epistemología del pensamiento socialista de los primeros años del siglo (14) si bien me inclino a pensar que las "pragmáticas" consideraciones del revisionismo de Bernstein se encuentran aquí en ventaja a pesar de las innegables tosquedades de algunas de sus nociones teóricas.

En este sentido, nos atrevemos a avanzar la hipótesis de un retorno a la primera heurística habermasiana tras la introducción de la reflexión lingüística pragmática de la segunda. Creo que incrustar las consideraciones históricas en un uso emancipativo de la racionalidad induciría de forma más completa a esa hegelianización de la razón crítica kantiana que Habermas pretende.

Las reflexiones hegel-marxianas en torno al Estado o a la alienación junto con la noción de insociable sociabilidad kantiana, aparecerían así como "pragmáticos" puntos de vista con los que regular el uso de la democracia y el socialismo como ideas de la razón política. De este modo podría romperse la reducción de la racionalidad a términos de entendimiento característica de la tradición socialdemócrata. Un ejemplo de esta dialectización pragmática de la trascendentalidad sería la diferenciación entre principios y criterios en el terreno de la racionalidad práctica, que proponemos en el interior de este trabajo.

Con la propuesta de esta pragmática interesada podremos tener además otra visión del retorno a la conciencia sensible que implicaba la re-flexión de la Fenomenología hegeliana. Como sabemos, dicha reflexión constituye un círculo, pero ahora, al proceder desde la pragmática, se deberá pagar el precio de la universalidad, la cual no se aviene con el carácter "abierto" del pensar reivindicado desde nuestra postilustración. Será un círculo con zonas permeables: el escéptico con el que pretende "dialogar" Habermas (15) no se queda sin argumentos, ya que siempre puede mantener la posibilidad de retirarse por ósmosis hacia el terreno de la no fundamentación, la cual, sin embargo, no resulta tampoco ya defendible en términos absolutos o radicales.

De esta manera Habermas tendría, tal vez, menos dificultades en el momento de salir del laberinto en que se enreda a través de su trascendentalidad comunicativa, que induce a seguir viviendo las "colonizaciones del mundo de vida" por parte del sistema como una resignada y estoica contemplación de un mundo sensible muy alejado de la pureza del ideal de diálogo. En esta perspectiva, la defensa de esa socialdemocratización no positivista de la socialdemocracia que parece propugnar, no puede verse sino como frustrante.

Pardójicamente, una vez analizadas las deficiencias éticas y epistemológicas de la revisión bernsteiniana con las heurísticas de Habermas, veremos cómo esta revisión posee algunos elementos todavía válidos para una necesaria reflexividad democrática de las instituciones políticas como premisa de un programa emancipativo, a pesar de la

ausencia de la perspectiva subjetiva y de las tendencias que muestra hacia una repolitización del marco institucional bajo los auspicios legitimatorios del Estado social y de la ideología tecnocrática. Esta reconsideración del revisionismo quedará más precisada cuando tengamos en cuenta otros dos aspectos esenciales de las metódicas de Habermas: la crítica al positivismo y el análisis de las sociedades del capitalismo tardío.

III. El diálogo crítico con el positivismo

Resulta habitual en el pensamiento político de nuestro siglo el señalar la importancia que el contexto intelectual positivista desempeñó en la recepción del marxismo por parte de los dirigentes de la internacional socialista. Las heurísticas de Habermas contribuyen a precisar la parcialidad de dichas reflexiones, contando con el aval teórico que supone conocer la evolución posterior de la filosofía de la ciencia y del lenguaje de raíz analítica, así como del formidable bagaje crítico de la escuela frankfurtiana.

En lo que sigue vamos a trazar unas notas esquemáticas relacionadas fundamentalmente con la primera heurística, que nos han ayudado a destacar la vinculación entre el cientificismo y la revisión del programa marxiano realizada por Bernstein.

El ataque de Habermas no es contra la ciencia, sino contra su autocomprensión positivista. Uno de sus frentes teóricos consistirá en mostrar

aquellas características metafísicas encubiertas que presupone dicha autocomprensión, a pesar de sus declaraciones antimetafísicas, y, a nivel práctico, tenderán a señalarse las consecuencias políticas que comporta ese sesgado uso de la racionalidad.

Para reivindicar la posición subjetiva en el proceso de conocimiento, Habermas se retrotrae fundamentalmente al pensamiento de Peirce y Dilthey, como momentos en los que se hace presente la autoreflexión, si bien de manera incompleta. En el siguiente cuadro esquematizamos algunas visiones de ambos autores sobre el proceso de conocimiento:

	Sujeto de conocimiento	Lenguaje universal y conocimiento concreto
Peirce	Importancia del contexto de descubrimiento	Papel gnoseológico de la interacción simbólica mediada históricamente. Relevancia del proceso de aprendizaje y de la mediación. (No hay "hechos" sin interpretaciones)
Dilthey	Distinta posición del sujeto en función de la distinción explicar/comprender	Sin comunicación no hay sujeto. Distinta relación particular-universal en las ciencias de la naturaleza y del espíritu.

A partir de ahí, Habermas afirma que el olvido de la dimensión reflexiva de los procesos de investigación tiene unas determinadas consecuencias

gnoseológicas y ontológicas: por una parte, los procedimientos científicos son concebidos como independientes tanto de la práctica como de otras racionalidades, y por otra parte, tiende a priorizarse una perspectiva objetivista. Perspectiva a la que finalmente sucumbirían también Peirce y Dilthey desde posiciones distintas, dejando por resolver dos cuestiones clave como son el garantizar, tanto el paso de la intersubjetividad a la comunicación, como el hecho de que la comunicación lleve implícita una recuperación de la perspectiva subjetiva. A pesar de todo, cabe señalar que es en Peirce y Dilthey que la lógica de los procesos de investigación presupone, y a la vez desborda, los planteamientos formalistas y trascendentales tradicionales.

Genéricamente puede considerarse que el revisionismo gnoseológico de Habermas presenta dos características esenciales: la de hacer consciente del "mundo de vida" del que parte a cualquier teoría de la racionalidad, y la de inducir a que dicha teoría retorne hacia una subjetividad reflexiva. La relación entre ambas características estará en la base de esos diálogos que Habermas emprende en diversos frentes teóricos de la racionalidad contemporánea. Haciendo gala de su peculiar empeño por rescatar dicha racionalidad de los enfoques positivistas que la han unidimensionalizado, intentará establecer una conveniente articulación entre diversos aspectos de la filosofía clásica y de las principales direcciones de teoría de la ciencia de las últimas décadas

Pasamos a enunciar telegráficamente los principales motivos de interés de dos de estas direcciones:

- 1) Racionalismo crítico: atención a una lógica de la investigación frente a la lógica de las proposiciones del neopositivismo. La ciencia como un conjunto de conjeturas y refutaciones que se inicia con "problemas". Distinción entre criterios de verificación y justificación. Crítica al inductivismo. Falsacionismo que incorpora la importancia de la heurística positiva en la consolidación de las teorías. Las nociones de verdad como condiciones de unas teorías que guían las observaciones. Dificultad de un "realismo" a ultranza y de los conceptos popperianos de corroboración y verosimilitud.

- 2) Filosofía postempirista de la ciencia: énfasis en la historia para la comprensión de las teorías científicas. Rechazo del dualismo observacional-teórico: revisión de la incuestionabilidad de la "experiencia". Concepto de "ciencia normal" kuhniana desarrollada en un determinado paradigma (leyes, aplicaciones, supuestos teóricos, técnicas instrumentales, etc.). Anomalías-revoluciones científicas. La decisión entre distintos paradigmas no se toma por cuestiones exclusivas de índole lógica o metodológica. Importancia de factores sociológicos. Evolución "darwinista" de la ciencia.

La pretensión de articular estas consideraciones metacientíficas con la filosofía clásica está en la base de la conocida polémica de Habermas con H. Albert, polémica que prolonga el debate entre Adorno y Popper en torno a las actitudes analítica y dialéctica en el modo de proceder de las ciencias sociales. En buena medida, esta polémica se caracteriza por sus incomprensiones recíprocas y constituye una "situación no excesivamente ideal de comunicación". De las cuestiones más relevantes defendidas por Habermas en este debate podemos resaltar:

1. La parcialidad del uso analítico de la racionalidad y la oposición a un empleo restrictivo de la noción de ley.
2. La atención a lo concreto-singular por parte de la racionalidad dialéctica, en contraposición a su pretendido carácter especulativo.
3. La necesidad de desvincularse del objetivismo tras la discrepancia entre cuestiones técnicas y prácticas.
4. La mediación de la intelección subjetiva de sentido en las consideraciones históricas.
5. La conveniencia de la compaginación de los enfoques analíticos y dialécticos una vez asumidos los límites de ambos.
6. Las negativas consecuencias para la misma ciencia de una posible extrapolación de las reglas con pretensiones fundamentadoras.
7. El riesgo de sumisión a los valores vigentes propiciado por la acriticidad analítica en relación con una supuesta "neutralidad valorativa".

8. La equivocidad de las consideraciones trascendentales cuando se realizan como una mera cuestión lógica o metodológica.

Este es un terreno al que Bernstein se asoma tímidamente. Sus incursiones en reflexiones metateóricas pretenderán dar un mayor empaque intelectual al conjunto de su revisión, aunque no se realice de una forma sistemática. Así sus constantes consideraciones de "analítica terapéutica" en el uso de determinados términos, las distinciones entre una doctrina pura y una doctrina aplicada en las teorías, la "cientificidad" asociada a una máxima articulación de factores o la atención a referentes empíricos son algunas muestras de la "filosofía de la ciencia" bernsteiniana que quedan destacadas tras su consideración con las heurísticas de Habermas.

IV. Teoría de la racionalidad y capitalismo tardío

Tal vez el interés más relevante que pueda tener hoy una reconsideración de la obra bernsteiniana se cifre en los aspectos estrictamente políticos de su revisión. Este parece ser el tono de los dos congresos propiciados recientemente por la F.Ebert-Stiftung mencionados anteriormente y que han permitido hablar de un cierto "renacimiento" de dicha obra, principalmente en relación a las complejas vinculaciones entre democracia y socialismo.

Con la consolidación de los Estados sociales en la segunda mitad de siglo, muchos son los frentes en los que parece conveniente -por razones teóricas y prácticas- una reconsideración de las diversas

tradiciones con vocación emancipativa surgidas desde los principios organizativos del Estado liberal. Una de estas razones teóricas la constituye la pérdida de referentes absolutos o globalizadores, típica de nuestra postilustración, pérdida que afecta al núcleo mismo de "ilusiones" -en sentido freudiano- tales como el socialismo y la democracia.

Nuestras trascendentalizaciones se ven recompuestas paralelamente a nuestra mayor capacidad de perfilar los "límites" conceptuales, y más en general antropológicos, en que nos movemos. Pero el desarrollo de la dimensión política de un programa con pretensiones emancipativas necesitará incorporar elementos de reflexión práctica no siempre presentes en el desarrollo de la dimensión investigadora de dicho programa. Este fue un punto de arranque implícito en la revisión de Bernstein, y es un requisito indispensable para una concepción que pretende establecer una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad tal como ambiciona Habermas.

De una forma un tanto autónoma de las consideraciones gnoseológicas o lingüísticas anteriormente referidas, en las heurísticas habermasianas habrá que considerar necesariamente integradas las reflexiones sobre teoría social, especialmente en el momento de entrever la posible fecundidad de la vertiente política de su programa. La moderna teoría de sistemas pasará a engrosar la lista, un tanto prolija, de las concepciones que configuran el cinturón protector de dicho programa.

La proximidad respecto a Bernstein en este punto es mayor que en el terreno genuinamente filosófico. Tres aspectos, que agrupamos en dos apartados para su exposición inmediata, son los que he considerado de mayor relevancia metódica en la concepción social de Habermas para el análisis del revisionismo bernsteiniano: algunos motivos del paso del Estado liberal al Estado social, la reconsideración de las crisis en el marco de este último, y la recomposición de las funciones legitimatorias.

1. Algunos elementos de las crisis en el capitalismo tardío.

Sorprende un tanto la influencia de algunas de las consideraciones básicas del revisionismo en la evolución política de la socialdemocracia europea, toda vez que el contexto en el que se mueve Bernstein se encuentra más cerca de los principios organizativos del sistema analizado por Marx que de los del neocapitalismo.

Consignaremos, de nuevo telegráficamente, los aspectos sociales de las heurísticas de Habermas a tener en cuenta más directamente en la consideración de la analítica política del revisionismo.

1.1. Dentro de la parcialidad comentada del programa de Marx es constatable su insuficiencia para captar algunos aspectos de los Estados sociales del neocapitalismo: el intervencionismo, la democracia de masas o el Estado "benefactor". Las versiones ortodoxa o "revisionista" de una teoría del Estado de raíz marxista resultan indefendibles en sus líneas básicas.

1.2. Es conveniente la distinción entre integración social e integración

sistémica en el análisis de los principios de organización social.

1.3. En el capitalismo liberal el mercado realiza las dos integraciones anteriores, en cuanto se trata de una relación no política entre clases. El Estado garantiza, sin intervenir, el principio de organización.

1.4. Con el aumento de la complejidad en el neocapitalismo se reestructura el concepto de crisis en tanto que ataque a la integración sistémica, y se produce el desplazamiento de la importancia del subsistema económico al político.

1.5. La crisis de racionalidad del subsistema político se engarza con las del subsistema económico para conformar las crisis sistémicas, mientras que la crisis de legitimación del mismo subsistema político enlaza con la de motivación para conformar a su vez las crisis de identidad (teoremas de las crisis).

1.6. Las crisis de identidad abren nuevas perspectivas de integración sistémica y social en el neocapitalismo.

1.7. La recomposición de las esferas pública y privada en los Estados sociales del neocapitalismo lleva a una mayor incidencia del sistema (economía y administración) en el mundo de vida de la población, cuestión que comporta un aumento de la necesidad de legitimación.

Tal vez el mayor mérito de las reflexiones de Habermas en torno a las crisis sea el de poner en relación los contextos de interacción lingüística con las habituales consideraciones de "economía política". Sin embargo, no acaba de quedar claro si las tendencias refeudalizadoras del período neocapitalista deben o no inducir a hablar de un nuevo

principio organizativo en relación con la etapa liberal. Refugiarse, como hace Habermas, en la inexistencia de una teoría (reconstructiva) de la evolución social para evitar pronunciarse en esta cuestión nuclear produce una cierta sensación de decepción cansada, tras la difícil comprensión de sus concepciones, y quedan desvirtuados unos posibles "nuevos descubrimientos" avaladores del carácter progresivo del programa de investigación propuesto.

2. Las legitimaciones en el capitalismo tardío.

A grandes rasgos, las mayores demandas legitimatorias en el período neocapitalista situadas en el ámbito del subsistema político, vendrán asociadas a tres tipos de respuesta: la democracia electoral de masas, los servicios redistribuidores del Estado de bienestar y el papel de la ciencia y la tecnología. Centrándonos ahora en las dos primeras, podemos establecer una distinción de funciones como la que sigue:

Democracia política	Funciones técnicas	Funciones legitimatorias
	Competencia electoral: decisión sobre las élites dirigentes. Organización liberal: derechos, poderes, propiedad, normatividad.	Crecimiento económico sobre la base de una aparente voluntad general. Neutralización de los antagonismos sociales.

La evolución constitucional de la segunda postguerra (Estados "sociales y democráticos de derecho") fijaría la tendencia a neutralizar la

participación ciudadana a cambio de unos derechos garantizados jurídicamente con los que defenderse frente a las burocracias administrativas de turno, tanto públicas como privadas.

A diferencia de lo supuesto por las versiones más lineales de las tradiciones emancipativas -incluida la de Bernstein- la concreción material, el desarrollo del "poder fáctico de lo normativo" como plasmación de la deontología de los principios constitucionales del Estado liberal, iría posibilitando una normatividad socializadora pero no participativa. Una redistribución desde el poder político y una resistencia jurídica frente al poder político-económico, constituirían límites sistémicos frente a los que se estrellarían las antiguas concepciones gradualistas sobre la evolución del capitalismo al socialismo.

Por otro lado, Habermas intenta terciar en el desplazamiento producido hacia las condiciones formales de justificación de los criterios legitimantes, con un concepto reconstructivo de legitimidad que, a mi entender, no se encuentra fundamentado, una vez vistas las limitaciones del trascendentalismo o del contractualismo en que abocan las legitimaciones tras la pérdida de referentes seguros de cariz trascendente.

De todos modos
 De todos valdrá la pena retener la perspectiva crítica de Habermas en torno al futuro de los Estados sociales del neocapitalismo. Diversas

razones le llevan a contemplar esta perspectiva con tintes más bien sombríos:

1. La concepción de dichos Estados como unos "proyectos" basados todavía en unas "utopías de la sociedad del trabajo".
2. La existencia de unos límites sistémicos que se muestran principalmente en los tiempos de crisis.
3. La concepción antireflexiva de los Estados, es decir, la tendencia del "medio poder" a presentarse como aporoblemático en términos de unas racionalidades de carácter instrumental.

Sin embargo, la posible concreción política del programa de Habermas tiende a quedar anclada entre los dos siguientes planteamientos:

1. Pretender "complementar" la tradición socialdemócrata clásica con la perspectiva intersubjetiva de un mundo de vida de raíz lingüística que posibilite a los ciudadanos-clientes su emancipación personal efectiva.
2. Postular la aparición de nuevas energías utópicas de transformación desde los lindes marginales de la sociedad del trabajo que tiendan a romper la inconsciente vinculación entre tecnocratización social y crisis de motivación (o incluso de identidad).

Parece que lo postulado por Habermas sea una revisión interna del reformismo socialdemócrata clásico en favor de unos subsistemas socio-culturales y políticos menos autoritarios y de una perspectiva institucional más reflexiva. La emancipación adquiere unos tintes defensivos ante los límites organizativos sistémicos del capitalismo tardío,

cuya complejidad tiende a hacer olvidar la perspectiva subjetiva presente ya en el núcleo emancipativo de Marx, y que Habermas pugna por recuperar con una menor unidireccionalidad gracias a la distinción entre el marco institucional de una sociedad o de un mundo sociocultural de vida y los subsistemas de acción racional respecto a fines insertos en dicho marco.

La perspectiva gnoseológica propiciada por las heurísticas de Habermas en favor de unas acciones comunicativas irreductibles a las acciones medio-fin, posee el innegable mérito de ampliar la base de cualquier reflexión social desde el ámbito del "trabajo" al del "lenguaje". En paralelo a esa apertura cognoscitiva obtendremos una ampliación de la perspectiva antropológica, que evite los peligros de las actitudes teóricas positivizantes que cosifican instrumentalmente la naturaleza en el sentido de una posible disposición técnica de carácter acrítico.

Son fáciles de seguir aquí las huellas de Horkheimer, Adorno o Marcuse en la ruptura de la consideración ilustrada entre evolución histórica y emancipación humana. Tanto la consideración ideológica del Estado social tecnoburocrático como el rechazo de la autocomprensión cientificista de los discursos con pretensiones legitimantes son dos muestras de las raíces frankfurtianas de los programas de Habermas. Sin embargo, también apreciamos indicios de continuidad respecto de las aporías políticas de la teoría crítica "tradicional", que, a mi entender, participa todavía de una cierta perspectiva instrumental de la democra-

cia. A esta perspectiva parece añadirse aún el carácter lineal implícito en las "comunidades de diálogo" que contrasta con la riqueza antropológica de las consideraciones históricas del hegelianismo asumido por Habermas, y con esa ácida lucidez que muestra en el análisis de los límites sistémicos de los Estados sociales del capitalismo tardío.

La apertura gnoseoantropológica hacia el terreno de las consideraciones lingüísticas puede resultar fecunda como base desde la que comprender mejor un proyecto práctico emancipativo, siempre que no trate de retroceder a consideraciones prehegelianas, o incluso prekantianas, sobre una "profundización de la democracia" en términos de evolucionismo ilustrado.

Una vez más nos encontramos ante una cierta desproporción entre las posibilidades críticas de las heurísticas habermasianas y sus pretensiones sistémicas; desproporción, en favor de las primeras, que más adelante hallaremos también en el pensamiento de Bernstein.

V. Neoretorno a Kant

Llegamos ahora a la consideración estrictamente filosófica de las heurísticas de Habermas. Intentaremos demostrar lo que, en mi opinión, constituye el "fondo filosófico" del proceder de Habermas, que genéricamente caracterizamos como un neoretorno a Kant desde las concepciones hegeliano-marxistas. Este neoretorno nos permitirá precisar posterior-

mente la orfandad filosófica de la revisión del marxismo efectuada por Bernstein. La pésima, o incluso nula, recepción del pensamiento hegeliano no es compensada más que de una forma incompleta y de detalle por alguna vinculación con la "gran filosofía". Ni siquiera las tímidas referencias al kantismo llenan un vacío que afecta también a otras direcciones del marxismo de la época. Finalmente, indicaremos algunos elementos para una posible reconsideración de las heurísticas de Habermas que intente recoger los aspectos que consideramos más fecundos de sus talentos interesado y pragmático.

Siguiendo el tono esquemático de las páginas precedentes, dejaremos las referencias "técnicas" para el texto principal, limitándonos aquí a una exposición indicativa de las tesis mantenidas.

"!Déjese usted kantianizar!" se le recomendaba a Bernstein desde el movimiento neocriticista que a principios de siglo "dialogaba" con el marxismo. En los textos nucleares del revisionismo nunca se detecta que esa consigna se haya llevado a cabo con cierta profundidad ni siquiera parcialmente. Las preocupaciones -y la preparación intelectual de Bernstein- van más por los caminos de un pensador político que es a la vez un destacado dirigente del movimiento socialista de su tiempo, que por los de "intelectuales" tales como Vorländer o Staudinger, cuyo mayor conocimiento filosófico sería inútil negar, a pesar de que hoy sea patente la parcialidad de algunas recepciones de Kant por parte del movimiento neokantiano próximo a la revisión de Bernstein.

Precisamente creemos que algún aspecto de dicha parcialidad puede ser subsanado a partir de la comparación entre el neoretorno de Habermas, y el clásico zurück del neokantismo, ya que el primero se configura -en clara continuidad con la primera generación frankfurtiana- desde un renacido interés por Hegel y por las bases hegelianas de Marx.

El tono genérico de la teoría crítica partía de las críticas hegelomarxianas a las escisiones kantianas, pero evitaba precipitarse en una filosofía de la identidad que, conscientemente, eliminaba o ignoraba cualquier consideración "limitativa" y que, a la vez, era susceptible de unas concreciones prácticas que se alejaban de una emancipación efectiva.

Las heurísticas de Habermas se inscriben de lleno en esta tradición, aunque asumen la perspectiva kantiana en una medida que va bastante más allá de lo que resultaba habitual en Horkheimer, Adorno, Benjamin o Marcuse.

A riesgo de resultar excesivamente simplificador respecto al desarrollo realizado en el texto principal de la tesis, podemos indicar la relación entre diversos textos de la obra kantiana y las metódicas señaladas anteriormente:

Heurística interesada	"Dialéctica trascendental" de la <u>Crítica de la razón pura</u>
Heurística pragmática	<u>Crítica de la razón práctica/Fundamentación de la metafísica de las costumbres</u>

Hipótesis sugerida: pragmática interesada	Los textos anteriores más los <u>Escritos de filosofía de la historia</u>
--	---

(I)

En relación a la primera heurística no creo que haya que insistir demasiado en la ascendencia kantiana de la noción de razón interesada. Tal vez la mayor diferencia de esta heurística respecto al movimiento neokantiano tradicional sea la relevante consideración de la temática de la Dialéctica trascendental de la razón pura, toda vez que cabría considerar que para el neocriticismo la primera crítica kantiana pudiera terminar en la Análítica trascendental, o más precisamente, en las connotaciones negativas de la Dialéctica en torno a la posibilidad de la metafísica como ciencia.

Cuando tomamos aquella "Segunda división" -no hay que olvidarlo- de la Lógica trascendental en su conjunto, podremos replantear la relación entre metafísica y racionalidad en términos no excluyentes, a partir de las funciones heurísticas positivas que juegan las ideas de la razón en el conocimiento. Los problemas planteados por la razón no pueden ser "racionalmente" ni resueltos ni rechazados, viéndose entonces la "metafísica" denostada por actitudes positivistas, en términos de disposición.

Ya señalábamos cómo dichas actitudes penetraban en el socialismo de la segunda internacional, tanto entre los ortodoxos como entre

los reformistas y revisionistas heterodoxos, de forma que el programa de Habermas se muestra fecundo en el momento de analizar las ausencias o las parcialidades de estos "socialismos". Para ello resulta básica la distinción kantiana entre pensar y conocer, que desde los intereses habermasianos permite, creo, la fundamentación de unos proyectos éticos y epistemológicos emancipativos. No conocemos todo lo que indefectiblemente pensamos, puesto que las categorías no son aplicables a unas ideas que, sin ser conocimiento, están imbricadas en una racionalidad que puede ser consciente de toda una serie de interrelaciones que establece con el entendimiento. Como veremos, esta perspectiva tiende a complicarse cuando se piensa desde el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea.

Esta problemática, en principio epistemológica, pero que incluye, incluso explícitamente, una dimensión ética, resulta estar bastante alejada de los planteos neokantianizados de Bernstein. Los intentos de "complementar" los métodos de Marx y Kant sugeridos por Vorländer acusan a su vez un externalismo que parece haber perdido las sutiles consideraciones de la razón dialéctica kantiana, la cual presupone la anterioridad del todo a las partes, y ordena y regula un conocimiento que, de moverse sólo con categorías, pero sin ideas, erraría en una atomización sin posibilidad de sistema.

Sin embargo, la trascendentalización en esta primera heurística tiende a arrastrar una cierta estaticidad, que el mismo Habermas trata de

paliar con la ubicación de la racionalidad en unos "contextos vitales" de partida con los que articular mejor que en el edificio crítico los usos teórico y práctico de dicha racionalidad. Las consideraciones históricas de raíz hegeliana poseen una rara e incómoda posibilidad de adecuarse a este planteamiento del trascendentalismo, a no ser que pueda establecerse una mayor fluidificación en las mismas ideas de la razón, en tanto que "unidades sintéticas incondicionadas de las condiciones". La misma preocupación de Habermas por desmarcarse de las consecuencias idealistas que parece conllevar la noción de interés puede situarse como parte de dicha incomodidad, aunque ya advertimos anteriormente sobre las dificultades propiciadas por una reinterpretación estrictamente "materialista".

De todas maneras resultará conveniente retener la dimensión ética del programa de investigación de Habermas, el cual se presenta fundamentado en la noción de interés puro, y que avalaría una hipotética "venganza kantiana", una vez asumidas las críticas de Hegel y Marx al criticismo, venganza que podría hacer decir a Kant: "precisamente porque tenéis razón al criticarme, debéis volver a mí".

La tendencia de Bernstein a considerar los diversos factores que intervienen en el proceso hacia el socialismo parece concebida como una ampliación de las categorías del entendimiento con el fin de pormenorizar más adecuadamente todos los órdenes relevantes para aquella aspiración social, sean o no "materialistas".

(II)

El "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea constituye la base sobre la que Habermas irá introduciendo su segunda heurística, de la que ya referimos algunas consideraciones críticas. En mi opinión, sigue latiendo en ella aquel desplazamiento hacia el terreno de lo inteligible con que Kant tiende a analizar el Faktum moral en la segunda crítica o en la Fundamentación, a pesar de estar el proyecto habermasiano sólidamente vinculado al terreno pragmático que parte de las Investigaciones de Wittgenstein.

De entrada parece que situarse en este contexto deberá facilitar el camino para una mayor articulación de las críticas interactivas y productivas hegel-marxianas con los contenidos éticos y gnoseológicos del edificio crítico. También parece un horizonte más adecuado que la primera heurística para entender esos empeños reconstructivos de la evolución social que tanto parecen preocupar a Habermas.

Pero sigue optándose por una universalización similar a la que tendía a alejar a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres kantiana de la antropología inherente a esas costumbres. Creo que esa tendencia no es ajena a la falta de profundización respecto de los escritos históricos kantianos que parece darse en esta heurística. Así, las nociones de Kant en torno a la insociable sociabilidad o al antagonismo de las disposiciones naturales de los hombres, bien pudieran constituir un mejor arranque para el objetivo nuclear de Habermas de propiciar una recuperación del sujeto en la articulación de una teoría del conocimiento con una teoría de la sociedad.

Por otro lado, no aparece justificada del todo en esta segunda heurística, la garantía de que el simple énfasis en la intersubjetividad ya pueda realizar aquella recuperación subjetiva. Más bien puede correrse el riesgo de abundar en lo que se critica, toda vez que con la universalidad, o mejor, con la universalizabilidad, parece obligado resituar la importancia teórica y política de las consideraciones de la pragmática lingüística.

La insistencia en algún principio de moralidad (como el imperativo categórico) puede precipitar hacia una indiferenciación del mundo de la teoría y de la práctica, de cuyos riesgos ya nos advertía la ética aristotélica.

Paradójicamente pudiera ocurrir que reapareciera una peculiar racionalidad medio-fin en nombre de unos proyectos emancipativos que hacen bandera de su lucha contra dicha versión de la racionalidad; algo así como que -inviertiendo a Adorno- se negara el humanismo en nombre de la humanidad.

Tal vez haya de concluirse que en esta heurística no se aprovecha toda la riqueza metódica y política que parece contener el giro pragmático anunciado, y que eso, en alguna medida, se debe a que dice pensarse desde el terreno del último Wittgenstein sin luego hacerlo realmente; terreno en el que a mi modo de ver pueden "plantarse" mejor aquellas reglas generales un tanto despreciadas por Kant, que las universales de unas pretendidas "comunidades de comunicación", planteadas como

instancias "regulativas" que, sin embargo, no tienen capacidad para regular casi nada.

Aparte de algunas de las consideraciones políticas de la revisión de Bernstein, el cometido del presente trabajo pudiera invertirse en esta dirección y propiciar una crítica a las metódicas de Habermas desde las consideraciones de la "filosofía ingenua" latente en el núcleo del revisionismo. Y también desde esta perspectiva apuntamos a una posible revisión del trascendentalismo de Habermas en términos de una pragmática interesada con la que intentar favorecer una dialectización pragmática de la trascendentalidad, a la vez que propiciar la interpretación de la dialéctica trascendental kantiana como una radicalización de la hegeliana.

Esta radicalización no debe perder la conciencia de límite, aunque frente a este no deba ya adoptarse una actitud de sumisión como la mostrada por el objetivismo. Por meras consideraciones teóricas conveniremos en distinguir, aunque sin separarlos, los ámbitos teóricos y prácticos como instancias que no se agotan entre sí, propiciando una revisión del trascendentalismo que huya tanto de la ignorancia de límites (Hegel y, en cierta medida, Marx) como de la sumisión a esos límites (objetivismo y, en cierta medida, Kant).

Creo que un neorretorno a Kant en estas condiciones permitiría "superar" el rigorismo que lleva implícito el proceder de Habermas y que podemos

asociar a una cierta nostalgia de razón unitaria, difícil de coexistir con nuestras fragmentarias racionalidades contemporáneas.

Es aquí donde ubicamos nuestra distinción criterios-principios en tanto que ejemplificadora de esa trascendentalidad que queremos dialectizar en términos de la pragmática del mundo de vida. Los primeros se moverían mas cerca de un uso intersubjetivo de la racionalidad que el monologismo de unos principios que tienden a olvidar nuestra "caverna" de juegos lingüísticos. Si bien es cierto que la teoría puede -y debe- intervenir en nuestras acciones prácticas, no lo es menos que la ética es, sobre todo, una cuestión de realización, de "materialidad", de "finales" más que de "principios".

Lo universal, o la universalizabilidad constituye uno de dichos criterios, con los que orientarnos en las acciones -estratégicas o comunicativas- de nuestros mundos de vida, pero debemos huir de sus pretensiones de exclusividad, de su desconsideración hacia las reglas generales. Rigorizar la normatividad traiciona la indeterminación de unos sujetos empíricos de los que no sólo su actuar, sino también su pensar, discurre en la penumbra de la caverna platónica.

También el universo de lo político tiende a reforzar esta perspectiva, en la medida en que nos da cuenta de que recuperación del sujeto y "comunicación" no coinciden espontáneamente. La relevancia heurística de los escritos de filosofía de la historia kantianos tiende a mostrar

las complejas relaciones entre el yo y el nosotros, en tanto que este último no agota la sociabilidad peculiar del primero, y el yo sin el nosotros se pierde en una "naturaleza" asocial. La dialectización de la racionalidad deberá proponerse captar, no ya la interrelación entre hombre y sociedad, sino su interpenetración, es decir, la manera en que ambos van constituyéndose.

La antropología que parece defender Habermas se aleja en este punto de las matizadas sendas por las que discurren las filosofías de la historia kantiana y hegeliana, y se acerca al tono ilustrado presente en determinadas interpretaciones del marxismo, tales como la de la revisión bernsteiniana.

Por el contrario, un antagonismo antropológico como el kantiano, a medio camino, o tal vez sería mejor decir como punto medio aristotélico, entre la guerra permanente de Hobbes y las ingenuidades ilustradas, parece más de acuerdo con esa aceptación hostil, con ese apoyo escéptico, con esa recelosa defensa de la que deben partir los intentos de legitimación democrática en los Estados contemporáneos. Tal vez, pues, los usos lingüístico y político del término "pragmática" no se hallen excesivamente alejados.

El realismo empírico con que Bernstein lleva a término su revisión entronca con el uso crítico de la racionalidad que parece predominar en el pensamiento contemporáneo de las últimas décadas. En efecto,

la revisión puede contar con algunas ventajas parciales con respecto a unas concepciones totalizadoras que no desean anclarse en las limitadas concepciones de una "conciencia desgraciada" que sabe de la inalcanzabilidad de sus proyectos. No obstante, la socialización gradual del poder como plasmación de una amplia emancipación política sugerida por el revisionismo parece chocar con unos determinados límites sistémicos.

Se produce, pues, la posibilidad de kantianizar a Bernstein, pero en un sentido radicalmente distinto del de aquella recomendación del neokantismo de su época, puesto que éste se hallaba alejado de un posible neorretorno a Kant realizado desde las críticas y la metódica hegeliana. Afirmamos, pues, que, con las limitaciones señaladas, las heurísticas de Habermas pueden contribuir a ello, en la perspectiva de una racionalidad que, a diferencia de los "entendimientos" positivistas, legisle para la subjetividad.

SEGUNDA PARTE. LA REVISIÓN DE E.BERNSTEIN DESDE LAS HEURÍSTICAS DEJ.HABERMAS

Las relaciones entre democracia y socialismo no parecen transcurrir por caminos lineales ni en el ámbito de la teoría ni en el de la práctica, cuestión a la que no resulta ajena, tanto la equivocidad que tiende a mostrar buena parte del pensamiento socialista clásico como la evolución efectiva de los marcos institucionales de la presente centuria. La tradición emancipativa de la izquierda europea parece topar aquí con un escollo poco elaborado en lo teórico y con unas "dificultades no previstas" -al decir de N.Bobbio- en lo práctico.

En unos momentos en que tienden a predominar las parcialidades analíticas en la escena del racionalismo político, no resulta casual la renovada atención que la obra bernsteiniana parece merecer frente a las perspectivas globalizadoras de otros tiempos.

Durante los primeros años de siglo E.Bernstein fracasó como dirigente político: sus tesis fueron criticadas y solemnemente condenadas, primero por la socialdemocracia alemana, y posteriormente por el socialismo internacional. La atención política y académica sobre sus consideraciones fue decayendo, especialmente tras el triunfo de la revolución de octubre, en contraste con la evolución reformista de buena parte del movimiento político socialista desde el período de la república de Weimar.

En efecto, es fácil comprobar además la creciente hegemonía de las actitudes reformistas en el actuar práctico de las organizaciones socialdemócratas, socialistas e incluso comunistas en la escena europea de los últimos años. Así pues, cabe comprobar una confluencia de motivos teóricos y prácticos que justifican el renovado interés por la obra teórica de Bernstein.

En la primera parte de este trabajo intentamos fundamentar cómo las heurísticas de J.Habermas aportan una serie de elementos para una posible reconstrucción de la socialdemocracia clásica desde una perspectiva intelectual que tienda a compatibilizar un planteamiento emancipativo "radical" con una valoración crítica, pero positiva, de la tradición democrática.

En lo que sigue trataremos de analizar las bases políticas y filosóficas de la clásica revisión bernsteiniana a través de dichas heurísticas, considerando como interés prioritario de dicho análisis su posible relevancia para la evolución del socialismo europeo de los últimos tiempos, por encima de una historiografía estrictamente académica o de un enfoque ceñido al terreno filosófico.

Para ello insistimos en la conveniencia de invertir el orden expositivo del texto central de la tesis, y tomaremos, pues, en primer lugar los aspectos primordialmente políticos del estudio -tras una somera referencia al marco político de la revisión- par abordar posteriormente algunas consideraciones de las dispersas "premisas" filosóficas desde las cuales es elaborada la revisión.

En los análisis sobre el período de la segunda internacional acostumbran a destacarse, entre otros, tres aspectos válidos en la descripción de todo el período que va desde su fundación en 1889 hasta la primera guerra mundial:

1. La extrema diversificación política y organizativa de los diversos integrantes de un movimiento de bases confederales.
2. El contraste entre la radicalidad de las declaraciones y resoluciones congresuales, con los acuerdos concretos y las políticas de carácter reformista y gradual.
3. La recepción cientificista del marxismo por parte de los dirigentes socialdemócratas, incluido el revisionismo de Bernstein.

Una primera consideración de las heurísticas habermasianas permitirá destacar algunos puntos coincidentes entre posiciones formalmente enfrentadas. Con la perspectiva histórica de una teoría contemporánea de la racionalidad y de un conocimiento sobre la evolución de la política europea del presente siglo, estas heurísticas permiten fijar mejor la matriz disciplinar del marxismo de la época de la revisión, también en relación al núcleo de la obra marxiana.

Las versiones fundamentalmente técnicas o de racionalidad estratégica que predominan en la revisión bernsteiniana y en el marxismo que se pretende revisar están en relación con ciertos olvidos o ausencias de aspectos nucleares del programa de Marx. Así, la escasa atención a las bases filosóficas hegelianas de la obra de Marx o los déficits

interpretativos que necesariamente arrastra la falta de referencia, por ejemplo, a los Manuscritos o los Grundrisse habitualmente señalados en la literatura socialista de postguerra, adquieren una mayor significación teórica cuando se analizan desde la pretensión habermasiana de articular una teoría del conocimiento con una teoría de la sociedad, más allá incluso de las perspectivas críticas habituales de la escuela frankfurtiana.

Quedan destacadas, desde el horizonte intelectual del neoretorno a Kant, las versiones instrumentales en que tienden a abocar los proyectos emancipativos de la tradición socialista, pensados predominantemente en términos de: 1. socialización de los medios productivos, 2. conquista del poder político por parte de la socialdemocracia, que propician a hablar de "revolución" allí donde, en muchos casos, no acierta a verse una diferencia sustancial con las tradiciones democráticas radicales. El objetivismo -incluso el naturalismo- presente tanto en Bernstein como en el peculiar marxismo revisado, constituye otro hándicap para la misma noción que del objetivo socialista se tenía, escondiéndose en el dualismo reforma-revolución una común actitud instrumental basada en unas difusas consideraciones en torno a los principios organizativos sociales propuestos (16)

La reivindicación de una reflexividad en las instancias sistémicas y del mundo de vida como condición de un proyecto emancipativo antiautoritario, puede servir de base para señalar unas peculiares continuidades de Bernstein respecto a la "ortodoxia" de su tiempo, aunque en un

sentido distinto al que éste se empeña en defender. A este efecto hemos incluido unas rápidas consideraciones en torno a los "testamentos" engelsianos de los años noventa, para comentar las pretendidas rectificaciones -revisiones- de las posiciones mantenidas sobre el "materialismo" histórico y la táctica socialdemócrata.

Efectivamente, la "ortodoxia" parece llevar ventaja cuando tiende a destacar las discontinuidades que la revisión presenta respecto del núcleo del programa marxiano. Sin embargo, asomándonos a dicha revisión desde la atalaya de la crítica habermasiana a dicho programa, observamos cómo el "realismo empírico" de la revisión ofrece una paradójica continuidad con el talante emancipativo de aquel núcleo, en tanto que renuncia a las versiones globalizadoras de una filosofía de la historia excesivamente modélica o preconcebida. Y decimos paradójica en cuanto ese singular empirismo, que supone una sesgada invasión en la parcialidad del programa de Marx denunciada por Habermas, rescata ese esfuerzo por la concreción emancipadora, presente en los escritos críticos marxianos. Naturalmente este aspecto no agota, ni mucho menos, la valoración global que podamos tener hoy de la revisión bernsteiniana, pero sí que cabrá tenerlo en cuenta a la hora de promover versiones de la emancipación en términos de mundo de vida que desbloqueen los horizontes mentales tecnocráticos en que ha derivado el ejercicio político de la socialdemocracia europea.

A pesar de que siempre será conveniente prestar atención a la actitud crítica mantenida por Bernstein, que nos ayuda a distinguir los terrenos

de la teoría y de la práctica, es necesario señalar la escasa fundamentación que en los escritos de la revisión poseen las pretensiones de continuidad con la obra de Marx. Por mucho que Bernstein pretenda haber variado aspectos del cinturón protector o de las condiciones iniciales del programa marxiano, vemos cómo, tomada en su conjunto, la revisión propuesta afecta al núcleo mismo del programa, especialmente por no considerar algunos de los aspectos principales de dicho núcleo, ausentes también a veces en el marxismo antirevisionista de la época, que entendía la emancipación de los sujetos empíricos con una actitud carente de subjetividad.

I. Concepciones políticas de la revisión de E. Bernstein vistas desde las heurísticas de J. Habermas.

Tal vez sea hora de señalar cómo a veces la crítica en profundidad de unas concepciones sobre el poder político puede convertirse en un apoyo tácito de dichas concepciones. Según creo, esto es parte de lo que acontece con las consideraciones frankfurtianas, especialmente las de Habermas, en torno al papel la tradición socialdemócrata en los Estados sociales del capitalismo tardío. Señalar los lados oscuros de una "dialéctica de la ilustración" puede acabar reforzando visiones ilustradas cuando se rechazan en mayor medida las alternativas del llamado "socialismo real".

Las dualidades de Habermas (trabajo-interacción, sistema-mundo de vida) tienden políticamente a remitir a las ausencias, al carácter

incompleto del enfoque ético subyacente a las concepciones emancipativas clásicas. Pero no suponen una ruptura radical respecto a la tradición socialdemócrata que, confesadamente o no, parte en buena medida del revisionismo bernsteiniano.

Una vez asumida la conversión de un proyecto político basado en unas radicales reconciliaciones históricas en unas emancipaciones concebidas gradualmente y "por partes" parece que se nos indica la necesidad, no de ser antireformistas, sino de serlo también en ámbitos antropológicos antes desatendidos. Desde Habermas, las alternativas posibles a la socialdemocracia no parecen quedar situadas fuera de esa misma tradición. Reivindicar aspectos emancipativos "cualitativos" -vida privada, opinión pública, liberalidad de costumbres, motivos ecológicos, etc.- frente a los enfoques cuantitativistas surgidos en el interior de la "sociedad del trabajo", no significa una ruptura radical con la tradición reformista clásica, sino un anhelo de ampliación de su objeto. No es algo que el movimiento socialista europeo no pueda aceptar programáticamente, especialmente cuando se propicia un análisis teórico como el de Habermas que no concibe cómo puedan romperse unos límites sistémicos.

La vía hacia esa "cualitización" de la socialdemocracia debe reformar-
 respecto a
 la los talentos productivistas que arrastra como cualquier otra ideología política surgida desde esa "sociedad del trabajo". Pero con ello se reduce enormemente la pretensión de Habermas de evitar las aporías habituales de sus predecesores frankfurtianos.

Así, la principal relevancia política de sus programas de investigación se sitúa en la dimensión crítica, tal como ocurre también en el terreno estrictamente filosófico.

Dividiremos la reconsideración en clave habermasiana de las concepciones políticas del Bernstein de la revisión, en tres aspectos: la caracterización del socialismo, la relación entre liberalismo, democracia y socialismo, y la importancia de aquella reconsideración para el análisis de los Estados sociales de la actualidad.

El común denominador de estos aspectos no será otro que el de la posible vinculación del particular planteamiento emancipativo de Habermas con el "socialismo", por una parte, y la "democracia", por otra, en cuanto ideas de una razón política que ha abandonado lo universal en nombre de lo general.

I.1. Caracterización del socialismo

Bernstein inicia su revisión en un período de estabilidad del modo productivo capitalista que, cuando menos, rebatía las visiones acumulativas que pronosticaban la necesidad o incluso la inminencia de una crisis final del "sistema". Con el tránsito del Estado liberal al Estado social esta estabilidad puede dejar de ser vista como algo coyuntural o sometida a grandes variaciones, para analizarse como un sistema crítico estable, cuyas crisis se desplazan desde el subsistema económico hacia el subsistema político, tal como Habermas establece a propósito de la racionalidad y de la legitimación.

Esta tendencia hacia la estabilidad sistémica da pie a que algunas de las consideraciones bernsteinianas adquieran un nuevo significado e incluso una mayor relevancia con respecto a su propia época. Esto ocurre principalmente con los aspectos políticos de la revisión, conducidos por una continuidad gradualista entre democracia liberal y socialismo, que habra de leerse ahora a través de las ausencias o de las parcialidades u olvidos de la recepción del marxismo durante la Segunda Internacional.

Así la desubjetivización de la teoría o la marginación de la alienación con la que entender la economía como clave heurística, se constata también en los análisis políticos. Estos análisis ejercen una notoria influencia en la socialdemocracia del presente siglo, y redundan en la pérdida de la vinculación marxiana entre hombre, naturaleza y sociedad, y, por consiguiente, en la interpretación de una ética política emancipativa.

Creo que desde las metodicas de Habermas puede establecerse cómo en el revisionismo la vertiente "darwinista" de la entwicklung le gana la partida a la vertiente hegeliana, aunque Bernstein se esforzara en ampliar los factores o las "instancias" a tener en cuenta en un evolucionismo que apela, un tanto forzosamente, al argumento de autoridad de un supuesto "giro" en las concepciones del último Engels.

A partir de Marx, la discusión política no girará tanto en torno a la socialización del poder como en torno a su conquista, y así la perspec-

tiva instrumental ocupará la posición hegemónica en el interior de la parcialidad productiva de Marx que, como vimos, no se agota, sin embargo, en aquella perspectiva.

Las dificultades que Habermas muestra en el momento de articular su programa de investigación con un programa político emanado de sus reflexiones críticas, se extienden a la vinculación posible entre democracia y socialismo, si bien este último se considera bernsteiniana-mente menos como un "objetivo" que como un "movimiento" que incluya a la esfera comunicativa en su gradualismo emancipativo. La sesgada tendencia a la reificación que muestra el instrumentalismo revisionista evidencia puntos de contacto tanto con el marxismo revisado como con la pérdida de potencial transformador a que parecen llegar las concepciones de Habermas, con la dilución de lo que por "socialismo" haya de entenderse.

Así, en Bernstein, a pesar de su poca precisión conceptual habitual, puede comprobarse una caracterización del socialismo como un movimiento hacia un "ordenamiento social asociativo", cuyas condiciones de realización son reducidas a dos: 1. un desarrollo productivo del capitalismo reconsiderado a partir del análisis de algunas tendencias que contra-restran una pretendida socialización creciente, y 2. un dominio del poder político por parte de la socialdemocracia, circunscrito a una polarización entre la vía revolucionaria -que Bernstein gusta en llamar despectivamente "insurreccional"- y la vía electoral-parlamentaria, que no se desmarca del modo de proceder de las instituciones

y principios organizativos del liberalismo.

Destaquemos que, cuando Bernstein pone en cuestión estas condiciones, el objetivismo que enmarca su misma elaboración crítica, implicará la simple sustitución de un instrumentalismo desubjetivizado por otro.

Los errores de prognosis realizados por Marx (asociados por Bernstein a su hegelianismo y al hecho de ser todavía pensados en relación a los procesos revolucionarios del siglo XVIII) quedan vinculados a una particular versión "blanquista" que olvida la atención a la dinámica institucional y la consideración de una cuestión clásica del pensamiento político a lo largo de toda su historia: quién ha de gobernar y cómo ha de hacerlo. Para el revisionismo, los cambios experimentados a nivel económico, político y jurídico en la segunda mitad de siglo no podrán resultar ajenos a la misma consideración del "socialismo como ideal".

Desde las heurísticas de Habermas, la dispersa caracterización del socialismo bernsteiniano puede verse como:

1. Un ideal de la sociedad del trabajo que adecúa el instrumentalismo propio de la recepción socialdemócrata del marxismo a las nuevas condiciones "objetivas" del desarrollo económico capitalista.
2. Un cambio en la valoración de las posibilidades institucionales de socialización del sistema, aunque sin superar el productivismo que se revisa.
3. Un mantenimiento de la perspectiva lineal ilustrada, basada en

un historicismo de objetividad ontológica.

4. Una readecuación de las acciones con respecto a fines del marco institucional.

5. Una consideración antireflexiva de la esfera "poder". Consideración neutra de los mecanismos e instituciones estatales, frente a los que no se aborda una posible "socialización".

6. El mantenimiento de la perspectiva desubjetivizada -incluso en el terreno productivo- que propicia una consideración técnica o de acción estratégica de la emancipación.

De todos modos, la caracterización del socialismo contenida en la definición bernsteiniana de "movimiento hacia un ordenamiento social asociativo", puede adquirir, como veremos, una inesperada relevancia para las mismas heurísticas de Habermas cuando pasamos a considerar el análisis de los Estados sociales del neocapitalismo a través de dichas heurísticas. Sólo que esa relevancia acabará por arrumbar el contenido semántico que quedaba en el término "socialismo" en la crítica revisionista -como socialización de los medios productivos-

También en Habermas el socialismo puede considerarse como un movimiento emancipador que debe invenir las esferas interactivas que el productivismo de la revisión no considera. Sin embargo, cuando se considera este último aspecto desde el "ordenamiento asociativo" que constituyen los actuales Estados de asociaciones, no puede por menos que cuestionarse la incidencia fáctica del discurso habermasiano en torno a lo que políticamente pueda significar aquella recuperación de la perspecti-

va subjetiva que anteriormente veíamos inherente al programa marxiano.

II.2. Liberalismo, democracia, socialismo.

La creciente indefinición del socialismo como objetivo emancipativo globalizador aumenta el interés de las reflexiones de Bernstein sobre la continuidad entre liberalismo y socialismo, interés compartido hoy por la historiografía y la teoría política. La difícil articulación entre las perspectivas subjetivizante y productivista -no mantenida tampoco en todas las ocasiones por Marx- ha comportado una deficiente consideración de las relaciones entre democracia y socialismo relacionada con el escaso interés específicamente ético de la tradición marxista.

Cualquier reconstrucción de algún socialismo clásico deberá verse desde la referencia de fondo de los Estados sociales neocapitalistas y de los Estados denominados socialistas que han marcado la historia europea de los últimos cuarenta años. Unos y otros han intentado legitimar su concepción de la "democracia" a partir de mutuas acusaciones sobre la incompatibilidad de ésta con el socialismo unas veces, o con el capitalismo otras. Una vez señalado este carácter de "mito de nuestro tiempo" que parece conllevar el ideal democrático, vamos a centrarnos en la consideración de su relación con la perspectiva socialista, pero referida en exclusiva al ámbito neocapitalista.

En primer lugar podemos comprobar cómo la tradición socialdemócrata ha colaborado de manera decisiva en la construcción de los Estados

sociales de derecho neocapitalistas, y no, en cambio, en unos hipotéticos Estados socialistas de derecho, y, en segundo lugar, la existencia de diferentes fenómenos aparecidos en los principios de organización del sistema (economía-administración) que replantean de raíz el significado y las expectativas de transformación de temas democráticos tradicionales como la participación, el control del poder, el pluralismo, la protección y garantía de unos derechos y libertades públicas, etc. De nuevo las heurísticas de Habermas aparecen también aquí más como guía de un programa crítico de investigación que como base de un proyecto político alternativo a la tradición socialdemócrata. Veamos, desde ellas, la caracterización de la democracia que hace Bernstein y el posible engarce entre las tradiciones liberal y socialista.

A). Caracterización de la democracia.

Posiblemente sea Bernstein uno de los autores de la socialdemocracia clásica que más claramente se muestra partidario de no considerar al Estado como un fenómeno superestructural cuyo destino histórico sea la extinción (extinción, podemos añadir, que no ha figurado nunca ni siquiera en los diversos programas de inspiración marxista de la socialdemocracia alemana). En la línea que posteriormente defenderán "ortodoxos" como Kautsky o austromarxistas como Adler, Bauer o Renner, mantendrá una valoración positiva global de las instituciones estatales en cuanto instrumento de organización y de dirección social, cuyo análisis queda empobrecido si se reduce a términos de mera dominación

de clase social.

El revisionismo tenderá a hacer hincapié -en conexión con el fabianismo británico- en el hecho de que el Estado no se agota en su función ejecutiva, si bien habrá de entenderse orientado a la resolución de tareas técnicas, orientación que propicia una actitud teórica antirreflexiva respecto a una "caja negra" que debe legitimarse principalmente por criterios de eficiencia "racional", y a la que no hay que negar frontalmente sino procurar conquistar y utilizar.

Sin embargo, esta perspectiva instrumental, alejada en principio de consideraciones "comunicativas", no puede decirse de igual forma de la caracterización bernsteiniana de la democracia. La falta de precisión en los intentos de definición vuelve a ser la regla, y, así, unas veces quedará caracterizada, en términos más cercanos a la tradición marxista, como el grado de dominio que la clase trabajadora "es capaz de ejercer", mientras otras veces predominará una perspectiva negativa en tanto que "ausencia del dominio de clase".

Esta última consideración podría decirse que se halla en ruptura con el núcleo programático de Marx, caso de considerarse los dispersos elementos de teoría del Estado de la obra de éste como integrantes de dicho núcleo. Y lo está, en términos que se prestan a una interpretación radical cercana, entre otras, a algunas consideraciones de la posterior escuela frankfurtiana, al vincular el posible ejercicio del poder político con la táctica propiciada para la "conquista" de dicho poder, rechazando unas versiones meramente instrumentales

de la democracia política -extendidas en la época- que tienden a considerarla en términos de acción racional con respecto a fines. El sistema de libertades, los procesos electorales o el Estado de derecho, aunque con notables imperfecciones, son considerados como medios a la vez que como fines en sí mismos, en tanto que pasos irreversibles hacia una democracia social que realice realmente los valores proclamados por las tradiciones emancipativas de la época moderna.

Sin embargo, no puede verse en Bernstein un desarrollo en profundidad de lo que pudiera ser un enfoque reflexivo de la democracia política a partir de esa consideración de fin en sí misma. No hay tampoco en los escritos de la revisión ninguna teoría del Estado, aunque sí una reconsideración de la tradicional cuestión de quién debe gobernar y cómo, relacionada con una perspectiva evolutiva de carácter gradualista.

En este sentido cabe destacar la insistencia bernsteiniana en los riesgos de una burocratización creciente de las instituciones estatales, que debe ser compensada por una serie de "órganos intermedios" que descongestionen la descentralización excesiva de las decisiones políticas, si bien, como veremos, no debe ponerse en cuestión nunca la hegemonía jerárquica del poder central del Estado por órganos de ámbito territorial menor.

La valoración positiva del sufragio o el papel que deben jugar las organizaciones sindicales en el terreno económico serían dos muestras más de esa concepción antiburocrática de la revisión, pero que sin

embargo no acaba de tomar cuerpo alrededor de un planteo de reflexividad interactiva.

El Bernstein dirigente político parece ganarle la partida al crítico de las condiciones del socialismo, una vez éste ha constatado la conveniencia de una renovación teórica de dichas condiciones. Se tiende a reflexionar sobre el Estado desde una posición de Estado, no integrando a éste dentro de la perspectiva crítica de la revisión. No obstante, su consideración de la democracia política como premisa del socialismo -como movimiento y objetivo- no se cuestionará ya en el movimiento socialdemócrata de la primera postguerra.

Esta contraposición entre actitud crítica antireflexiva respecto al Estado y análisis no instrumental de la democracia es la que entronca y al mismo tiempo aleja a la revisión clásica de la perspectiva crítica de las metódicas de Habermas. Las indicaciones realizadas por Bernstein podrían sugerir un precedente favorable a la consideración de la relación entre trabajo e interacción en la tradición emancipadora que arranca de Marx, sin embargo, dicha sugerencia queda luego hipotecada por el mantenimiento de la identificación entre evolución histórica y emancipación humana, que, como veíamos, no puede asociarse tampoco sin más al programa marxiano.

Más que en el terreno de las concepciones globalizadoras, las ventajas de la revisión en el terreno político habrá que buscarlas en el realismo

empírico del que gusta hacer gala Bernstein, como correctivo necesario de unas inconvenientes "utopías revolucionarias" que pueden acabar en las antípodas de la emancipación que pretenden defender. No se basa en una negación frontal del sistema como la que subyace en el programa político y de investigación de Marx, pero a su vez el gradualismo propiciado admite implícitamente una repolitización del marco institucional que no difiere de la recepción positivista de aquel programa que predomina en los años de la internacional.

La preeminencia de la racionalidad medio-fin tiende a arrinconar la doble faceta de aquella Dialéctica de la Ilustración con la subsiguiente reducción del concepto de emancipación humana al de emancipación socioeconómica, y aún éste al de bienestar.

Así pues, ante la parcialidad del programa marxiano destacada por Habermas, la socialdemocracia no habría respondido con una ampliación programática de los intereses emancipativos, sino con una reivindicación de eficiencia técnica distributiva. La perspectiva instrumental de las instituciones estatales diluye así la reivindicación "subversiva" de una democratización radical que, de desarrollarse, comprendería los ámbitos interactivos más allá de los principios organizativos del sistema. Con Bernstein la democracia acaba por concebirse como un paradójico fin instrumental.

B) Liberalismo y socialismo.

La "escandalosa" continuidad defendida por Bernstein entre socialismo y liberalismo es, probablemente, una de las cuestiones más conocidas de la revisión. Para nuestro cometido analítico nos interesará centrarnos en dos cuestiones de la revisión: la relación entre liberalismo y democracia, y entre ésta y el socialismo.

Primera cuestión. Relación entre liberalismo y democracia.

A partir de las contraposiciones habermasianas entre trabajo-interacción o sistema-mundo de vida, puede objetarse a las linealidades del revisionismo una cierta incomprensión de la democracia como ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, en detrimento del marco institucional de las sociedades del capitalismo liberal

Bernstein tiende a hacer caso omiso de las conflictivas relaciones que presidieron la "ampliación" democrática del liberalismo, y sus consideraciones adquieren a veces un tono idílico que no resiste un examen histórico por laxo que sea. Así, la "economización" del

marco institucional o los cambios experimentados en los aspectos legitimatorios son presentados en relación a un "progreso" evolucionista que no cabe concebir sino como una degradación de la entwicklung hegel-marxiana.

El revisionismo tiende a desconsiderar la atomización de elementos

sociales tradicionales, así como la irrupción de legitimaciones de raíz cienticista vinculadas a la recomposición liberal-democrática. Se propicia entonces una cierta tecnificación de la interacción, incompatible con la consideración habermasiana de irreductibilidad entre lo instrumental y lo comunicativo.

Segunda cuestión. El socialismo como profundización de la democracia.

Tal como veremos en el siguiente apartado, desde la comprensión de los límites del Estado social pueden destacarse con nitidez las versiones instrumentales que presiden el peculiar marxismo de la segunda internacional. Las parcialidades de tono ilustrado de Bernstein, le llevan a no tener dudas sobre las posibilidades de desarrollar en un sentido socializante las "dúctiles" instituciones liberales, y adquieren una nueva perspectiva cuando se las enfoca desde aquellos límites.

En este sentido resultan fructíferas las críticas consideraciones de Habermas en torno a la falta de participación y de control democrático efectivo en los actuales Estados sociales, no como ausencias perfectibles, sino constitutivas de unos sistemas económico-políticos cada vez con mayores posibilidades técnicas de dominación y con mayor hegemonía respecto de unos mundos de vida de raíz comunicativa cada vez más "colonizados".

De este modo la apuesta emancipadora por una máxima recuperación de la dimensión interactiva debe contener la consideración de que

la "profundización" de la democracia realizada desde los tiempos de Bernstein, no ha conducido a ningún "socialismo" sino a los Estados sociales de la actualidad, con lo que aquella recuperación deberá contemplarse desde la reivindicación de algunos de los principios organizativos del liberalismo político, en tanto que profundización de la democracia. De la consideración de que desde la democracia política se llegaría al socialismo, se ha pasado a unos Estados sociales en los que se impiden nuevos desarrollos democráticos.

Así, la continuidad casi lineal entre liberalismo y socialismo propiciada por el revisionismo bernsteiniano a partir de una concepción evolucionista del interés social emancipativo, sufriría una recomposición radical al postularse ahora desde ese mismo interés un desarrollo del liberalismo político, pudiéramos decir "defensivo", que ciertamente se halla alejado de cualquier objetivismo gradualista como el de Bernstein. Si la reflexividad de las instituciones estatales forma parte de un proyecto emancipativo y ésta ha de venir impulsada desde fuera del sistema, entonces, en alguna medida, aquel proyecto debe trascender los límites que la tradición socialdemócrata arrastra desde los tiempos de la revisión bernsteiniana.

Desde las heurísticas de Habermas la actualización de la "democracia política" de la revisión quedaría enmarcada en una triple dirección:

1. Considerar la parcialidad productivista del programa emancipador marxiano como responsable de la escasa importancia concedida a los

aspectos estrictamente políticos de esa emancipación, así como de las posteriores linealidades de la recepción de dicho programa por parte del movimiento socialdemócrata.

2. Destacar cómo la democracia política ejerce una función fundamentalmente organizativa y limitativa del poder sistémico, y controla la creciente invasión de éste respecto de las esferas interactivas, mitigando así la consolidación de unas estructuras autoritarias cada vez más sutiles.

3. Ser la vía para una mayor racionalidad dialógica que incidiera en las estructuras motivacionales del sistema sociocultural, como compensación a unos mecanismos distributivos que no cuestionan el tipo de socialización que propician.

De este modo, la crítica habermasiana a la socialdemocracia clásica no parece situarse fuera del "paradigma" político establecido por el frente revisionista.

II.3. Estado social y democracia.

En este apartado vamos a ceñirnos al análisis de la relevancia del pensamiento político de Bernstein respecto a la relación entre democracia y el Estado social y sus límites, visto a través de las heurísticas habermasianas. No pretendemos, pues, agotar una posible "reconstrucción" del revisionismo bernsteiniano en torno al Estado, sino destacar aquellos aspectos de su concepción "democrática hacia el socialismo" que presentan un mayor interés en la actualidad (I), y añadiremos al respecto algunas aportaciones de la "teoría del Estado" de Habermas (II).

(I)

De una forma tal vez excesivamente sintética podría decirse que de la teoría política del revisionismo cabría destacar la compatibilidad de los objetivos socialista y democrático como aspectos de un mismo ideal emancipativo que establece la democracia política como premisa del socialismo, el cual no puede ser concebido sin la primera, ni ambos sin la actuación de un Estado coercitivo, que paulatinamente habría que desburocratizar y descentralizar, aunque sin que se perdiera o diluyera la unidad básica que lo define por contraposición a otros Estados, hasta alcanzarse un "Estado socialista" cuyas diferencias con los surgidos en la tradición liberal habría que ver solamente en cuestiones de grado.

Veamos algo más de cerca esta cuestión. Siguiendo una concepción extendida en el liberalismo político, Bernstein tiende a concebir la institución estatal como situada por encima de la sociedad en la que actúa, desmarcándose de las versiones de algunos marxistas que consideran dicha institución como un mero instrumento de dominación llamada a "extinguirse" junto con las diferencias de clase de dicha sociedad. Esta última afirmación, como se ha señalado a menudo, se halla emparentada con la parcialidad productivista del programa de Marx, que propicia una desatención hacia la cuestión de la democratización del Estado como exigencia o requisito del "objetivo" socialista. Para Bernstein, la continuidad emancipativa de la tradición socialista respecto a la del liberalismo, no induce a plantear ningún abandono de este último, sino una ampliación y profundización a partir de los principios organizativos de los Estados liberales de derecho de su tiempo. Profundización que habrá que leer en su dimensión partici-

pativodemocrática, y en su dimensión socializadora.

De esta manera la democracia política se convierte en una instancia o en una condición sine qua non de la democracia social, condición que, de no darse, degradaría el objetivo emancipador socialista a un gobierno de "terror" controlado por una minoría autolegitimada, que Bernstein asocia a concepciones anticuadas desde una perspectiva ético-política, tal como más tarde verá en ejercicio tras la revolución soviética de 1917. Democracia y socialismo son objetivos convergentes, y sólo puede hablarse de "democracia" en los Estados de derecho de la tradición liberal, y nunca en el jacobinismo encerrado en la "anacrónica" expresión de la dictadura encabezada por un partido político que se autoerige en representante único de la clase trabajadora.

En esta consideración el revisionismo no difería en exceso de "ortodoxos" como Kautsky, si bien se situaba en una perspectiva gradualista que no retrocedía ante las consecuencias de una posible ruptura frente al "paradigma" marxiano.

El proceso de socialización paulatina defendido en la revisión parece situarse entre la inclusión del aparato estatal en dicho proceso y una afirmación inequívoca sobre la necesidad del Estado para llegar al objetivo, o mejor, para garantizar el movimiento tanto democrático como socialista en que se traduce políticamente el "progreso" de la eticidad.

Este doble carácter hace que la apuesta por una socialización del poder -más que por una indeseada estatización de la sociedad- no

se conciba en términos reflexivos de cierta profundidad, sino que genere una teoría en la que conviven las expectativas de una mayor participación en la toma de decisiones políticas con la consideración neutra o instrumental de las instituciones o mecanismos con los que tomar dichas decisiones.

Así la actitud de Bernstein de rehuir cualquier asomo utópico presente en la habitual contraposición entre Estado capitalista y sociedad socialista de la literatura socialdemócrata, le hace concebir "realísticamente" el Estado socialista como una administración colectiva aporoblemática en su funcionalidad, cuya diferenciación con los Estados del capitalismo liberal debe medirse sólo en términos cuantitativos. La necesidad de leyes coercitivas, de un aparato burocrático, de entidades represivas, etc. sigue asociada a la perspectiva instrumental de un Estado que representa al "interés social como tal", en una legitimación que más tarde tenderá a ser abandonada por la tradición socialdemócrata de postguerra. Incluso la difusa defensa de unos "órganos de autoadministración democrática" que palien el riesgo de creciente burocratización no puede compensar la rígida actitud estatista de no cuestionar la hegemonía de un poder central de carácter "nacional".

Esta última característica pone de manifiesto, una vez más, las dificultades de articulación de una socialización -ni que sea parcial- con un efectivo enfoque federalizante de la territorialidad del poder político. En consonancia con la tradición teórica en que se inscribe, no se da nunca en Bernstein una fundamentada consideración de las relaciones entre socialismo y cuestión nacional que se sitúe más

allá del control institucional por parte de la socialdemocracia de unas instituciones estatales concebidas siempre unitaria y jerárquicamente.

Desde las heurísticas de Habermas, nuestro distanciamiento crítico de las consideraciones políticas de la revisión adquiere una mayor precisión, además de facilitar una posible "reconstrucción" de las mismas en cuanto a su posible relevancia para la socialdemocracia en el Estado social. Aún a riesgo de resultar poco fluida la concreción de dicho distanciamiento, optamos por desglosarlo en los puntos siguientes:

1. Bernstein parecería sugerir o bien una evolución paulatina de los principios de organización sistémicos del capitalismo liberal al "socialismo" (caracterizado confusamente), o bien una indistinción cualitativa entre ambos principios organizativos, en paralelo a la falta de precisión de Habermas sobre sí con el neocapitalismo y el Estado social estamos o no frente a unos nuevos principios en relación al período liberal.

2. En el núcleo del programa revisionista se sitúa una falta de reflexividad de su "teoría del Estado" (tradicional, por otra parte, a la mayor parte de la socialdemocracia). La perspectiva instrumental acompaña a la apoblematicidad del medio poder.

3. Con la democratización como premisa de la concepción bernsteiniana del socialismo, la racionalidad es pensada en términos exclusivos de eficiencia técnica. también en la prestación de servicios socializadores. Las crisis del subsistema político parecen estar centradas

en el aspecto racional, marginándose el legitimatorio y el de motivación.

4. En la revisión, la articulación entre una integración sistémica y una integración social parece depender en exclusiva de un paulatino ejercicio socializador realizado desde el poder político bajo la égida socialdemócrata. Las disfuncionalidades nunca son vistas en términos estructurales.

5. La extensión material de los valores formales recogidos en el constitucionalismo liberal es vista como un proceso gradual acumulativo que no prevee cambios en la racionalidad sistémica o de identidad vigentes en el Estado liberal.

6. El programa de Bernstein hacia el "socialismo" facilita una repolitización del marco institucional bajo los auspicios legitimatorios de las ideologías tecnocráticas, la democracia electoral de masas y los servicios del Estado de bienestar.

7. El "realismo antiutópico" de la revisión introduce "racionalidad" estratégica a expensas de los elementos interactivos, olvidados junto a la teoría de la alienación marxiana: con una creciente complejidad parcialmente entendida se tecnifica la "eticidad".

8. La pérdida de la subjetividad en el proyecto de Bernstein entronca con la autoenajenación del Estado de la concepción política socialdemócrata, que hunde sus raíces antireflexivas en la "sociedad del trabajo" y se olvidan los costes y los fenómenos marginales de un crecimiento productivo acrítico.

(II)

Las deficiencias analíticas que Habermas atribuye al núcleo del programa de Marx en relación al Estado intervencionista y a la democracia de masas ya entroncarían por sí solas con los motivos que esgrime Bernstein para justificar su revisión. Sin embargo, el hecho de que las consideraciones políticas del primero partan del contexto de los Estados sociales de la segunda postguerra marca unas diferencias incluso mayores de las que en determinados puntos existen entre la revisión y las concepciones revisadas.

Los Estados sociales de derecho parecen inducir a que se recupere aquello que Bernstein o cualquier esquema lineal ilustrado tienden a desconsiderar: el carácter antinómico de la política. Desde la postilustración teórica en la que cabe situar a Habermas, las utopías parecen haber perdido, de una parte, su vinculación exclusiva, o incluso primordial, al mundo del trabajo, y de otra, sus pretensiones emancipativas globalizadoras. A esta revisión del mundo de la teoría, le acompaña una creciente complejidad sistémica que cuestiona incluso la semántica de unos conceptos que han adquirido una creciente equivocidad en su uso, tales como legitimación, democracia, racionalidad, bienestar, control político, esfera pública o privada, participación, tecnoburocracia, etc.

En este sentido, la democracia aparece como una premisa, no del socialismo, sino del Estado social neocapitalista, y es vista hoy como premisa funcional -no ética- asociada a las necesidades legitimatorias

y de regulación técnica de las demandas y respuestas sistémicas que hacen preferible dicha forma de Estado a sus posibles alternativas autoritarias. Esta caracterización no debe verse como contradictoria sino como antinómicamente complementaria a consideraciones "ilustradas" (18).

Por otra parte el ensamblaje entre sociedad y Estado hace que con la complejidad aumenten las esferas regidas por una racionalidad medio-fin y se propicie la hegemonía de una gestión político-económica por parte de determinadas organizaciones, verdaderos agentes del sistema, que particularizan una parcial socialización del Estado, en contraste con la generalidad del proceso inverso, es decir, de la estatización creciente de la sociedad.

De esta manera, la cómoda alienación producida desde unos Estados que procuran un supuesto bienestar, se relaciona con las pérdidas sufridas en la "procura existencial", en la clásica Daseinvorsorge, de un lado, y con la creciente atomización de las esferas comunicativas, del mundo de vida, de otro lado. Vemos como aquella perspectiva técnica o instrumental que predominaba en la consideración revisionista de las relaciones entre Estado y sociedad, se traslada y amplía a las relaciones entre los ámbitos productivos e interactivos también en la tradición socialdemócrata de la segunda postguerra.

La recomposición del socialismo y la democracia como dos ideas de una razón política contemporánea de carácter emancipativo afecta en profundidad los desarrollos políticos de unos programas que desean

volver a recuperar una perspectiva subjetiva perdida, puesto que de las ingenuas linealidades de Bernstein sobre la posibilidad de llegar al socialismo desde una gradual profundización de la democracia, se ha pasado a unos Estados sociales de base neocapitalista cuyos mecanismos parecen impedir nuevos desarrollos de una democracia efectivamente participativa.

Aquella recomposición política enmarca el posible desarrollo "progresivo" de las posibilidades críticas de las heurísticas de Habermas. A mi entender, dichas heurísticas ponen de nuevo de manifiesto las "tradicionales" dificultades frankfurtianas por hacer emerger programas prácticos desde los refinados análisis de la "teoría crítica". Y creo que esto ocurre en parte por la tendencia habermasiana de tratar exclusivamente la sociabilidad -por decirlo en términos kantianos- y este hecho se repite tanto en la perspectiva interesada como, sobre todo, en la comunicativa, marginando la insociabilidad radical desde la que entender aquella sociabilidad como base de una caracterización antinómica de la razón política.

Por el contrario, de los elementos que consideramos más relevantes para la crítica de las concepciones de la democracia tradicional respecto al Estado, destacamos los siguientes:

1. La consideración de los límites sistémicos de los posibles desarrollos democráticos y socializadores, que consistirían en:

A. La falta de participación y de control efectivo por

parte de unos ciudadanos-clientes en relación a las instituciones estatales, compensada por unos derechos y libertades garantizados, fundamentalmente de carácter "defensivo" frente al medio poder.

B. La no cuestionabilidad de los mecanismos de apropiación económica de las relaciones sociales del capitalismo.

2. La relación entre proyecto emancipador y reflexividad institucional, olvidada en la defensa socialdemócrata de la modernización del complejo "público-privado" y analizada desde unos teoremas basados en la teoría de sistemas.

3. El hincapié en la dimensión política de la interacción como contrapeso a los procesos "autoritarios" de uniformización motivacional-legitimatorios y a los de fragmentación social.

4. La crítica al "positivismo político" -también en la socialdemocracia- que tiende a instrumentalizar la comunicación y a unidimensionalizar la racionalidad.

5. La vinculación de una ética política de pretensiones emancipativas con la consideración de unos mundos de vida contrapuestos al sistema.

6. El análisis de las consecuencias teóricas y prácticas de unos programas "productivistas" como el de Marx, cuya parcialidad congénita se presta a interpretaciones o desarrollos cienticistas, como el de Bernstein.

Sin embargo, habrán de considerarse sintomáticas las dificultades

de Habermas en el momento de intentar articular la expectativa de una sociedad "comunicativa" con una socialización democrática del sistema que sea efectiva.

Abogar por la conveniencia de "organizar" las atomizadas demandas emancipativas del mundo de vida para motivar unas respuestas del sistema que procuren una "mejora de la calidad de vida" no parece un proyecto político que vaya, en la práctica, más allá de unas modificaciones de la criticada tradición socialdemócrata, toda vez que se han marcado unos límites sistémicos que Habermas parece concebir como un horizonte insuperable de los fenómenos políticos en los Estados sociales del neocapitalismo.

Así, en definitiva, el fecundo enfoque crítico de las heurísticas habermasianas en el momento de analizar las limitaciones de la teoría política de Bernstein contrasta -podríamos decir que muy frankfurtiana-mente- con la dispersa "parcialidad" de los intentos por revitalizar una emancipación política efectiva, superadora de las limitaciones de esa socialdemocracia clásica que tiene en la revisión bernsteiniana algo más que un simple punto de referencia, y que Habermas parece revisar "desde dentro".

La desviación en las referencias hegelianas del análisis político de Habermas impide, en mi opinión, que se consuma la potencialidad heurística de un neoretorno a Kant desde el cual superar los desarrollos ilustrados del programa marxiano, cuestión que nos devuelve al terreno de la filosofía.

II. La "filosofía de fondo" de la revisión.

Aludíamos anteriormente a la orfandad filosófica del revisionismo bernsteiniano que no se veía compensada por las dispersas referencias al kantismo o por las puntuales críticas sobre los peligros que el hegelianismo de Marx podía conllevar para el desarrollo político del movimiento socialdemócrata. Bernstein no era un filósofo, sino un teórico y dirigente político, cuestión que no puede obviarse en el momento de señalar los posibles logros o desaciertos de la revisión de un programa tan complejo como el marxiano, frente al que la escuela frankfurtiana -Habermas incluido- parece situarse en el aspecto inverso, es decir, en la preponderancia de las consideraciones filosóficas sobre las políticas.

Hecha esta salvedad evidente, reduciremos el análisis de la "filosofía de fondo" de la revisión a tres aspectos. Para paliar las ausencias o silencios de Bernstein en el último de ellos recurriremos a los planteamientos filosóficos de autores como K.Vorländer y M.Adler.

Estos aspectos serán: la perspectiva "analítica" y de teoría de la ciencia explicitada en el revisionismo, el carácter "ideológico" del marxismo revisado, y las relaciones posibles entre ética y epistemología. Naturalmente, partiremos de las consideraciones precedentes sobre el contenido filosófico de las heurísticas de Habermas, especialmente de la crítica a las actitudes positivistas propensas a una desobjetivización de la teoría, y del particular neoretorno que propician al contexto intelectual kantiano.

II.1. Actitud analítica y teoría de la ciencia.

Uno de los aspectos más constantes de los escritos de la revisión consiste en la voluntad clarificadora del significado y adecuación de algunos conceptos centrales en las concepciones políticas del movimiento socialdemócrata. Este intuitivo empeño, pudiéramos decir de terapéutica analítica, acompaña casi siempre a los esfuerzos de Bernstein por desmarcarse de las interpretaciones "cerradas" del marxismo que tienden a responder -cuando lo hacen- a las críticas formuladas a la teoría en términos propios de la misma teoría.

Amparado en un cierto positivismo metodológico de sentido común, Bernstein concibe la necesidad de que cualquier teoría social deba ir cambiando sus "presupuestos" en función de los "hechos" cambiantes que se pretenden analizar. Predomina, pues, una versión acumulativa en la evolución del saber que aunque postula la continuidad con el núcleo básico del programa marxiano, hace difícil más tarde la defensa de esa pretensión.

Por otra parte, aquella voluntad clarificadora se ve motivada por el objetivo de evitar a toda costa los riesgos "utópicos" que arrastra aquel programa de cuyas nefastas consecuencias prácticas Bernstein no parece haber tenido nunca muchas dudas. Si los "hechos" cambian, los principios teóricos deben cambiar a su vez, y con ellos la mentalidad sobre el desarrollo político de la socialdemocracia.

Desde Habermas podemos ver la continuidad objetivista de la analítica bernsteiniana, la cual puede incluso caracterizarse en parte como un nominalismo político cuando rechaza la consideración, por razones de obsolescencia, de términos como "sociedad socialista", "propiedad comunal" o "socialismo científico" que enmascaran unas posiciones conservadoras en nombre de actitudes revolucionarias.

En su afán crítico contra este "utopismo dogmático", Bernstein revisará lo que la misma "concepción materialista de la historia" pueda contener de ontología espontánea. Aunque en el empeño no saldrá muy bien librado, eso no es óbice para que se considere que, efectivamente, había razones que avalaban la reconsideración de ese pretendido "materialismo".

Ya comentamos las dificultades con las que el mismo Habermas se enredaba en su pretensión de seguir profesándose materialista tras la apertura gnoseológica y antropológica de sus heurísticas, dificultades que, a mi entender, presentará cualquier filosofía concebida a partir del giro subjetivo de la modernidad (17) que se empeñe en definirse como "materialista".

A pesar de la tosquedad argumentativa de Bernstein cuando invoca a Kant o a la física de su tiempo para avalar el rechazo de este concepto, puede resultar válida su reflexión de que el materialismo sólo puede ser defendible ya a costa de ampliar su significado hasta el límite. El contexto científico preeinsteiniano le resultará suficien-

te para rechazar la asimilación de la "materia" a un determinismo mecanicista que tiende a dogmatizar esa noción, así como a las posibles consecuencias políticas a las que induce. Como veremos, esta última cuestión le llevará a la consideración de unos "factores ideales" que intervienen en la perspectiva socialista.

Otro aspecto en el que podemos comprobar una mayor aplicabilidad de las concepciones de Habermas lo constituye la teoría de la ciencia con la que se analiza el corpus marxiano, a pesar de la falta de claridad, ya señalada, del concepto de ciencia en aquellas concepciones.

Dos consideraciones parecen presidir la perspectiva metateórica de Bernstein: la distinción entre una "doctrina pura" y una "doctrina aplicada" en el programa de Marx, y la imposibilidad de asociar los términos "científico" y "socialismo". La primera de ellas sólo puede considerarse emparentada de lejos con nuestro uso ilustrativo de la metodología lakatosiana para caracterizar aquel programa. La improvisada filosofía de la ciencia revisionista da cuenta de la ausencia de una reflexión metateórica en la obra de Marx, y acota unas notas en esta dirección que, sin embargo, no superan las dificultades creadas por ellas mismas cuando tratan de establecer lo que constituye el "núcleo" esencial de Marx.

Desde las metódicas de Habermas queda destacada la desvinculación subjetiva de las nociones gnoseológicas de Bernstein, sumidas en unos dualismos de carácter positivista que le acercan a las parciales interpretaciones que pretende criticar. Tal vez el mayor acierto

de la revisión en este punto sea su esfuerzo por evitar unos desarrollos del programa de Marx con pretensiones de univocidad científica, al señalar, por un lado, la pluralidad de "factores" que intervienen en los fenómenos históricos por encima de los reduccionismos "materialistas", y, por otro lado, al mostrarse atento a los cambios sociales producidos, cuestión que recupera la dimensión científica de kritik en relación con la propia science del programa de Marx.

La ausencia de la dimensión de la Wissenschaft científica nos pone en relación con la segunda característica metateórica del revisionismo: la conveniencia de rechazar la noción de "socialismo científico", que, paradójicamente, se realiza desde supuestos positivizantes. Sin aquella dimensión se abre el camino a toda una serie de polémicas más o menos interminables, sobre la conveniencia o no de completar la science del marxismo con planteos "éticos" formulada por el neokantismo y en algún aspecto también por Bernstein.

En este sentido, el rechazo de aquella noción por parte del revisionismo indica, en primer lugar, la consideración de que el socialismo marxista no puede ser considerado sin más como "ciencia", y, en segundo lugar, el riesgo que para la teoría y, sobre todo, para el desarrollo del movimiento práctico, supone el que los partidarios de aquella noción no se interesen en probar "científicamente el socialismo científico".

El confuso concepto de ciencia usado por Bernstein y la falta de precisión de sus rápidas consideraciones metateóricas destacadas desde las heurísticas de Habermas no impiden poder valorar críticamente

los aspectos de la science que se revisa, así como, principalmente, destacar el cant "santurrón" en el que la expresión sobre la científicidad del marxismo se convierte a menudo en el movimiento socialdemócrata.

De todos modos, así como vemos que desde la metódica habermasiana el programa de Marx quedaba abierto a las dimensiones práctica y emancipativa además de la técnica, no puede decirse lo mismo ni de la revisión ni del marxismo de la época que Bernstein reconsidera, el cual tiende a situar la emancipación en una perspectiva instrumental en paralelo a una peculiar gnoseología concebida esencialmente en términos de entendimiento, tras el olvido de la racionalidad hegeliana de Marx, o de una posible relectura de la razón kantiana.

Lo más interesante de la espontánea teoría de la ciencia bernsteiniana tal vez sea su actitud crítica en torno a unos filosofemas de teoría social considerados a veces poco menos que intocables por su "cientificidad" por parte del marxismo de la época, es decir, su kritik aplicada a algunos aspectos del programa de Marx. Se pierde, sin embargo, en dicho camino tanto la unidad de dicho programa como la ambivalencia sobre la evolución histórica, presente, por ejemplo, en los Grundrisse, que empequeñecen algunos posibles aciertos de la revisión. Se trata de una crítica que no se encuentra filosóficamente fundamentada, ni siquiera con el criticismo que a veces Bernstein invoca como argumento de autoridad.

A su vez la pérdida de perspectiva hegeliana redonda en la tendencia a sustituir la metódica gnoseológica por el método de las actitudes cientificistas, con lo que el "socialismo" en tanto que aspiración ético-política pasa de ser considerado desde una perspectiva objetivista como la de la ortodoxia de fines de siglo, a serlo en términos trascendentes en relación al uso de la racionalidad.

De esta manera podemos, pues, comprobar como ausencias de la teoría de la ciencia de Bernstein, la recuperación del sujeto de conocimiento, la consideración epistemológica de los contextos históricos y lingüísticos, así como el sesgado planteo de la crítica revisionista a los dualismos de las actitudes positivistas, planteo cuya espontánea ideología a priori pierde tanto la referencia hegeliana a la globalidad del programa de Marx como la consideración de los universales-concretos.

Estas últimas consideraciones destacadas desde las "metódicas" de Habermas, presidirán la reconsideración de la revisión bernsteiniana en los dos aspectos siguientes: el carácter "ideológico" del marxismo y las relaciones entre ética y epistemología.

II.2. Carácter "ideológico" del marxismo de la revisión.

Uno de los puntos donde parece producirse un mayor consenso académico sobre la obra marxiana es en el de la improcedencia de fragmentar dicha obra entre las ~~consideraciones~~ de ciencia social y las referidas a la ética política en torno al objetivo socialista. Para acercarnos a esta improcedencia tal como tiende a establecerse en la crítica

a los "dualismos" de la obra de Marx por parte de Bernstein, habrá que considerar desde una perspectiva crítica, cuando menos, tres aspectos: 1. El desobjetivismo vinculado a una recuperación del hegelianismo, 2. La conveniencia de evitar actitudes teóricas que absoluticen el énfasis por la globalización en filosofías de la identidad o de reconciliaciones finales en la historia y, 3. El refuerzo de los aspectos críticos de Marx sobre la sociedad capitalista.

En este sentido Habermas podrá acudir con su proyecto de relacionar la crítica a la desobjetivación de la teoría -típica de la dirección frankfurtiana- con aquel particular kantismo hegelianizado cuyas limitaciones, sin embargo, ya comentamos anteriormente.

El análisis del revisionismo vendrá así facilitado por la actitud teórica dual del propio Bernstein en el momento de considerar cuáles son los factores o las fuerzas ideales que inciden en el proceso hacia el socialismo, al lado de otros factores analizados ya por el materialismo histórico, cuya vigencia, no obstante, deberá a su vez revisarse tras los cambios económico-sociales acaecidos en las últimas décadas.

En la conocida tesis bernsteiniana de las tres "fuerzas ideales" consideradas -el interés, el conocimiento y la conciencia moral-, parecería que las dos primeras pudieran ser un precedente del proceder habermasiano en su primera heurística, especialmente si se sabe de

los intentos de Bernstein por vincularse al marco de referencia del kantismo, mientras que la tercera podría entroncar con la segunda metódica de Habermas. Nada más lejos, empero, de la realidad. El carácter "complementario" con el que se aborda el papel de aquellas fuerzas, sumado a una falta de precisión sobre lo que por dichos factores haya que entender, impide cualquier paralelismo por laxo que fuera con el proceder de Habermas.

De todas maneras será conveniente retener un par de considerandos acerca del interés, a pesar de no ser un interés de la razón: 1.El que su mediación moral no queda vinculada a un individuo aislado, sino a una clase (cuestión que tal vez tenga algo que decir en el momento de valorar la plausibilidad de un retorno a Kant a partir de una pragmática interesada que trate de evitar los riesgos de una trascendentalidad fija, o de un planteo "comunicativo" universalista), y 2.La imprecisión sobre la ubicación de ese interés entre un egoísmo de tintes hobbesianos y un elemento socializador como configurador de la misma individualidad (imprecisión que pudiera entrocarse con la consciente ambivalencia de la noción de insociable sociabilidad kantiana, en tanto que elemento de una posible dialectización pragmática de la trascendentalidad).

Respecto del "conocimiento" -segundo factor ideal-, cabrá resaltar la insistencia del revisionismo en el forzoso carácter incompleto de cualquier concepción social histórica, por muy "científica" que

se autodenomine, si bien no se llegará nunca a postular una articulación interna de los elementos con los que se intenta paliar esta incompletud.

En términos generales cabría señalar cómo en el carácter ilustrado del evolucionismo de Bernstein subyace más una actitud empirista e inductiva que otra racionalista y deductiva, incluso en relación a la obra de Kant, si bien la defensa de aquel carácter incompleto exigido a una teoría sitúa, en todo caso, al revisionismo en un lugar aparte en relación a los planteamientos de un naturalismo objetivista a veces mayoritario en las filas del movimiento marxista socialdemócrata

El tercer factor resultó en su momento el más polémico. Aunque dejamos para el siguiente apartado la reconsideración de las relaciones entre ética y epistemología en el socialismo de la época de la revisión, señalemos ahora cómo las reflexiones de Bernstein en torno al papel que juegan los ideales éticos en el proceso hacia el socialismo, se abordan más como la comprobación de una correlación psicológica entre la deseabilidad del socialismo y las nociones éticas implícitas en los análisis marxianos, que como un motivo de articulación lógica.

Pudiéramos decir que en el revisionismo se describen las prescripciones como un elemento más a considerar por una teoría social que no debe limitar a priori el número o la cualidad de los factores que influyen en el proyecto socialista. Sólo que esa descripción será conveniente verla en relación al olvido de la teoría de la alienación, olvido

que inducirá a una falta de reflexividad en la consideración del socialismo como un proyecto emancipativo, y que dificultará la vinculación marxiana entre causalidad y finalismo como aspectos de un mismo proceso.

Los programas de Habermas, a mi entender, muestran con claridad la superioridad gnoseológica y antropológica de esta vinculación, y, a su vez, suponen una buena base desde la que fundamentar -de nuevo desde el terreno de un Kant hegelianizado- una teoría social "dialéctica" que salvaguarde la autonomía ética en el interior de una perspectiva globalizadora y de modo que permita, entre otros aspectos, una antinómica tensión entre autonomía y universalidad.

De esta manera se trata de establecer una "tercera vía" en lo teórico, que evite tanto las versiones positivistas como las establecidas a partir de una filosofía de la identidad, sea "científica" o "revolucionaria". Sólo que, según parece desprenderse de los déficits de la dimensión política de sus programas, esa tercera vía queda enraizada en el movimiento práctico de las otras dos, es decir, la de la tradición socialdemócrata que en buena medida adopta, confesadamente o no, aspectos importantes del revisionismo bernsteiniano. La socialdemocratización habermasiana de la socialdemocracia debe inscribirse, pues, en una sorprendente rehegelianización filosófica de carácter reformista en lo político y social-democrático en lo jurídico.

Las limitaciones congénitas de la revisión teórica de Bernstein no ocultan, sin embargo, el esfuerzo por acercarse más críticamente al mundo del ser y por evitar falacias naturalistas, aunque lo haga con unos lastres objetivistas que le inducen a un "naturalismo falaz"

La crítica de Habermas permite, mejor que otros intentos, como el de Zeleny, centrar la atención en la mediación como referente gnoseológico principal para introducir la reflexión social en el interior del conocimiento, ya que posibilita desunidimensionalizar esta reflexión y pensar aquella mediación como un resultado histórico, resultado que incluye la negatividad en su seno (Grundrisse). Por contra, en el revisionismo de Bernstein se pierde esta perspectiva de la mediación. Su interés pretende, simplemente, pensar mejor el "objeto", cuestión que sitúa a la revisión y a numerosas ortodoxias fuera del programa de Marx.

A través de la consideración "hegelianizada" del papel de las ideas en la razón, Habermas permite vincular el programa de Marx al edificio criticista, faceta que Bernstein no logra ni siquiera formular con exactitud. Así, cuando la racionalidad se sitúa en unos intereses trascendentales e históricos, la dialéctica hegeliana (marxiana) puede verse como un "cambio de mirada" respecto de un yo trascendental que había perdido la referencia escéptica por la que aseguraba haber transitado.

La recuperación subjetiva de la gnoseología habermasiana facilita

la aproximación a un planteo kantiano de la emancipación, a una noción de reconciliaciones premeditadamente parciales e intermedias; pero, a mi entender, esto se realizaría más satisfactoriamente -tal como señalábamos con anterioridad- desde una pragmática interesada que desde las dos heurísticas estrictas establecidas por Habermas.

La socialdemocratización de la socialdemocracia que Habermas viene a proponernos nos lleva a analizar la relación entre ciencia y ética en la revisión bernsteiniana, relación que se mueve, como veremos, entre la ausencia de una eticidad de la ciencia y de una eticidad científica.

II.3. Ética y epistemología.

Las referencias filosóficas de Bernstein resultan en este punto tan escasas que intentaremos subsanar en parte este vacío con un par de "muestras" -en sentido estadístico- de las dos direcciones que mostraban mayor interés en la vinculación entre Marx y Kant: el neocriticismo y el austromarxismo.

Para nosotros, el punto de referencia metódico no podrá ser otro que el del neoretorno a Kant propiciado por Habermas, que recupera una posible articulación con el gran ausente de las discusiones teóricas de la época: el hegelianismo. Ya vimos cómo Bernstein tiende a desautorizar en bloque a este último como causa de los "excesos" teóricos y políticos de Marx. Haciéndole un favor al revisionismo podríamos

decir que su modo de valorar "analíticamente" el modo de razonar dialéctico como acicate de voluntarismos políticos e incluso como obstáculo para el progreso de la teoría le acerca al posterior y más refinado racionalismo crítico contra el que Habermas polemiza. Así, la ausencia de un planteamiento dialéctico sitúa a la revisión cerca de un talante, ilustrado en lo teórico y pragmático en lo político, que no se fundamenta, en ningún aspecto, en una kantianización profunda.

El neoretorno de Habermas clarifica esta vinculación entre el singular marxismo de la revisión y las corrientes que, en buena medida, se reclaman criticistas y que "dialogan" con ese marxismo.

Mezmos creído conveniente tomar como puntos de referencia dos textos de Vorländer y Adler de la misma época en la que las tesis revisionistas son formalmente "condenadas" por parte, fundamentalmente, de una "ortodoxia" que no parece aceptar la compatibilidad de la matriz disciplinar de Marx con el kantismo.

Agrupamos sintéticamente, en el texto principal de la tesis, la temática abordada en aquellos dos textos alrededor de los siguientes aspectos:

1. La "doctrina política" de Kant.
2. La caracterización del materialismo histórico.
3. La posible vinculación entre Marx y Kant
4. La relación entre ética y epistemología en el "socialismo".

En un principio, las metódicas de Habermas pueden entroncarse con mayor facilidad con la actitud teórica de Adler que con la de Vorländer, ya que el primero establece una internalización analítica en las relaciones entre ética y ciencia como constitutiva de la idea de socialismo, si bien, no se involucra en esta internalización a la dialéctica trascendental de la primera crítica kantiana. Nos parece que esta ausencia de la "segunda división de la lógica trascendental" está en la base de las dificultades en las que se ve envuelto Adler en el momento de relacionar una voluntad individual concebida como "libre" con el desarrollo de la facticidad histórica, y que tiende a precipitarle en la postulación de una cierta "armonía preestablecida" entre imperativo ético y objetivo socialista.

Esta ausencia aún resulta más destacada en Vorländer, en quien predomina una actitud de fundamentación complementaria entre el criticismo y las concepciones marxistas de la primera década de siglo, redundando en un paradójico cienticismo ético no muy alejado de las actitudes positivistas. La marginación de la dialéctica kantiana -y no digamos la hegeliana- hace que el papel de la razón quede exclusivamente reservado a su carácter negativo en relación a las pretensiones de científicidad de la metafísica, tendiéndose a ver entonces la teleología como externa a la causalidad.

Sin embargo, en su crítica al "externalismo" de Vorländer, Adler no llega a fundamentar por qué debe vincularse la socialización humana

a un esquema trascendental, no resuelve la relación interna entre ética y ciencia al no profundizar, ni en el papel positivo que las ideas desempeñan en el proceso de conocimiento, ni tampoco en el contenido gnoseológico de la fenomenología hegeliana.

La doble faceta -investigativa y política- que Habermas pugna por articular en sus heurísticas ofrece una base más sólida que las de Adler y Vorländer para una kantianización de las racionalidades teórica y práctica. No obstante, a pesar de que la "dialógica" de Habermas tiende a recuperar la dialéctica kantiana, podemos vernos instalados en una añoranza de nuevas normatividades -ahora en nombre de la comunicación intersubjetiva-, caso de establecerse la concepción de que la ausencia de una universalidad en las consideraciones éticas significa un suicidio para la razón práctica.

Tal vez hayamos de concluir que la insociable sociabilidad kantiana afecta también radicalmente a los usos del lenguaje, que tiende a desuniversalizarlos cuando los consideramos "enraizados en la vida". En definitiva, no mantener las distancias entre teoría y práctica inducirá a no salirnos de las aporías políticas que desean evitarse, como ocurre cuando las contemplamos desde un kantismo positivizante como el de Bernstein o desde hegelianismo omnicompreensivo, a pesar de que se considere -siguiendo a Habermas- que la reflexividad institucional y la recuperación del sujeto configuran dos aspectos de un mismo programa político emancipativo como corrector del gradualismo reformista de la tradición socialdemócrata.

NOTAS

(1) Este es el caso, por ejemplo, del conocido estudio de Elías Díaz Estado de derecho y sociedad democrática, Madrid 1966, ^B1981, que termina con vocación de continuidad: "El análisis de la compatibilidad entre Estado de Derecho, por un lado, y democracia-socialismo, por otro, así como la justificación racional del sistema de legitimidad inspirado en una concepción democrática y socialista de la realidad social, constituyen dos de los temas fundamentales que, a esos efectos liberadores, corresponde tratar a la ciencia política, a la sociología y a la filosofía jurídico-política de nuestro tiempo" (pág.154).

(2) La recopilación de dicho congreso puede verse en Horst Meirann-Thomas Meyer (Hg.) Bernstein und der Demokratische Sozialismus, Bericht über den wissenschaftlichen Kongress "Die historische Leistung und aktuelle Bedeutung Eduard Bernsteins", Berlin-Bonn 1978. Introducción de los editores pág.9-29.

El informe congresual está agrupado en seis bloques temáticos a los que se añaden unas Diskussionen y un Anhang de T.Meyer. Los bloques temáticos son:

1. Zur Herausbildung des Revisionismus von Eduard Bernstein.
2. Die politische Theorie Eduard Bernsteins und der Demokratische Sozialismus in der Gegenwart.
3. Bernsteins Stellung zu grundsätzlichen politischen Fragen seiner Zeit.
4. Wissenschaft und Sozialismus im Marxismus in der Konzeption Eduard Bernsteins und in der Gegenwart

5. Die ökonomische Vorstellungswelt des Bernsteinschen Revisionismus.
6. Der Revisionismus Eduard Bernsteins in der Sicht verschiedener Strömungen des Marxismus.

(3) Véase el informe de dicho congreso en H.Heimann-T.Meyer (Hg.) Reformismus und Sozialdemokratie. Zur Theoriediskussion des Demokratischen Sozialismus in der Weimarer Republik, Berlín-Bonn 1982.

(4) Véase por ejemplo Michael Scholing und Franz Walter Bernstein-Renaissance in der Sozialdemokratie en Beiträge zur marxistischen Theorie und Politik, nº 6 Göttingen, septiembre 1979; que incluye una bibliografía sobre el revisionismo hasta esa fecha, pág.191-199.

(5) M.Scholing Interpretation und Analyse der gegenwärtigen Revisionismus-Diskussion in der SPD en Beiträge..., cit.pág.92.

(6) E.Tierno Galván "El intelectual y el ensayo" El País 26.7.1983, pág.7.

(7) Así, en el clásico estudio de M.Jay La imaginación dialéctica tan sólo aparecen tres referencias puntuales a Bernstein.

(8) Las referencias de las consultas son:

Print 14/51-46. Philosophers Index

Print 18/5/1-99. Social Seisearch

Print 26/5/1-42. Sociological Abstracts

Questell 8011

Flaise P9094146 (British library automated information service).

(9) J.Habermas La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid 1981, pág.9.

(10) Tal como indicamos en el texto, utilizo las nociones de programa de investigación, heurística positiva o negativa, cinturón protector, núcleo, desarrollo progresivo, etc., en el sentido que poseen en la epistemología de I.Lakatos.

(11) K.O.Apel "Reflexión y praxis material: Una fundamentación gnoseo-antropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx" en La transformación de la filosofía, II, Madrid 1985, pág.9-10.

(12) V.p.e. la comparación entre ambas direcciones de pensamiento realizada por S.Buck-Morss Origen de la dialéctica negativa, México 1981, o entre nosotros J. Muñoz "La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía" en Lecturas de Filosofía contemporánea, Barcelona 1984.

(13) Cabe destacar la reciente obra de E.Trías Los límites del mundo, Barcelona 1985, culminación de una cierta "fenomenología trágica" en busca de los límites epistemológicos y ontológicos de una antropología postilustrada.

(14) Véase la "clásica" referencia de H.J.Sandkühler-R.de la Vega Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus, Frankfurt 1970.

(15) J.Habermas "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona 1985, pág.57-134, esp.pág.98 y siguientes.

(16) V.p.e. la adscripción "revolucionaria" sobre dichos principios contenida en las bases del congreso internacional de París (1900).

(17) K.O.Apel reivindica, con Habermas, la actualidad del joven Marx: "en la sustracción del momento subjetivo de la praxis y no en la supuesta confusión de realismo y materialismo, es donde está, a mi juicio, el error filosóficamente interesante del "materialismo" en el marxismo ortodoxo, error que se descubre a sí mismo en sus consecuencias prácticas"

(K.O.Apel "Reflexión y...", cit.pág.20).

(18) Así por ejemplo la opinión de Apel: "la forma de Estado de la democracia puede considerarse a mi juicio como el intento de realizar también en el medium de la política las reglas del juego fundamentales de la comunidad crítica de comunicación institucionalizadas con cierto éxito en el ámbito de la ciencia"

(K.O.Apel "¿Ciencia como emancipación?" en La transformación... II, cit.pág.144-145).

PRIMERA PARTE

Però no tinc la meua imatge del món pel fet que m'hagi convençut a mi mateix de la seva correcció; ni tampoc perquè estigui convençut de la seva correcció. Sinó que és el rerafons sobre el qual distingeixo entre vertader i fals.

L. Wittgenstein

Porque si prevaleciese la desesperación, todos nos dejaríamos morir o nos mataríamos, y eso no es de ninguna manera lo que sucede. Lo que demostraba, a su juicio, la poca importancia de la razón, ya que no es razonable mantener esperanzas en este mundo en que vivimos (...). Pero, por suerte, el hombre no es casi nunca un ser razonable, y por eso la esperanza renace una y otra vez en medio de las calamidades (...). De modo que no eran las ideas las que salvaban al mundo, no era el intelecto ni la razón, sino todo lo contrario: aquellas insensatas esperanzas de los hombres, su furia persistente para sobrevivir, su anhelo de respirar mientras sea posible, su pequeño, testarudo y grotesco heroísmo de todos los días frente al infortunio. Y si la angustia es la experiencia de la Nada, algo así como la prueba ontológica de la Nada, ¿no sería la esperanza la prueba de un Sentido Oculto de la Existencia, algo por lo cual vale la pena luchar?

E. Sábato

PRIMERA PARTE. LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACION DE J. HABERMAS

Esta tesis tiene como objetivo principal el análisis de las bases políticas y filosóficas de la revisión del marxismo realizada por E. Bernstein a partir de unos programas de investigación basados en las concepciones de J. Habermas.

En esta primera parte nos disponemos a abordar dichos programas, que, naturalmente, no habrá que entender como una exposición sintética de la obra de Habermas, sino como la heurística desde la que estudiar posteriormente el revisionismo clásico. Esta heurística debe concebirse menos como una "metodología" técnica o instrumental con la que analizar un objeto externo a la misma, que como una "metódica" que va mostrando este objeto a través de su mismo desarrollo interno. Esto no será óbice, sin embargo, para mantener un distanciamiento crítico en relación a las concepciones habermasianas, tanto en los aspectos políticos como en los filosóficos, toda vez que entendemos que estas concepciones legitiman en buena medida a las tradiciones emancipativas socialdemócratas, frente a las que pretende desmarcarse Habermas en su intención de evitar las habituales apropiaciones políticas frankfurtianas, desde una renuncia parcial del lúcido desengaño "racional" de la "Teoría crítica".

Hemos concebido el análisis de las metódicas de Habermas a partir de tres grandes apartados: la crítica al positivismo, la relación de una teoría de la racionalidad con una teoría social y la "radiación filosófica" que invade el universo conceptual de aquellas metódicas.

Las reflexiones en torno al positivismo y a la teoría de la ciencia deben verse como meros puntos de referencia interpretativa del posterior estudio de la socialdemocracia de Bernstein, no pretenden, pues, más exhaustividad que la relacionada con su utilidad analítica. Hemos privilegiado en la consideración del apartado sobre la teoría de la racionalidad aquellos aspectos de la teoría social y del conocimiento de Habermas que más directamente inciden en la reconsideración de un socialismo clásico realizada desde la perspectiva intelectual de la actualidad: por un lado, los principios organizativos, la teoría de las crisis y la legitimación en las sociedades del "capitalismo tardío" y, por otro, la incidencia que el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea puede tener para un replanteamiento de la trascendentalidad en el dominio de la ética política. Finalmente nos detendremos en la fundamentación de lo que, en mi opinión, constituye el núcleo básico de la concepción filosófica habermasiana: un neorretorno al paradigma kantiano realizado a partir del pensamiento de Hegel, Marx y Wittgenstein.

I. CRITICA AL POSITIVISMO

Tal vez lo peor que pueda ocurrirle a una filosofía o a algún pensador sea que ya no estén de moda ni siquiera para ser criticados. Esto ha ocurrido en buen número de casos y es de suponer que siga sucediendo. Pero éste no parece ser, de momento, el problema del positivismo. Podríamos decir que sigue vivo y "luchando", aunque a veces más por la vehemencia de los ataques enemigos que por una explícita defensa de sus partidarios. Paradójicamente, allí donde demuestra también su fuerza es en las confesiones "antipositivistas" que se realizan a partir de argumentos o actitudes típicas de aquella dirección. Caso, por ejemplo, de algunas defensas "cientificistas" -sentido laxo- que sin embargo comparten, aunque ahora sea para negarla, la concepción de la ciencia del círculo de Viena o incluso del positivismo decimonónico, cuestión que afecta a varias corrientes filosóficas contemporáneas (fenomenología, analítica, marxismos, neonietzscheanismos, etc.).

Quizás sea ésta una de sus mayores victorias, una vez que no le ha sido posible encontrar salidas a los callejones -a veces tremendamente sofisticados, todo hay que decirlo- en los que él mismo fue adentrándose desde los años veinte de nuestro siglo.

Habermas no cae en esta trampa. Su revisiónismo no es de tono positivista, sino que la crítica a esta concepción se convierte en una de las bases de operaciones desde la cual lanzar sus programas de investigación (1). La heurística negativa de estos programas, el núcleo central protegido de cualquier desautorización, viene presidido por la incorporación del sujeto en el proceso de conocimiento. Y esto, para nosotros, querrá decir, como veremos, moverse en el terreno de un Kant hegelianizado.

Paralelamente a otras corrientes y en continuidad con el tono del Institut frankfurtiano (2) no cesará en la pretensión de rescatar la teoría del conocimiento de manos de una estrecha teoría positivizante de la ciencia, a partir de un pathos inicial a favor de la emancipación humana. Pathos que impregna la misma racionalidad en su proceder. (Teoría del conocimiento como teoría de la sociedad).

Las características positivas de su heurística no resultarán ya tan estables, variando entre la noción de interés, de clara acepción kantiana, (con la atención preferente al psicoanálisis en tanto que teoría autorreflexiva) y la acción comunicativa a partir de consideraciones lingüísticas que arrancan del segundo Wittgenstein. Naturalmente, ningún desarrollo de este tipo puede verse exento de dificultades. Y más aún, si se tiene en cuenta el inherente contenido "práctico" inscrito en el núcleo del programa.

Con el objeto de entender mejor la influencia del positivismo tradicional en el marxismo de la Segunda Internacional -cuestión más citada que desarrollada- así como para establecer algunas diferencias y posibles relaciones entre la "Teoría Crítica" y el paralelo desarrollo del racionalismo crítico, glosaremos sucintamente (3) algunas de las características principales de la concepción analítica de la ciencia que pueden sernos de mayor utilidad metodológica, una vez visto el espíritu de la crítica de Habermas al positivismo.

I.1. La recuperación de la teoría del conocimiento

Toda la obra de J. Habermas parece presidida por el empeño de salvar a la "ciencia" de una "mala interpretación". Y "mala" se refiere aquí a sus sentidos teórico y práctico, es decir, como tosca y ajena a la liberación humana. Su enemigo, como gusta repetir, no es la actividad científica, sino la interpretación o la autocomprensión cientificista de aquélla.

"Por cienticismo entiendo la fe de las Ciencias en sí mismas, es decir, la convicción de que a la ciencia no podemos entenderla ya como una forma de conocimiento posible, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia (4).

Al parecer la autocomprensión cientificista se realiza en términos de lo que se pretende negar: la metafísica. Se caracteriza a la ciencia desde fuera, desde una concepción que le es previa y que dista de estar justificada. En esto sí que el positivismo entronca parcialmente con Kant y su empeño de caracterizar las posibilidades del conocimiento previamente al conocimiento mismo. La pérdida de la dimensión del sujeto en la teoría -que marca sin embargo una buena diferencia con el planteamiento kantiano- (5), conduce al positivismo a arrastrar unas concepciones de las que al parecer no tiene, ningún interés en darse cuenta: objetivismo ontológico, "ilusión" de una teoría pura, seguridad conceptual autootorgada,

preconcepciones epistemológicas de sentido común, función política-ideológica conservadora, visión de un "historicismo-ahistórico", etc. Algunas de estas características "encubiertas", penetrarían a su vez, según Habermas, en otras corrientes del pensamiento, tales como la fenomenología de Husserl, o el marxismo (no ya en las versiones socialdemócratas de principios de siglo, sino en la propia génesis de su programa).

1) Comte y Mach.

De una manera no muy ordenada, Habermas nos va presentando las consecuencias filosóficas (ontológicas y gnoseológicas) y políticas, del uso de una racionalidad que pretende ser neutra y única. De las críticas "a la carrera" que Habermas realiza del primer positivismo (Comte, Mach) en Erkenntnis und Interesse (6), retendremos:

I) Comte

- A) El positivismo da paso a una paradójica (no positiva) filosofía de la Historia (ley de los tres estadios).
- B) Insuficiencia de un empirismo estricto (uso de conexiones lógicas que desmarcan a la teoría de ser "mera descripción").

- C) Negación frontal de antítesis metafísicas (esencia - fenómeno).

II) Mach

- A) Intento (fracasado) de fundamentar en "hechos" un objetivismo científico de presupuestos materialistas.
- B) Disolución del sujeto en un "hecho" más.
- C) Los "hechos" equiparan esencia y fenómeno.

Los implícitos criterios de demarcación se basan en concepciones previas de lo que ha de considerarse como "ciencia". Ya desde sus inicios el positivismo afirma mucho más de lo que confiesa y en esas afirmaciones silenciadas se encuentra, muchas veces, parte de lo que pretende negar por "carente de sentido" (no solo en ontología y metafísica, sino también en epistemología).

Para Habermas la ausencia de la autorreflexión está en la base del olvido positivista del sujeto, con todas las nefastas consecuencias que ello implica. Consecuencias también respecto de lo que se considere como "racional":

"Confío en la fuerza de la autorreflexión: si reflexionamos acerca de lo que ocurre en los procesos de investigación, ac-

cedemos a la certidumbre de que nos movemos siempre en un horizonte de discusión racional cuyos límites están trazados con una amplitud muy superior a la que el positivismo juzga permisible" (7).

2) Peirce y Dilthey.

Estos autores serían jalones en el camino de la recuperación de una teoría del conocimiento que reincorpora la perspectiva subjetiva kantiana, olvidada tras la pretendida escisión de filosofía y ciencia realizada por Hegel. Podemos releer sus críticas metateóricas en paralelo, por lo menos respecto a las siguientes consideraciones:

a) El sujeto de conocimiento.

Peirce no acepta el objetivismo acrítico de los autores positivistas. A Habermas le interesa el hincapié de Peirce en el contexto de descubrimiento, como objeto de una metodología que rehuye restringirse tan solo a la reconstrucción lógica de unas teorías científicas de las que se margina el proceso de génesis y elaboración. Dicha metodología se situará entre la lógica formal como disciplina científica y la lógica transcendental como ingrediente gnoseológico.

Dilthey realizaría el clásico empeño de distinguir la pecu-

liar dimensión metodológica de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza. El sujeto no se relaciona del mismo modo con ambos "objetos", cuestión que conlleva el que epistemológicamente nos movamos en la diferencia *verstehen / erklären* (8). Diferencia que conlleva un distinto grado de objetivación en favor de las ciencias de la naturaleza, puesto que en ellas captamos unos fenómenos sometidos a una regularidad en la que el sujeto actúa solo instrumentalmente, mientras que en las ciencias del espíritu resulta inevitable la centralidad del sujeto (psicológica o simbólicamente) y de sus experiencias acumuladas previamente. Más que explicar, el sujeto comprende la realidad "desde dentro" (9).

En este sentido es paradigmático el menor grado de objetividad, intrínseco, de las reconstrucciones históricas que realizan inevitablemente en una posición investigadora desde la cual hubiera sido imposible "observar" los acontecimientos que se pretende comprender (10). Así pues, el conocimiento no parte de "datos" desde los cuales se pueda discurrir inductivamente, sino que el sujeto cognoscente juega un papel activo en dicho proceso, si bien distinto según se trate del estudio de la naturaleza o de la sociedad.

b) Lenguaje universal y conocimiento concreto.

Desde Kant parece incuestionable la participación "subjetiva" en el proceso de conocimiento. Pero un flanco débil, por donde han penetrado críticas de diversas tendencias, lo constituye la ahistoricidad del horizonte trascendental de ese sujeto.

La atención de Peirce en el proceso de investigación, destacado por Habermas (11), confiere, a la interacción simbólica mediada históricamente el status de categoría epistemológica con actitud hermenéutica. "La opinión "señala Peirce que el destino ha decidido que a la larga todos los investigadores acaben aceptando, es lo que entendemos por verdad y el objeto representado en esta opinión es lo real. Así explicaría yo la realidad" (12). Cámbiese destino por historia y Kuhn firmaría esa aseveración, por lo menos en su contenido gnoseológico. Así pues, el proceso de aprendizaje es clave en cualquier conocimiento; deviene uno de sus marcos trascendentales.

El campo de actuación de Peirce son las ciencias de la naturaleza. Pero su enfoque dialectiza el proceso de conocimiento al situar el centro de gravedad en la mediación; así, tanto la pretensión racionalista de formular algún fundamento último como la empirista de basarse en datos también últimos

parecen "ilusorias".

Y en esto Peirce se adelanta a las posteriores críticas al neopositivismo, hechas desde varios frentes, que reivindican el que no hay "hechos" sin interpretaciones (Habermas recuerda oportunamente aquí la conexión de Peirce con las formas simbólicas de Cassirer (13). Parece como si Habermas tuviera presente la vinculación de lo concreto con lo universal, tal como Hegel lo explicita en la Fenomenología (14), al dilucidar -tal un Cratilo contemporáneo- como el "esto", que aparenta ser la palabra particular por excelencia, ejemplifica lo universal. El nombre hace perder lo sensible del objeto: lo universaliza. O al menos eso parece querer decir:

"Que en el habla explícita nunca podemos describir los objetos concretos de modo exhaustivo es algo trivial. Cuando hacemos un enunciado sobre algo particular, ya sea una persona, un suceso o una cosa, ese particular es aprehendido siempre en la perspectiva de algo general; a la significación de lo particular no se la puede "agotar" por medio de un proceso de sucesivas subsunciones bajo tales generalidades. Mas cuando los sujetos hablan entre sí (y no solamente sobre estados de cosas objetivados) se presentan los unos frente a los otros con la exigencia de que se les reconozca en su determinación absoluta como individuos irreemplazables. Este reconocimiento exige la realización de algo paradójico: captar por medio de determinaciones en principio generales y, por así

decirlo, a través de ellas, la plena concreción de aquello que no es idéntico con esas generalidades" (15).

Y de nuevo Dilthey complementa. Tautológicamente se dice que la mediación simbólica se da en el lenguaje ordinario, pero con ello, el sujeto quedará vinculado a la dialéctica (dialógica) de lo general y lo particular.

Sin comunicación no hay sujeto: "La autoconciencia se constituye en el punto de intersección del plano horizontal de la comprensión intersubjetiva entre individuos y del plano vertical de la comprensión intrasubjetiva de su mismo" (16).

Ese será el contexto de las ciencias del espíritu. Por esa vía habremos llegado a unos planteos postwittgensteinianos "avant la lettre", según los cuales el lenguaje ordinario precede y, a la vez, desborda cualquier teoría "analítica" o "reconstructiva" que pretenda dar razón de él.

Así pues la escurridiza relación universal-particular adquiere en las ciencias del espíritu una significación diferente de la que tiene en las ciencias de la naturaleza. En éstas, la cuestión, como veremos, queda circunscrita a cómo vincular unas experiencias singulares con una formulación general, mientras que, en aquéllas, la comprensión subsume nece-

sariamente lo particular.

c) Los intereses escinden la racionalidad científica.

En ese "casi llegar" que, según Habermas, realizan Peirce y Dilthey al terreno de la autorreflexión como garantía de una teoría del conocimiento racional, el tema de los diferentes intereses que guían el conocimiento se ve abocado a describir círculos por no haber roto todavía con la fuerte carga objetivista del positivismo dominante en la época.

En ambos autores la verdad tiene que ver más con el contexto vital humano, mediado lingüísticamente, que con reglas lógicas o condiciones trascendentales de posibilidad. Pero mientras que Habermas vincula por una parte, los modos de inferencia de Peirce (inducción, deducción, abducción) a un contexto instrumental (acciones respecto a fines) que establezca las opiniones de manera que puedan inferirse aplicaciones técnicas (17), por otra parte, establece que la interpretación diltheyana de las ciencias del espíritu se encuentra vinculada a las interacciones surgidas en el lenguaje ordinario a la vez que guiadas por el interés de preservar, de un lado, una comprensión intersubjetiva y de otro, unas acciones bajo normas comunes. De esta manera, el círculo hermeneúutico no deviene un círculo vicioso gracias a que los objetos de las ciencias del espíritu son a la vez símbolos y "hechos" (18).

Según Habermas, este sería el contenido esencial del pragmatismo, que avala con un texto de Peirce: "El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico que se puede expresar en un enunciado de modo indicativo es la forma confusa de un pensamiento cuyo único significado -si es que tiene alguno- está en su tendencia a proporcionar validez a la máxima práctica correspondiente, que se puede formular como un enunciado condicional cuya apódosis está en modo imperativo" (19). En un tono similar Leszek Kolakowski ha hablado de una "rehabilitación pragmática de la metafísica" (20).

Olvidar la reflexión, empero, conlleva de entrada dos consecuencias teóricas: gnoseológicamente, a centrarse en los procedimientos científicos considerados independientes de la práctica y de otras posibles racionalidades y, ontológicamente, a priorizar un objetivismo como algo obvio.

Respecto a la primera cuestión, ya Habermas señala como una "contrapartida" del olvido del sujeto está en la consideración de la lógica y de la matemática como ciencias formales -que pudiéramos llamar autárquicas- y cuyos problemas se presentan ajenos al conocimiento en general. Quizás esto suponga algo positivo: un aumento de la claridad y precisión (Popper, por ejemplo, parece estar escribiendo a veces el Discurso del Método) en las discusiones sobre metodología. Pero también es fácil ver cómo se conecta con una consideración de

las ciencias formales que podríamos denominar precrítica, cercana al planteo de la radical separación -luego reabsorbida por el neopositivismo- entre enunciados analíticos y sintéticos, que contrasta, por ejemplo, con la versión pragmática de la ciencia de W. Quine (21).

Así, una consecuencia de carácter "interno" del proceso de investigación formalista es la de no contextualizar la validez de las "verdades" matemáticas o lógicas con las que se opera; con lo que se sigue en la perspectiva de la metafísica tradicional de la "teoría pura". Aparecen prohibiciones previas en el proceso de conocimiento, tales como la posibilidad de "revisar" algún enunciado analítico o de considerarlos tan solo como más necesarios que los "empíricos", pero sólo en una diferencia de grado (22).

Estas consideraciones afectarían quizás, paradójicamente, más a Dilthey que a Peirce. Habermas recrimina al primero el hecho de que contraponga la objetividad científica a la relación práctica con la vida. La falta de simetría entre objetivación y vivencia en las ciencias del espíritu, posee un cierto "aire de familia" con la asimetría entre explicación y predicción en las ciencias de la naturaleza (23). Sin embargo, Habermas ve un planteo todavía positivista en Dilthey cuando detiene la reflexión sobre el interés práctico como rector de la hermenéutica para caer de nuevo en el objetivismo.

En escritos anteriores (24) ya había mencionado la conexión entre el cientificismo positivista y la ontología tradicional, que puede llevar a que los esquemas historicistas irrumpían como un nuevo positivismo en las ciencias del espíritu. La verdad volvería a ser contemplativa, desinteresada, como si el intérprete pudiera liberarse de su situación hermenéutica de partida (25).

Por su parte, Peirce también sucumbiría al objetivismo de la mano de su concepción realista de los universales, que contrasta con la relación que establece entre fenómeno y simbolización lingüística. Podríamos decir que los descubrimientos reflexivos de Peirce se estrellan de nuevo en una última e irreductible consideración de la "cosa en sí" kantiana: lo que aprehendemos lo hacemos en la realidad.

Es cierto que cuando Habermas habla de objetivismo lo hace respecto a un uso bastante ingenuo del término. En este sentido no podríamos decir que se "inventa" un enemigo que criticar, aunque sí que lo toma en la versión más simple y, por ende, más fácilmente atacable. No obstante creo que la discusión de ese en debe comportar un revisionismo recalcitrante, una desontologización crítica permanente, que nos lleva a la constante tensión entre conocimiento y saber, la cual, desde Kant, trasciende los restos ontológicos clásicos de la primera crítica kantiana. Decir que los procesos de deduc

ción, inducción y abducción constituyen un uso monológico del lenguaje en un contexto objetivista quizás sea despa-
 char demasiado alegremente la cuestión. El aumento de pers-
pectiva en gnoseología a base de ampliar y reformular unos
 esquemas trascendentales, es preferible a quedar circuns-
 critos a una metodología científica que se torna estrecha y
 dogmática en nombre de un pretendido rigor. Pero las comple-
 jas relaciones entre entendimiento y razón no se solucionan
 optando por una simple aceptación de la segunda cuando el
 primero se muestra insuficiente en el momento de agotar to-
 da la riqueza existente en la noción de "conocimiento" huma-
 no, ya que la tensión entre actitud metafísica y antimetafí-
 sica no queda nunca reabsorbida del todo.

Peirce llega al terreno de la intersubjetividad, pero Habermas le recrimina no haber profundizado hasta descubrir la acción comunicativa a través de aquélla. De todas formas, co-
 mo veremos, no queda tampoco demasiado claro qué garantías
 tenemos para asegurar que la intersubjetividad no sigue sien-
 do dominada por el interés técnico. La intersubjetividad tam-
 bién puede estar vacía de sujeto. Puede ocurrir que, dialo-
gizando la razón, tampoco avancemos gran cosa en la direc-
 ción que Habermas pretende.

De cualquier forma es cierto que lo que sí habrá de retener-
 se de los análisis de Peirce y Dilthey será el ver que la

lógica de los procesos de investigación, presupone los planteamientos formalista o trascendentales. La trascendentalidad kantiana debe verse en relación con unos "contextos de vida" contingentes, que cualquier neorretorno a Kant que no desee ignorar la teoría del conocimiento contemporáneo habrá de tener presente (26).

Dos cuestiones aparecen por resolver aún en Peirce y Dilthey:

- I) Cómo garantizar el paso de la intersubjetividad a la comunicación.

- II) Cómo garantizar que la comunicación lleve implícita una recuperación del sujeto.

Cuestiones que vienen a relacionarse con aquél pathos básico a favor de la emancipación, característico del talante "marxista" frankfurtiano. Veremos hasta que punto Habermas colabora a su solución.

I.2. Algunos rasgos de teoría de la ciencia

Es sabido que E. Bernstein estaba inmerso en un horizonte teórico positivista, el cual pugnaba con un generalizado neokantismo. La teoría de la sociedad de Habermas tiene uno de sus contrapuntos clásicos en su discusión con el racionalismo crítico popperiano, que hace que cualquier reflexión sobre la racionalidad contemporánea tenga aquí una de sus paradas obligatorias. Otra de dichos paradas, aunque a nosotros nos interesa mucho más lateralmente, consiste en otra polémica de los popperianos, esta vez con la filosofía postempirista de la ciencia.

Repasemos esquemáticamente algunos tópicos de la filosofía de la ciencia del presente siglo que más nos interesan para nuestro cometido.

1) Neopositivismo

A pesar de que actualmente es una dirección que hasta cierto punto puede considerarse cerrada o acabada -al menos en un sentido fuerte del término- constituyó la posición dominante desde los años veinte hasta la década de los 50-60 en la filosofía contemporánea de la ciencia. Clásicamente los nombres asociados a dicho movimiento intelectual son Russell,

un cierto "tono" del primer Wittgenstein y sobre todo los círculos de Viena y Berlín que fundamentan una posición heredada.

Numerosos son ya los estudios clásicos sobre este período (27) cuyos principios trataron de ser divulgados en Language, truth and logic de A.J. Ayer (28).

Algunos de dichos principios serían:

- 1.- La filosofía debe reducirse al análisis lógico del lenguaje. Conveniencia epistemológica de construir un lenguaje ideal que enmarque a todo el conocimiento científico (fisicalismo).
- 2.- Las proposiciones "significativas" son las formales o las fácticas. Todas las demás no tienen "sentido", son pseudoproposiciones (metafísica, ética, estética, etc.). Atención filosófica a la lógica de las proposiciones.
- 3.- Criterio de verificación para dilucidar la significación de una proposición (varias versiones de dicho criterio, de más a menos fuertes); posibilidad de indicar las condiciones empíricas de su veracidad.
- 4.- Atención exclusiva al contexto de justificación en el análisis de teorías científicas.

- 5.- Dicotomía entre una esfera observacional y una esfera teórica. Existencia de dos lenguajes: reglas de correspondencia (29).
- 6.- Incuestionabilidad de la veracidad de las proposiciones empíricas.
- 7.- La Inducción permite generalizaciones desde esa incuestionabilidad (posteriormente método hipotético-deductivo).
- 8.- Dualismos hecho-valor/descriptivo-prescriptivo/ser-debe ser/etc.
- 9.- Concepción acumulativa del progreso científico.

Muchos de estos principios fueron revisados, reformados o sencillamente abandonados. Irónicamente, fueron considerándose como sin sentido; al no poder ofrecer soluciones a las dificultades que provocaban: su formalismo extremo, el dogma de los enunciados observacionales (en el cual se enreda también Popper), la inverificabilidad del principio de verificación, las dificultades metafísicas surgidas por el explícito desprecio a la metafísica, etc.

2) Racionalismo crítico

La obra de Karl R. Popper, quiérase o no, resulta central en cualquier teoría de la racionalidad contemporánea. Su doble perspectiva, científica y social, le convierte en un acreditado adversario del programa de investigación de la teoría crítica, especialmente por surgir, podríamos decir, desde el neopositivismo y no haber rehuido la confrontación en el terreno de las ciencias sociales.

a) Críticas a la posición heredada:

1. Sigue prestando atención al contexto de justificación pero dirige la atención más a la lógica de la investigación que a la de las proposiciones. La ciencia vista como un conjunto de conjeturas y refutaciones.
2. Distinción entre los criterios de verificación y demarcación (30). Falsabilismo como demarcación.
3. Crítica al inductivismo. Los presupuestos del inductivismo (31):
 - 3.1. La ciencia empieza por la observación.
 - 3.2. La observación es una base segura.
 - 3.3. El conocimiento científico se infiere inductivamente en los enunciados observacionales, pueden

ser todos criticados, así, por ejemplo, 3.3. o ha de presuponer el propio principio del empirismo (y entonces es circular), o no está lógicamente justificado (no es necesario). En cambio, la falsedad de un enunciado si es deducible lógicamente a partir de enunciados singulares adecuados.

4. La observación está guiada por la teoría (32). Una teoría será falsable cuando exista algún enunciado observacional que resulte incompatible con ella. Consideración de "falsadores" potenciales. La dificultad de especificar hasta qué punto es falsable una teoría se salva con la comparación de teorías.
5. Rechazo de modificaciones ad hoc (aquellas que no cambian las consecuencias comprobables). Importancia creciente en el falsacionismo de las "nuevas comprobaciones" (no solo de las falsaciones).
6. Rechazo de cualquier fundamentación de validez del conocimiento (33).
7. Visión del desarrollo científico como una sucesión de teorías que no son verdaderas pero que poseen un grado creciente de verosimilitud.

b) Algunas dificultades

1. El punto 4, sin embargo, se convierte en un primer talón de Aquiles. Por un lado debe admitir que los enunciados observacionales son falibles y dependen de la teoría, con lo cual resulta inaccesible una falsación concluyente de esa teoría, pero por otro lado parece necesitar esos "enunciados básicos" para poderse mover desde algo sólido, para fundamentar el criticismo al que pretendidamente los científicos se someten.

Así las observaciones serán susceptibles de ser o no aceptadas y habrá una decisión regulada por experiencias perceptivas. Al igual que no existe un lenguaje privado (Wittgenstein) no existirá la casualidad para elementos concretos, sino para clases de ellos.

2. El problema de la verosimilitud no ha tenido una solución lógica clara (34). Para Popper la ciencia no se inicia con la observación sino con problemas y desde alguna teoría de la cual no estamos autorizados para decir que es verdadera, sino solo que posee un grado de verosimilitud mayor que otra teoría (35). Sin embargo dicho concepto se encuentra emparentado con la concepción de la verdad de Tarski, pensada en un principio para resolver las paradojas en sistemas formales.

Popper aplica dicha concepción a las ciencias empíricas, sobreviniendo entonces dificultades en el campo de la física moderna (cuando ya no se trata de saber si "la nieve es blanca", sino la significación de, por ejemplo, la función de onda en la ecuación de Schrödinger) (36). De ese modo la verdad será un concepto previo a las teorías (intuitivo o no), independiente de ellas, y al que éstas irán aproximándose.

3. Tampoco parece clara la noción de corroboración de una teoría, como conductora de su grado de verosimilitud.
4. Las teorías no son simplemente una ley sino un grupo estructurado de ellas. De nuevo aparece la dificultad de falsaciones concluyentes.
5. La historia real de la ciencia no se compagina bien con el esquema popperiano: Aceptación de teorías a pesar de numerosas falsaciones en contra.
6. Realismo, Objetivismo. Verdadero y real se ven como no ciones interrelacionadas (Peirce).

(Alternativa propensiva de la probabilidad respecto a las clásicas interpretaciones de la mecánica cuántica (Copenhague/Variabes ocultas): la probabilidad debe

ser "objetiva", entendida como la disposición o disposiciones del sistema; la propensión sería así una propiedad física. Dificultad de ese objetivismo (37) con las experiencias cuánticas, desde la paradoja EPR (1935), hasta las experiencias de Aspect (1981, 1982) pasando por el fracaso, por lo menos momentáneo, de las desigualdades de Bell (1965) (38)).

3) La irrupción de la historia

A partir de algunas consideraciones hechas por diversos autores, alrededor de la década de los años sesenta se conformará un nuevo talante en la consideración de lo que cabe concebir como "ciencia" y su evolución, que a veces redescubre viejos temas "dialécticos" (39).

Un punto neurálgico lo constituye la conocida obra de Kuhn (40). De las discusiones generadas posteriormente, quizás sean destacables las que podemos glosar como Kuhn-popperianos y Kuhn-Sneed, Stegmüller.

Al ser cuestiones que desde un punto de vista metodológico, nos interesan menos para nuestro cometido -especialmente la segunda-, nos limitaremos a recoger aquellos tópicos que emergen como más relevantes en la primera de aquellas discusiones para el empeño habermasiano de recuperar la dimensión

subjetiva en el conocimiento, incluso para las disciplinas que quedarían trascendentalizadas en el marco de un interés instrumental de disposición técnica.

- 1.- Énfasis en el papel de la historia para la comprensión de las teorías científicas.
- 2.- Continuidad respecto a Popper: rechazo del inductivismo y de la pretensión de un fundamento último.
- 3.- Rechazo sin ambages de la dicotomía observacional-teórico. La "experiencia" no resulta incuestionable (al igual que "la lógica").
- 4.- Yuxtaposición de períodos de ciencia normal y ciencia extraordinaria en la evolución científica. (No se desarrolla cómo se relacionan dichos períodos o de cómo se hallan yuxtapuestos sincrónicamente).
- 5.- Ciencia normal. Se desarrolla en el marco de un paradigma (concepto tautológicamente sin precisión). Elementos aproximados de un paradigma: leyes establecidas, aplicación habitual de leyes, técnicas instrumentales, nociones y supuestos teóricos, algunos principios de orden metodológico y metafísico muy generales. Resolución de "puzzles" (formales y empíricos). Uso acrítico de la

ciencia normal (aceptación de supuestos teóricos y metodológicos). Existencia de anomalías en cualquier paradigma.

- 6.- Ciencia extraordinaria si el "paradigma" en que se desarrolla el trabajo científico se halla en crisis, puede sobrevenir una revolución científica aunque no necesariamente (Nuevo paradigma). La decisión entre distintos paradigmas rivales no se toma solo por cuestiones de índole metodológica o lógica.

Factores sociológicos como mejor aproximación a la historia real de la ciencia. Incomensurabilidad de teorías (consecuencias ontológicas).

- 7.- El progreso científico se basa en el cambio de paradigma o de matrices disciplinares. Evolución darwinista de la ciencia que excluye cualquier esquema teleológico, aunque no explica el por qué del cambio.

El punto 5.- se relaciona con la pre-comprensión de la hermenéutica y con la noción de lenguaje del segundo Wittgenstein y le acerca a las consideraciones de Habermas en torno a la interacción y al mundo de vida. La perspectiva de Kuhn, empero, se sigue moviendo en una lógica tradicional "ampliada", que tal vez pueda caracterizarse como un historicismo instru-

mental. Más sugerentes, a pesar de todo, parecen ser las ideas de Lakatos en torno a sus programas de investigación, en los cuales se recogen en buena medida las concepciones Kuhnianas.

Algunos de sus conceptos (heurística negativa / positiva, programa progresista / degenerador, núcleo central, cinturón protector, etc.) pueden ser útiles, aunque solo a nivel ilustrativo, para caracterizar el empeño de Habermas de formular una teoría del conocimiento en relación con una teoría crítica de la sociedad.

El retorno a las concepciones formalistas realizadas principalmente por Sneed y Stegmüller parece alejarse de nuevo de lo que Habermas decide admitir en su núcleo central, en su heurística negativa. Irónicamente se ha dicho que "la mejor defensa consiste siempre en no negar enteramente los derechos de los herejes" y también que "a la estrategia de tal movimiento desbordante se tiende a darle el sonoro nombre de "reconstrucción racional" (41).

El intento hace referencia al pretendido uso de la teoría in formal de conjuntos y de una concepción pragmática del significado para referirse a las teorías. El ámbito teórico de partida es el de las teorías físicas desarrolladas matemáticamente a un nivel complejo, las cuales se presentan como

susceptibles de ser formalmente reconstruidas como estructuras matemáticas variadas y con diversos campos de aplicación a partir de la teoría de modelos (42).

Metodológicamente dejaremos totalmente de lado en lo que sigue esta dirección de la filosofía de la ciencia contemporánea, de la cual, empero, destacamos su voluntad de compatibilizar y precisar las vaporosas intuiciones de Kuhn y la filosofía postempirista (43), así como sus proyectos de assimilar la diacronía y evolución de teorías científicas con requisitos de desarrollo formal (44).

I.3. Crítica de Habermas al "racionalismo crítico" en ciencias sociales

Mucho se ha escrito a partir del debate iniciado por Adorno y Popper y proseguido por Habermas y Albert en torno a la filosofía de las ciencias sociales (45). Debate que, tal como indica J. Muñoz en la presentación de la edición castellana de aquel debate, desborda en mucho una discusión meramente metodológica. Aparentemente, los interlocutores hablan entre ellos. Argumentan, rebaten, critican. Pero, al final, el balance realza el contraste entre la importancia y densidad de las cuestiones tratadas y el cómo se han tratado. Quizás resulta un buen ejemplo de una serie de usos "monológicos" del lenguaje y en cualquier caso, se trata de una situación no demasiado ideal de comunicación. La confrontación entre "dos usos de la razón", el analítico y el dialéctico, aparece plagada del mismo tipo de reticencias e incomprensiones que ya presidían polémicas semejantes en la centuria anterior.

Vamos a centrarnos en aquellos aspectos que puedan decirnos alguna cosa para las reconstrucciones que Habermas pretende. Este colabora con dos artículos (46) en polémica con H. Albert, habitualmente considerado defensor en Alemania de las tesis popperianas en el terreno de la sociología.

Al final de su segunda colaboración Habermas explicita su intención: "Pretende justificar y defender, contra el positivismo, el punto de vista de que el proceso de la investigación organizado por los sujetos pertenece, en virtud y a través del acto cognoscitivo, a la trama objetiva cuyo conocimiento se busca. La dimensión en la que se configura esta interrelación entre el proceso de investigación y el proceso social de la vida no pertenece al dominio de los hechos, ni tampoco al de la teoría; queda a este lado un dualismo que solo para las teorías científico-empíricas tiene sentido" (47). Si bien la concepción analítica habría colaborado de manera efectiva a la dilucidación de cuestiones metodológicas, no incidiría en cambio en los aspectos reflexivos. Veamos, rápidamente, tres cuestiones que nos interesan especialmente entre las debatidas por Habermas y Albert.

1) Dialéctica

Tal vez sea éste el concepto mejor ejemplificador de aquella "sociedad ideal de incomunicación" a la que nos referíamos. Desde un punto de vista positivista es un término que provoca irritación o condescendencia burlona; algo a lo que, en cualquier caso, no hay que prestarle demasiada atención y que induce a "retrocesos mitológicos y precientíficos". En una "importante" introducción, Adorno ya advierte que, para comprender dialécticamente, hemos de situarnos fuera de la

razón analítica. "Definición", "hecho", "lógica formal", "deducción", "contrastación", etc. no se avienen con este uso de la racionalidad, necesario sin embargo, al decir de los frankfurtianos, si no se quiere quedar uno con la mera pretensión de saber muy bien algo, aunque sea poco.

A la dialéctica no le casan bien las definiciones. No es un método con el que analizar o interpretar la realidad, en un sentido instrumental, externo, a dicha realidad, no es un método independiente de su "objeto" (48). Esto está claro desde Hegel (R. Valls, por citar un ejemplo cercano, se queja de las confusiones provocadas por la expresión método dialéctico (49), y en este sentido Habermas dirá que la dialéctica solo puede legitimarse a partir del desarrollo de la misma teoría.

Desde luego podemos optar y preferir "la exactitud a la verdad" (Adorno) como, al parecer, hace el positivismo, aunque suponga la renuncia a la imposibilidad de llegar a algún fundamento último, de lo que ya Popper y Albert (50) son conscientes. Pero entonces habremos de admitir, racionalmente, que algo se nos queda por el camino, y no será irracional preguntar si vale la pena considerar ese "algo", aunque signifique un cambio de vehículo cognoscitivo.

Un argumento habitual en contra de cualquier sombra de "dialéctica" -asociada a una especie de especulación oscurantista-, es la de que con ésta sólo se habla del todo con más que dudable precisión y sentido, con más retórica que utilidad, y que, en todo caso, se rehuyen los análisis de lo singular, de lo concreto, de lo "fáctico", en un discurso que a poco compromete.

Esa es otra de las incommunicaciones de la polémica. Adorno es en esto inequívoco: "Lo concreto singular es mucho más importante para la concepción dialéctica que para la científica, que lo fetichiza teórico-cognoscitivamente (etc.)", y también, "La determinación dialéctica de lo particular como algo a un tiempo singular y general, modifica el concepto social de ley" (51) (El "racionalismo crítico de Adorno es comentado también por S. Buck-Morss (51 bis)).

Esto quizás debiera bastar para retirar las críticas al "holismo", en cualquiera de sus consideraciones, que realiza habitualmente Popper (52). Habermas analiza en cinco cuestiones -las cuatro primeras concatenadas- las diferencias entre un enfoque dialéctico y otro analítico. No se trata de escoger, sino de compaginar, una vez asumidos los "límites" de ambas actitudes. Claro que eso es más fácil decirlo que concretarlo (Horkheimer como es bien sabido, ya contraponía dos conceptos de razón en toda la cultura occidental (53)).

Estas cuatro cuestiones son las relaciones de la teoría con su objetivo, con la experiencia, con la historia y con la praxis. Finalmente se refiere a las diferentes autocomprensiones de la ciencia relacionadas con la weberiana cuestión de la neutralidad valorativa (Wertfreiheit) (54).

Las cuestiones 1^a, 2^a y 5^a no aportan nada esencialmente nuevo respecto de consideraciones anteriores. De la 3^a y 4^a será interesante retener:

- I) La oposición al uso restrictivo del concepto de ley (Negación de cualquier intento "historicista" en Popper).
- II) La intelección de sentido -la mediación del sujeto agente es constitutiva a las legalidades históricas.
- III) La desvinculación de la dialéctica respecto del objetivismo.
- IV) El análisis dialéctico de la sociedad debe referirse a la discrepancia entre cuestiones técnicas y prácticas. (Horkheimer ya hablaba de la "decoloración" de la sociología) (55).

2) Los dualismos positivistas conducen a círculos

A pesar de que Popper ya no defiende la dualidad hechos-decisiones a la manera del círculo de Viena, podemos constatar en sus análisis un "fondo" en esa u otra contraposición del tipo lenguaje descriptivo/prescriptivo; ser/debe ser, etc., que lo emparentan con Weber, a pesar de reclamar, podría decirse que un tanto cerradamente, -como un liberal conservador un tanto dogmático-, una "sociedad abierta" (56).

Habermas analiza repetitivamente el llamado "problema de la base" en Popper, según el cual se impone una decisión en los enunciados observacionales, fruto de un provisional acuerdo, que ilustra, de forma muy "británica", con el conocido paralelismo de la administración de justicia (57), en la que hay una forzosa petición de principio que empuja hacia una consideración hermenéutica de la racionalidad (58). Habermas -creo que un tanto rápidamente- mantiene que una vez hemos constatado, reflexivamente, la vinculación de las hipótesis legales con el interés rector técnico, se salvan ya las dificultades provocadas por la escisión hechos-teorías.

H. Albert argumenta que Habermas "con ayuda de la misma (la dialéctica) resultan enmascarables y dogmatizables con excesiva facilidad como auténticos conocimientos lo que en realidad no pasan de ser puras decisiones. (...) Habermas se ha

buscado contrincantes falsos y falsos aliados..." (59).

Y algo de eso hay. Pero quizás no sea menos cierto que las respuestas de Albert parecen más dirigidas a inmunizar las concepciones de Popper, en una paradójica anticrítica del racionalismo crítico, que en comprender el cambio de tono sugerido por Adorno y Habermas. No resulta entonces extraño el "cansancio" de Albert en su "Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción", cuya frase final como colofón a la Disputa no puede ser más decepcionante respecto a lo que se han entendido las partes en litigio (60).

Al igual como las críticas de Marcuse y Habermas a la "ciencia como ideología" poseen unas inmediatas consecuencias políticas, la tradición "dialéctica" también pretende "desenmascarar" el uso ideológico que el racionalismo crítico puede tener en las sociedades occidentales "abiertas". Y así:

a) en su dimensión teórica esto puede querer decir:

- I. Considerar la sociología como una ciencia entre las demás. Según Adorno, de esa manera se escapa ese "algo no transformable en ciencia", común a la filosofía y a la sociología (61).

Idea remachada por Habermas (61 bis).

Ya había establecido H. Horkheimer en 1959 que "la sociología se ha convertido en la disciplina filosófica en sentido eminente. En realidad es, como dicen sus representantes positivistas, una ciencia experimental; solo que la experiencia como sociología ha de retrotraerse a su propia fuente -el sujeto no dueño de si mismo- y ha de hacerle capaz, de este modo, de llegar hasta si mismo" (62). Y en un plano más general:

- II. Las pésimas consecuencias que para la ciencia posee la extrapolación desde la misma de las reglas que quieren fundamentarla. Esta es una de las consideraciones que permiten a R. Bubner criticar la oposición a la hermeneútica de Albert, de la mano de una "explicación de la comprensión" que se pretende amparar, nada menos que en Dilthey y M. Weber (63).

b) Y en su dimensión práctica:

- I. El positivismo lleva a un proceso de cosificación tanto de la facticidad como de las teorías llamadas a explicarla (latente en La miseria del historicismo).
- II. Al igual que el apoliticismo conlleva una sumisión al poder fáctico, la neutralidad valorativa tenderá a conducir a una sumisión a los valores vigentes (Ador-

no) (64) (latente en La sociedad abierta a sus enemigos). K.O. Apel ha señalado también, más recientemente, algo al respecto (65).

3) Crítica y teoría

A simple vista, o incluso a simple lectura de índices, el término crítica parecería ser, si no un lugar común, sí, por lo menos, una base sobre la que el talante frankfurtiano y el racionalismo de Popper pudieran tender algún "puente". Me ro espejismo. Cuando avanzamos tan solo un paso y tratamos de ver que es lo que por crítica se entiende, o qué es lo que se pretende criticar, o cómo, o para qué, curiosamente nos encontramos con que el lenguaje de ambas tendencias es más común, que los contextos y referencias teóricas (dialécticas/analíticas) desde las que se habla sin apenas escuchar.

"Toda crítica consiste en intentos de refutación" nos dirá Popper en la "sexta tesis" (tesis principal) de su ponencia clásica (66). "No hay teoría liberada de la crítica" -proseguirá-, cuestión que no se alcanza a ver si afecta o no a la autoconcepción que el racionalismo crítico tiene de sí mismo. "Lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica, esa tradición que a pesar de todas las resistencias permite

a menudo criticar un dogma dominante" (tesis decimosegunda) (67), etc. Es una crítica "analítica".

Aunque tal vez un tanto exageradamente, Bubner ve la importancia dada a la crítica en el racionalismo popperiano, como proporcional a su vaciedad. En Albert crítico y racional tienden a confundirse al definirse recíprocamente (68) en un círculo semántico que avergonzaría en cualquier diccionario mínimamente "crítico".

Como no podía ser casi de otro modo, Habermas, caracteriza la crítica de forma que entronque con los enfoques dialécticos, y, que por ende, sirva al propio tiempo para analizar el concepto racionalista de crítica. En los artículos de La Disputa... establece como tal: (69)

- I. La discusión de cualquier supuesto: "No es un método de contrastación, es la contrastación misma como discusión".
- II. La actitud de reforzar la aceptación de reglas y métodos con argumentos.
- III. "Es un hecho empírico al que le corresponde una función trascendental, de la que nos hacemos conscientes en el curso de realización y culminación de la propia crítica".

ca". Es una crítica "dialéctica". Su standard se halla en la autorreferencia.

Ya en la coaponencia de Tübingen (1961), Adorno consideraba necesario partir del carácter antinómico de la sociología, dejando de lado la dicotomía ser/debe ser, que se muestra tan falsa como vinculante históricamente (70). Habermas ilustra bien, como pocas veces, esa pérdida de la subjetividad que al decir de los padres de la generación de Frankfurt, es el principal aspecto que diferencia las "críticas" dialécticas y analítica, y que impregna las concepciones políticas de la socialdemocracia:

"En la conciencia positivista general se refleja hoy la voluntad y la incapacidad de percibir la dimensión en que se transforma históricamente la subjetividad: como si los sujetos fueran los mismos en las cuevas de Altamira que en las cápsulas espaciales" (71).

Para tratar de volver a entenderse en mi opinión habrá que volver a ver cómo la primera crítica Kantiana unía Verstand y Vernunft después de haberlas escindido. Si no interpenetramos de alguna manera ambas características de la (hay que recordarlo) misma razón -aunque ya no sea muy "pura"-, los puentes siempre partirán de una de las orillas para dejar colgado el otro extremo, cosa que, al implicar un retorno

hacia donde se partía -si no se quiere seguir predicando frente al abismo- induce psicológicamente a creer que uno "está de vuelta" de donde nunca se ha estado.

Habermas intenta el "puente del interés" una vez sabe, más que conoce, de la necesidad del interés porque haya puentes. Los materiales de la obra van cambiando en la medida que ésta avanza. Pero entre diseñar o proyectar una obra y construirla hay más de un paso, paso que nos sitúa ya en el camino de una teoría de la racionalidad que sea consciente del "mundo de vida" del que parte y que la impregna, y que a su vez, retorne a una subjetividad que ya no vea su emancipación como algo frente a lo cual la razón deba "guardar silencio". Adorno ya había señalado que: "Por más que el dominio sobre la naturaleza haya sido condición y estadio de la desmitologización, ésta debería extenderse a ese dominio, si no quiere ser a su vez presa del mito" (72).

II. CAPITALISMO TARDIO Y TEORIA DE LA RACIONALIDAD

En las distintas corrientes postpositivistas de nuestro siglo parece que puede detectarse un lugar común, aunque se exprese con diferentes lenguajes: el conocimiento humano es algo bastante más complejo que lo concebido por el círculo de Viena, a pesar del sofisticado instrumental que éste utilizara en algunas cuestiones metodológicas. Aparece una apertura de perspectiva gnoseológica cuanto menos a través de dos motivos que obligan a revisar las matizadamente toscas seguridades de otras décadas: las reflexiones en torno al lenguaje ordinario y los cambios experimentados en las sociedades occidentales.

Y toda revisión tiene siempre algo de retorno, aunque se presente adjetivada con abundancia de términos nuevos o precedidos de algún "post". Habermas se muestra atento a aquellos dos motivos en el núcleo central de su concepción, que como hemos visto es típicamente frankfurtiana: su opción a favor de una racionalidad emancipadora que contempla la teoría del conocimiento en relación con una teoría de la sociedad. Aquel pathos inicial de Horkheimer y Adorno se mantiene. Y, por ende, esa recuperación global de una subjetividad que no se muestra escindida en sus acciones teóricas y prácticas.

Pero, a diferencia de la primera generación de Frankfurt, Habermas cuenta con mayores apoyos venidos de terrenos políticos y lingüísticos, para reforzar el cinturón protector de ese núcleo.

De entrada, esto parece prometedor para que su programa de investigación resulte progresivo. El lenguaje empleado parece que podrá resultar muy "estable" una vez el núcleo central de dicho programa se ve reforzado por una heurística positiva, primero, con el psicoanálisis (más en continuidad con la teoría "tradicional" de Frankfurt) y, más tarde, con una "pragmática universal".

Si a todo eso añadimos el mantenimiento de la contextualización respecto de la "gran filosofía" alemana, en un perenne diálogo con sus clásicos, se habrá de convenir que nadie puede acusar al empeño de falta de ambición.

De momento creo que el programa aún está en fase de proyecto. Nuestros contextos teóricos no parecen ser demasiado indicados como para sintetizar todos los elementos que se manejan, y tal vez sea mejor así. Pero no deja de recorrernos una última sensación de contraste entre el lenguaje utilizado y las tesis mantenidas.

En la metodología lakatosiana se consideran méritos de un

programa permitir investigaciones coherentes en el futuro, así como conducir, por lo menos de vez en cuando, a nuevos "descubrimientos". En el caso de Habermas, esto quizás lo sugieren más algunos aspectos particulares, algunos de los elementos articulados, que la consideración del programa en sí, pero en tal punto no se encuentra en desventaja en relación a "programas" alternativos. En cambio, sí se encuentra en ventaja respecto a esquemas clásicos -como el positivismo o el marxismo tradicional- que salen peor parados en su contrastación actual con aquellos "méritos".

Como en otras ocasiones, teóricas o prácticas, hay' que optar. La dificultad sobreviene cuando no hay forma "racional" de establecer cómo podemos comparar entre programas distintos o cómo establecer cuándo ha degenerado alguno de ellos.

Ver ineludiblemente asociadas la teoría del conocimiento y la concepción de la sociedad como núcleo del programa justifico, creo, el que pasemos a analizar algunas de las piezas de ambos aspectos que conducen el empeño de Habermas de "recuperar la razón" y dejemos los planteamientos más específicamente filosóficos para el siguiente capítulo.

II.1. Racionalidad y sociedad autoritaria

En este polivalente apartado recogeremos tan solo aquellos aspectos de la teoría social de Habermas que nos parecen más significativos para la posterior revisión de las tesis bernsteinianas: determinados motivos del Estado contemporáneo, la crisis de legitimación y el papel de la ciencia y técnica en las sociedades del capitalismo desarrollado. Los tres están profundamente interconectados y su distinción analítica lo es a efectos meramente metodológicos.

Generalmente, en los escritos de Habermas se comprueba un esfuerzo constante por indicar con claridad aquello de lo que tratará el texto. Acostumbra a explicitarse el enfoque del tema en una introducción en la que se indican los supuestos de los que se parte, los conceptos más significativos y las tesis que se defienden ya sean nuevas o resulten de críticas a otras concepciones. Muchas veces un determinado artículo o capítulo resulta ser autárquico, autosuficiente, cerrado en sí mismo. Ahora bien, cuando se relacionan varias de estas unidades "cerradas", autosuficientes, el panorama cambia. Las secuencias se diluyen a pesar de que los argumentos se repitan. Esto es notorio en los escritos más específicamente "políticos", de los que en ocasiones cuesta trabajo articular las principales opiniones en un conjunto más o menos sistematizado (73).

1) El Estado social: insuficiencia del análisis marxista tradicional

Son habituales las referencias de Habermas al marco teórico del marxismo. Y generalmente lo son con motivo de denunciar alguna parcialidad en los análisis o para criticar algún su puesto genérico que condiciona el desarrollo posterior de la teoría (la noción de trabajo, por ejemplo). Así, al situarse las concepciones marxistas tradicionales, en el intercam bio fuerza de trabajo-salario exclusivamente, se producirá una desconsideración de las relaciones entre el sistema político-económico y el mundo de vida. Esto representa un las tre teórico en el momento de analizar o comprender las reales complejidades del sistema (economía-administración pública) y de las relaciones de éste con la esfera de la pri vaticidad (consideraciones en torno a los individuos como ciudadanos-clientes). Habermas sintetiza las dificultades de la ortodoxia marxista para explicar tres rasgos fundamentales de los Estados actuales: el intervencionismo estatal, la democracia de masas y el Estado "benefactor" (74) -dificul tades también consideradas, entre nosotros, por J. Solé Tu- ra alrededor de "ocho puntos" desde los que renovar las con cepciones marxistas tradicionales (75).

La óptica sobre el Estado neocapitalista que Habermas criti ca nos es presentada en dos versiones (76) dentro del estu-

dio de las crisis:

- A) El estado en sus intervenciones económicas, sigue leyes económicas. Pero al estar éstas regidas por la caída tendencial de la tasa de beneficio, tiene un margen de actuación que sirve solo para mediatizar aquella caída con medios políticos. No puede intervenir en las propiedades sin provocar abulias inversoras ni evitar las tendencias del sistema a un estancamiento inherente.

Esta versión "ortodoxa" adolece, según Habermas, de parcialidad al no considerar el peso económico de algunos factores introducidos en el neocapitalismo (negociaciones colectivas, compromiso de clases, parcial capacidad administrativa de planificación, reconversión de las haciendas públicas, etc.). Dominar o no las crisis ("leyes") es algo que debe constatarse empíricamente. Y podría añadirse que ese control o su ausencia puede cuantificarse -con diversos índices- para establecer la importancia relativa de las mismas.

- B) El Estado ya no obedecería a la ley del valor sino que pasaría a ser considerado el agente de los intereses monopolistas. El Estado sería así un "capitalista global".

Esta sería una versión "revisionista" de la ortodoxia clá

sica. Habermas no la considera autorizada en el terreno empírico, al quedarle vetada al propio Estado la capacidad de "planificar activamente".

La pretendida alternativa de Habermas quedará relacionada a las concepciones de Claus Offe (77) basadas, a su vez, en los modelos de la teoría de sistemas (78). Dicha teoría aporta algunos elementos a ese cinturón protector de las concepciones habermasianas, principalmente en su concepción de las crisis (79), la cual ya no girará, ni siquiera preferentemente, alrededor de los aspectos económicos, sino alrededor de los "legitimatorios" y "motivacionales".

2) Principios de Organización y teoría de las crisis

Una lectura superficial de Habermas induciría a creer que, en teoría social, avanzamos por el desierto con una brújula rudimentaria que acostumbra a atascarse. El núcleo de su programa (o sus programas) parece vaciado de concepciones sistematizadas, y, encima, presentado como una exigencia de realizar buena teoría tras la crisis de las grandes ideologías. Así, un tanto contundentemente afirma:

"Conflictos descritos con independencia de la teoría de la comunicación o de la teoría de sistemas son fenómenos empí-

ricos sin referencia a la verdad. Solo cuando los consideramos en el marco de aquéllas, tales fenómenos adquieren una referencia inmanente a categorías lógicas (80).

Esas teorías adoptarían el papel de estructuras lógicas ordenadoras, al modo de lo que puede ser el cálculo infinitesimal respecto a la física newtoniana. Se indican caminos de heurística positiva, para "mejorar la brújula" y poder retornar a la sistematicidad perdida de las concepciones de antaño (81).

Sin embargo, el universo teórico habermasiano está mucho más cerca de la tradición clásica -afortunadamente diríamos- que lo que su propio autor parece reconocer a veces. A pesar del frecuente empleo de nociones generadas en las tradiciones "analíticas", los análisis sociales de Habermas mantienen el "fondo conceptual rocoso" de la filosofía clásica alemana.

Tras distinguir conceptualmente entre integración social e integración sistémica (82), analiza los principios de organización de diversas formaciones sociales. Así, en el capitalismo liberal, dicho principio consiste en la "relación de clases no-política : trabajo asalariado y capital" (83). Y aquí es una de las veces en la que los análisis de Marx quedan integrados en un lenguaje que les resulta un tanto

ajeno, pero del que se pretende una mayor racionalidad:

"El mercado adquiere una doble función: por un lado, opera como mecanismo de autogobierno en el sistema del trabajo social timoneado por el medio "moneda"; por otro lado, institucionaliza una relación de coacción entre los propietarios de los medios de producción y los obreros asalariados".

De esta manera el mercado realizaría a la vez aquellas dos integraciones, la sistemática y la social: "En Marx, el análisis teórico de la forma-mercancía cumple la doble tarea de descubrir el principio de autogobierno de la economía, centrado en el mercado y la ideología básica de la sociedad de clases burguesas" (84).

El Estado, en este período, debe ser visto como el correlato paralelo de ese pretendido mercado inherentemente autorregulado. No interviene, pero garantiza y asegura el principio de organización de la formación social.

Cuando el Estado pasa a garantizar interviniendo, habrá de revisar convenientemente los análisis teóricos. Habrán de realizarse los consiguientes ajustes inducidos por la nueva situación, aunque eso represente una ruptura de paradigma en teoría social. En las sociedades neocapitalistas se han producido rupturas respecto de las de capitalismo liberal en

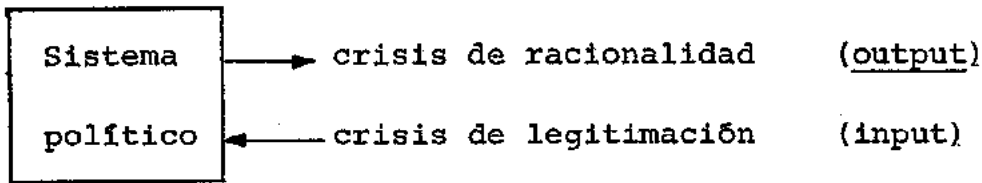
cualquiera de los niveles que consideremos, hasta el punto de que lo que antes era central ahora puede no serlo (85) y a pesar de que la forma de apropiación económica sea, en su raíz, la misma. Las relaciones entre las esferas pública y privada se han recompuesto hasta resultar incomparables en ambas sociedades. Ha aumentado la complejidad sistémica y con ella el concepto de crisis:

"Las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de so
ci
dad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan la integración sistémica" (86).

Las crisis más agudas ahora, según Habermas, ya no serán pr
im
ordialmente las provocadas por el sistema económico, que pueden ser adecuadamente "controladas" -aunque no anuladas-, sino las originadas en el sistema político y sociocultural. El sistema político formaría el engarce entre los otros dos, recibiendo unos "inputs" de ellos (recaudación fiscal / leal
tad de masas) y ejerciendo unos "outputs" en forma de decisiones administrativas hacia aquéllos (rendimientos de auto
gobierno / rendimientos sociales) (87).

Según la crisis afecte a los mecanismos de "entrada" o a los de "salida" dependerá que estemos frente a una crisis de le-

gitimación o de racionalidad respectivamente.



A su vez el sistema sociocultural genera crisis de motivación (88), (asociada hoy a una "esfera pública despolitizada", a hábitos de consumo, ocio, éxito profesional, etc.). Estas cuatro crisis agotan, según Habermas, las tendencias mostradas por las sociedades de capitalismo tardío, aunque una cosa es enumerarlas y otra realizar un plausible intento de explicación articulada. Eso es lo que emprende con los denominados Teoremas.

Estas reflexiones constituyen uno de los ejemplos más destacados entre la dificultad conceptual esgrimida y las tesis conclusivas a las que se llega. La heurística propuesta no parece llegar a demasiados "nuevos descubrimientos".

Tampoco parece claro, tal como señala R. Gabás (89), si Habermas apuesta o no por un nuevo principio de organización en el neocapitalismo. A veces parece que sí: "La investigación de las tendencias a la crisis en las sociedades del capitalismo tardío y postcapitalismo responde al interés de explorar las posibilidades de una sociedad "postmoderna", designación con la cual se alude a un principio de organiza-

ción nuevo en la historia, y que no representa meramente un nuevo calificativo para la asombrosa sobrevivencia del capitalismo envejecido" (90).

De seguir en esta línea, esto último tendría unas consecuencias teóricas de primera magnitud y quizás comportara nuevas luces en las tesis provisionales de su programa de investigación. Para nuestro interés metodológico de análisis del revisionismo de E. Bernstein comportaría consecuencias casi en el plano de ubicación del carácter mismo del estudio (de "político" a "histórico"). Pero Habermas se muestra conservador (o "prudente") y no se pronuncia sobre la cuestión, amparándose en la dificultad teórica que comporta carecer de una teoría de la evolución social (esbozada en algunos rasgos en su Reconstrucción del materialismo histórico), cosa que impide que en el contenido de los principios de organización pueda tratarse algo que esté más allá de la "inferencia inductiva" (91).

La introducción de una mayor racionalidad en el sistema tiene que ver con la legitimación y la motivación. Estos tres conceptos se relacionan con el papel que la ciencia y la técnica juegan en los contextos de capitalismo desarrollado, tal como veremos más adelante. Según Habermas, ampliando a Marcuse, la conciencia positivista y su relación medio-fin en el planteamiento de la racionalidad constituyen -en sentido

kantiano- las relaciones entre las crisis sistémicas (económicas, de racionalidad) y las de identidad (de legitimación y motivación).

Estas crisis de identidad confieren a las sociedades neocapitalistas unas nuevas perspectivas de integración sistémica y social. La incidencia del sistema en sentido estricto (economía, administración) en la esfera de la privaticidad cívica y familiar-profesional, junto a una "evolución" de la moralidad, defendida por Habermas, condiciona, en diversos frentes, los valores y expectativas que la población y su mundo de vida tienen en relación a dicho sistema, y pone además en interconexión los contextos lingüísticos con la "economía política". Para nuestro cometido nos centraremos ahora en el análisis de Habermas en torno a las legitimaciones en estas nuevas sociedades "refeudalizadas" (y no socializadas).

3) Las legitimaciones en el "capitalismo tardío"

Como si quisiera mostrar lo inútil que resultan las definiciones en el mundo de las ciencias sociales, Habermas las rehúye habitualmente. Sin embargo, en el tema de la legitimación recoge la tradicional noción de "merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político" (92). El ámbito del concepto queda circunscrito, pues, a los órdenes políticos.

La función estricta de las legitimaciones consistirá en justificar el por qué y el cómo unas determinadas instituciones -existentes o no- resultan convenientes para plasmar unos valores de la identidad colectiva. Que se considere o no una legitimación dependerá, entre otras cosas, del nivel exigido a la misma, pero, para Habermas, dicha razonabilidad estará vinculada a la "fuerza justificativa" de la propia legitimidad. Hay, pues, una cierta autonomía del logos intrínseco al propio discurso.

A diferencia de otros enfoques, los conflictos de legitimación son vistos en relación con los conflictos de clase, si bien la competencia se da entre ideologías y no "en términos económicos". Con la invasión o colonización que el Estado realiza en ámbitos sociales antes vedados, las sociedades de capitalismo tardío aumentan las necesidades de legitimación, a pesar del relativo control que aquél realiza sobre las crisis económicas. En el capitalismo liberal, en cambio, se producía una crisis social de integración cuando, en un período de crisis económica, queda al descubierto la fragilidad ideológica de las tesis del "cambio justo o equivalente" entre "capital" y "fuerza de trabajo" (93).

Las dos bases sobre las que pivota la legitimación serán ahora la democracia política y el Estado Social de bienestar. Habermas ve en las "democracias occidentales" una función

técnica a la vez que legitimatoria. Las funciones técnicas se mueven alrededor de los principios organizativos liberales (derechos, poderes, normatividad, etc.) y del reclutamiento de las élites dirigentes tras una competencia electoral (Schumpeter). Las funciones legitimatorias giran sobre el objetivo solapado de neutralizar los antagonismos sociales, mientras el Estado siga garantizando un crecimiento económico sobre la apariencia de una voluntad política globalizada.

De las contradicciones entre capitalismo y democracia surgiría ese compromiso "formal", materializado en las constituciones de la segunda postguerra, en donde se neutralizan unas posibilidades reales de participación ciudadana a cambio de unos derechos garantizados con los que defenderse frente a las burocracias de turno (94).

La negación de las posibilidades de participación efectiva forman parte de la lógica del sistema (95); no son ausencias perfectibles. La deontología de los principios constitucionales -con la incorporación de los derechos económico-sociales- puede crear normatividad socializadora, pero no participativa. La concepción de Habermas induce a creer que la "profundización de la democracia" en una dirección efectivamente participativa tendería a implicar otro principio organizativo (96).

Vista la imposibilidad estructural de permisividades efectivas en la construcción de la voluntad política, el contenido de las democracias de masas habrá que circunscribirlo al Estado Social, el cual es caracterizado como un "proyecto". El carácter legitimante de dicho Estado "benefactor" se dará, para Habermas, en el marco de los nuevos "problemas" surgidos con el desarrollo neocapitalista: el equilibrio ecológico, antropológico e internacional (97).

La siempre debatida cuestión rousseauiana de las difíciles relaciones entre el hombre y el ciudadano reaparece entre las universalizaciones de los discursos legitimantes elaboradas desde los Estados y los rasgos constatables de los mismos desde la modernidad. Habermas destaca entre estos rasgos la fiscalidad (Schumpeter) y la pluralidad, que desde el origen, organiza el territorio en un equilibrio inestable sancionado por la fuerza militar (98). Por otra parte, la falta de referencias seguras de raíz trascendente, en las que apoyar los motivos legitimadores hará que las condiciones formales de justificación tiendan a desplazar a los contenidos materiales.

Este paso hacia el formalismo es visto por Habermas en dos vertientes: la trascendentalista y la contractualista (99). En ambas se establecen unos presupuestos generales como condiciones "racionales" de conseguir acuerdos colectivos. Como

antes Hobbes y Kant, hoy Rawls y Apel representan ambas versiones. Que el planteamiento centrado en un sujeto individual de los primeros, haya cedido el paso de unas posiciones originales o a unas comunidades ideales de comunicación, no cambia mucho las cosas: Las razones últimas son sustituidas por unas determinadas condiciones formales para alcanzar acuerdos "racionalmente".

El contraste entre el empirismo del comportamiento fáctico de la vida política y el normativismo de los discursos legitimantes -que, según Habermas, se dan mezclados en Rousseau, cuestión que ha motivado confusiones constantes en la discusión sobre la democracia (100)- reactualiza el diálogo entre Trasímaco y Sócrates sobre la justicia (libro I de La República de Platón); diálogo que Sócrates pretende a veces haber cerrado, con una ingenuidad digna de un sofista mediocre (101).

Sin embargo, no parece que la propia alternativa de Habermas -de postular un concepto reconstructivo de legitimidad, frente al empirista o normativo, que se avenga mejor con lo histórico- sea algo más que un deseo. Pretender reconstruir "lógicamente" la evolución de los "niveles de justificación" puede indicar simplemente la necesidad de rehuir los extremos de un análisis meramente empírico o con pretensiones de totalidad comprensiva (102). Kant ya "reconstruyó" en sus

críticas las visiones de Descartes y Hume, y realizó su síntesis en un ahistoricismo trascendental, pero cuando interviene la temporalidad, todo se complica; combinar dos aspectos no significa sintetizarlos. Una reconstrucción lógica de la evolución histórica empírica, tal vez quiera indicar tan sólo la conveniencia de moverse en círculos que habrá de procurarse no se tornen "viciosos" si no se quiere que la crítica teórica conduzca a la inoperancia práctica o a la justificación de lo establecido. Es status de ese análisis "reconstructivo" no parece estar muy claro, a pesar de que pretenda relacionarse con la teoría lingüística y el materialismo histórico tradicional.

Desde la secularización y el derecho racional hasta los nacionalismos de los siglos XIX y XX, los discursos con pretensiones de cubrir las funciones de legitimación han tratado de unir, por un lado, las lealtades del hombre y el ciudadano y, de otro, el espíritu normativo de nuestro lenguaje con la crudeza de la facticidad. Todos estos intentos de legitimación -Habermas describe cinco casos-, asociados a ese "camino de la burguesía" paralelo a la consolidación del Estado Moderno, en el capitalismo tardío quedan redistribuidos. La politización de la esfera económica en el Estado intervencionista (103) la internacionalización del mercado, las prestaciones sociales y la generalización de todos los ciudadanos (partidos-elecciones) en el proceso legitimato-

rio, recomponen la utilización de nociones como bien común, soberanía popular, nación, justicia, etc., y, en general, to dos los grandes principios que acostumbran a figurar en las retóricas de los títulos preliminares de las Constituciones. En su propio discurso, el sistema capitalista ya no refleja ni un orden "natural" ni una sociedad "justa", sino la manera menos mala de optimizar una lógica distributiva que no ponga en cuestión los principios organizativos en los que se basa.

Sin embargo, para Habermas, el futuro de este proyecto de Es tado Social -y de la plausibilidad de sus intentos legitimatorios- resulta sombrío (104). Y eso por tres razones:

- 1.- Por estar concebido todavía alrededor de la "utopía" de la sociedad del trabajo".
- 2.- El Estado Social (o su proyecto) muestra sus limitaciones estructurales en los períodos de crisis (no asegura puestos de trabajo, estancamiento económico, pauperización de la hacienda pública, remisión de las inversiones, etc.). Contradicciones entre democracia y capitalismo, y entre los distintos objetivos a cubrir (relacionado con la crisis de racionalización). No garantiza bienestar (estrategias defensivas).

3.- El Estado social (o su proyecto) no se incluye a sí mismo en sus pretensiones de controlar las disfunciones del sistema dentro de márgenes razonables. No es un proyecto reflexivo. El medio poder se presenta como aprobemático: la tecnoburocracia se concibe como parte de la racionalidad instrumental.

Los límites del proyecto del Estado social constituirían el horizonte donde se mueven tanto las perspectivas de los neo conservadores como la de los socialdemócratas (105).

Sin embargo, cuando Habermas quiere evitar al quedarse en las perspectivas de un lúcido pesimismo a lo Max Weber o en las aporías de la primera generación de Frankfurt, o cuando intenta desmarcarse de las consecuencias de una aplicación tecnológica de la teoría de sistemas (Luhmann) y ofrecer alguna vía alternativa, sus argumentos tienden a perderse en diluidas observaciones acerca de la necesidad de nuevas energías motivacionales, en reclamar el paso "del concepto trabajo al de comunicación" o en reivindicar reflexividad en unos Estados cada vez con más elementos no económicos de dominación.

El acento en el cambio de las relaciones existentes entre sistema (economía, Estado) y mundo de vida (vida privada, opinión pública) sí que establece, no obstante, un giro de

primera magnitud en la discusión de una teoría de la legitimación. Habermas rehuye sistemáticamente hablar de política concreta (considerándola como "empírica" no sin cierta desconsideración). Ese no es su papel. Pero, entonces, no hay forma de concebir su programa como algo situado más allá de una cierta revisión del reformismo socialdemócrata clásico. Postular una democratización de las esferas del mundo de vida en favor de una sociedad comunicativa menos autoritaria, no es algo "alternativo", sino complementario a las habituales legitimaciones del Estado Social. Parece como si las vacilaciones de Habermas en el momento de considerar si nos mo vemos hoy en algún nuevo principio de organización, se reprodujesen cuando trata de ver cómo desarrollar políticamente una perspectiva emancipativa.

Pérdida, por indeseada e imposible, cualquier expectativa de revolución en términos clásicos, los textos de Habermas parecen oscilar entre:

- I) Considerarse complementarios a la tradición socialdemócrata para reformar el Estado neocapitalista actual, una vez dicho Estado adquiriera conciencia de su estructural contradicción con las bases de crecimiento del capitalismo. De lo contrario, los neutralizados ciudadanos-clientes estarán cada vez más alejados de su emancipación personal efectiva, aunque estén rodeados de un con

junto de derechos suficientemente garantizados y dispongan de una serie de servicios al precio de su no participación.

II) Esperar que las energías utópicas de transformación surjan organizativamente sin decir cómo desde los nuevos sectores de "resistencia" que la lógica del sistema ha ido acumulando, y de las cuales las ideologías políticas cuyo horizonte conceptual sigue pivotando alrededor de la "sociedad del trabajo" parecen empeñadas en no querer darse cuenta. Dichas ideologías no habrían descubierto tampoco la relación entre el proceso de "modernización" que defienden y la crisis de motivación de la que se lamentan. Habermas apuesta por el proyecto político "progresivo", generado desde la modernidad ilustrada, si bien reconduce los modelos teóricos hacia un profundo análisis de los fracasos, reflujos y errores que comporta su asimilación a visiones excesivamente lineales o basadas en supuestas ontologías de la evolución histórica. La figura del ilustrado dieciochesco o la del romántico hegeliano-marxista no acaban de casar del todo con el curso fáctico de la Historia.

Habermas sabe bien esto, pero su sabiduría parece atenzarle cuando desea trascender los límites de la crítica. Se ha sofisticado el aparato conceptual, pero seguimos

de lleno pensando desde alguna biblioteca de Frankfurt.

4) Racionalidad e interacción

Tanto desde los poderes políticos y económicos como desde los tratados de ciencias sociales, cualquier administrador o administrado que se precie parece obligado a considerar cualquier objeto de turno bajo los auspicios de alguna "racionalización". Es uno de los conceptos del siglo, aunque sea para negar su posibilidad. Desde M. Weber a la "teoría crítica" se ha intentado ir mostrando sus ambivalentes caras que la han asociado a otros conceptos insignes: progreso, lenguaje, inconsciente, Historia, revolución, etc. Habermas, siguiendo una vez más a Horkheimer, Adorno y sobre todo a Marcuse, lo asocia al de legitimación, conformando uno de los temas que puede irse siguiendo en su prolífica producción teórica.

En un texto, que acostumbra a pasar un tanto inadvertido arriesga un par de definiciones, de esas que no comprometen demasiado, extraídas quizás del uso habitual que el término adquiere en el lenguaje ordinario:

"En general, llamamos a una opinión o a una acción "racional", en la medida en que la podemos demostrar" (106). Y es to nos remite, según Habermas, a los supuestos de la comuni

cación y de la argumentación. En un tono tan conscientemente impreciso como aquél aseveraba el Wittgenstein tardío que: "Se dice "yo sé" cuando se está en condiciones de dar razones fundamentadas. "Yo sé" está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad" (107).

Avanzando algo más y centrándose en la racionalidad de las acciones (Weber), Habermas la define como "los requisitos que debe cumplir una acción para poder pasar como solución de un problema de acción que puede considerar objetivamente" (108). Pero si nos quedáramos ahí el análisis adolecería de una parcialidad empobrecedora como, según Habermas, le ocurre a Weber. Será necesario recurrir al dualismo trabajo-interacción para obtener algo más de luz. Este par de conceptos figuran entre lo que podemos considerar heurísticas positivas -si no ya del núcleo mismo- del programa habermasiano. Resulta una clave hermeneútica que aparece en diversos temas de sus reflexiones, entre los que figura una posible reconstrucción del concepto de racionalización, cuya ambigüedad entronca inmediatamente con aquella Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer.

Tanto circunscribir el uso de la razón a un mero cálculo de medios para conseguir unos fines considerados más allá de aquélla como fundamentar una antropología únicamente en el concepto de trabajo (Marx) son concepciones que Habermas

asocia a una actitud teórica positivizante que tiende a cosificar, en sus mismos conceptos, a una naturaleza pensada primordialmente en sentido instrumental o de posible disposición técnica (109). El logos griego se veía así degradado en un sentido unívoco de inferencia deductiva, olvidándose su dimensión lingüística. (Veremos más adelante como ese olvido, según Habermas, no está autorizado cuando se tienen en cuenta los estudios de antropología social).

En una dirección hegelianizante, Habermas amplía la base de cualquier reflexión social del trabajo al lenguaje. Las acciones comunicativas de cada formación social histórica deben verse indisolublemente unidas a las acciones medio-fin; el trabajo pertenece a las primeras, la interacción a las segundas.

Esquemáticamente (110):

ACCIONES		EFICIENCIA
I. Trabajo (acción medio-fin)	Acción Instrumental Se rige por reglas técnicas a partir de un saber empírico.	Pronóstico sobre sucesos observables
	Acción Estratégica Se rige por planificaciones basadas en un saber analítico (deductivo)	Deducciones de reglas de preferencia
II. Interacción	Mediación simbólica. Normas obligatorios de acción	Define expectativas recíprocas de comportamiento. Caracteriza el marco institucional de una sociedad.

Si bien Habermas ya advierte que las acciones acostumbrarán a ser una combinación de I y II, las primeras entroncarían con el uso deductivamente monológico de la racionalidad que muestran Popper y Albert en La Disputa. Dicho uso impregna determinados subsistemas, de los que cabe destacar las relaciones económicas y el aparato administrativo, los cuales se mueven en la órbita de las "acciones racionales con respecto a fines". Para Habermas cualquier reconstrucción de la "racionalización deberá asegurar la distinción "entre 1) el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida, y 2) los subsistemas de acción racional con respecto a fines que están insertos en ese marco" (111).

Esta diferenciación permitiría esquematizar distintas formaciones sociales:

	MARCO INSTITUCIONAL	AC. RESPECTO A FINES
<u>Sociedad tradicional</u>	Legitimación con concepciones cosmológicas globalizadoras (míticas, religiosas)	Subordinación respecto a la tradición legitimadora

	MARCO INSTITUCIONAL	AC. RESPECTO A FINES
<u>CAPITALISMO LIBERAL</u>	<p>Crisis legitimatorias. Erosión progresiva del marco institucional</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px auto; width: fit-content;"> <p>"Justicia" del intercambio de mercancías Imbricación trabajo-interacción</p> </div> <p>Economización del marco institucional</p> <p>Legitimaciones científicas</p> <p>Atomización de la tradición cultural (internación de la religión y la moral)</p>	<p>Ampliación de los subsistemas de acción respecto a fines</p> <p>"Ciencia" desarrollada en el marco trascendental del interés técnico.</p> <p>El Estado garantiza sin intervenir</p>
<u>NEOCAPITALISMO</u>	<p>Nuevas crisis legitimatorias. Repolitización del marco institucional</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px auto; width: fit-content;"> <p>Ideología tecnocrática. Tendencia a la desaparición de la contraposición trabajo-interacción. Conculcación de la eticidad comunicativa</p> </div> <p>Renovación de criterios legitimatorios</p>	<p>Estado intervencionista</p> <ul style="list-style-type: none"> - orientado a la resolución de tareas técnicas - director del proceso de innovación científica (ramas civil y militar) <p>Servicios sociales de "bienestar"</p> <p>"Ciencia y técnica como ideología"</p> <p>Democracia electoral de masas (implicación de los ciudadanos-clientes)</p>

Habermas mantiene de Adorno y Horkheimer el rechazo a la identificación "evolución histórica-emancipación humana". De igual modo retiene de Marcuse la consideración "ideológica" (en sentido marxiano) del Estado tecno-burocrático y de la autocomprensión científicista de los discursos legitimantes, sin embargo niega la perversidad intrínseca de la evolución científico-técnica: Son posibles otras actitudes respecto de dicha evolución, a pesar de que siga siendo el interés de disposición técnica la guía de la producción científica. Recientemente D. Held ha situado a Habermas entre el "pesimismo" de Horkheimer y Adorno y el "optimismo" marcusiano (112).

En sus pretensiones de reestablecer una interacción casi perdida, Habermas nos induce a recuperar las esferas de diálogo, no sólo con respecto a la "eticidad como categoría de la vida", sino también en relación a la naturaleza. Desmarcándose de las interpretaciones de la tradición marxista que tienden a privilegiar una actitud técnica por encima de la práctica propia de Marx (113), postulará considerar a la naturaleza antiobjetivamente, es decir, como "interlocutor en una posible interacción". Si las versiones positivistas del marxismo (por ejemplo, la 2^a Internacional) tendían a exportar a la "sociedad", el modelo "natural" de control bajo una acción racional respecto a fines, Habermas, al contrario, deseará llevar las consideraciones sociales interacti-

vas hasta la misma naturaleza (habla incluso de una supuesta subjetividad en animales, plantas y piedras para poder comunicar con ellas.

En este punto puede parecer que olvide su opinión favorable a la tesis rousseauiana de considerar los derechos de cualquier tipo como vinculados a un acuerdo entre los hombres -la categoría de ciudadano como conformadora de la de hombre- y que vaya hacia lo negado en otras ocasiones: el objetivismo de considerar determinados derechos como algo previo a la sociedad (Locke). Efectivamente, podemos establecer unos derechos para los animales o las piedras. Pero somos nosotros quienes los establecemos. Tendrán los derechos que decidamos que tengan. Igual que los hombres. El que esa decisión remita o no a algo previo es algo confuso en Habermas.

Llamar la atención, establecer una función crítica respecto de la concepción de una naturaleza considerada únicamente como objeto de transformación y dominio, no puede evitar la referencia antropocéntrica, que, tal vez ahora mejor cabría llamar "agoracéntrica". Adorno ya señalaba la diferencia entre humanismo y antropocentrismo. Mientras este último siga instalado en el marco trascendental de la escisión cartesiana entre sujeto y objeto, se irá alejando de aquél por su propia evolución cosificadora (114). De lo que se trata no

es de hablar con la naturaleza, sino de la naturaleza desde unas perspectivas teóricas que eviten pensar solo en términos de trabajo y possibiliten desarrollar los esquemas interactivos. Para Habermas, Marx no captó la dimensión de la dominación como un conjunto de "acciones comunicativas distorsionadas".

Así pues, la dualidad trabajo-interacción se nos ofrece como una clave interpretativa para revitalizar una teoría que no quede exenta de la voluntad transformadora de la realidad, en una dirección lingüística emancipadora. En esto está en continuidad con el núcleo del programa de Marx. Pero éste analizó el principio de organización del capitalismo en su fase liberal y nociones como trabajo, ideología, lucha de clases, deberán ser revisadas en la fase neocapitalista. Globalmente, la dualidad "fuerzas productivas-relaciones de producción" debe ser sustituida por la más amplia de trabajo-interacción y, aún, por la de sistema-mundo de vida (115).

La equivocidad del término "racionalización", que puede enmarcarse en el de "ilustración", analizado ya en la teoría crítica, debe dar paso a una teoría de la racionalidad que tienda a incluir el máximo número de perspectivas posible con relevancia gnoseológica. Sin embargo, no acierta a verse en Habermas, cómo esa recuperación de la "teoría crítica"

puede salir del lúcido pesimismo de sus antecesores frankfurtianos (116), cómo puede articular con una práctica de momento casi ausente de la escena política. El tema de la "profundización de la democracia" -tan repetido como conceptualmente confuso- no parece evolucionar por caminos lineales. Tal vez haya que asumir radicalmente que aquella profundización significa hacerlo en las ambigüedades democráticas. El mismo Habermas parece excluir la plausibilidad de una mayor participación de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas. Y tiende a excluirlo porque parece algo más allá de lo permisible en los principios de organización del "capitalismo".

Así pues, la recuperación de esa dimensión interactiva en unas sociedades con sistemas y mundos de vida menos autoritarios deberemos pensarla por otros derroteros. Si las nuevas tecnologías aumentan las posibilidades de control, habrá que evitar que éste se realice tan solo en la dirección sistema-mundo de vida. La publicidad puede ser un aspecto de los exigidos desde ese mundo, para realizar unos controles de las acciones gubernamentales o administrativas que se situen más allá de los desfasados mecanismos parlamentarios, ante una burocratización ya señalada por Marx (117).

La recuperación de la interacción implica una perspectiva de reforma que profundice en las equivocidades del liberalismo.

Principios o "subsistemas" como la división de poderes, los derechos subjetivos -profundizando su perspectiva "negativa" de resistencia frente al Estado-, los mecanismos de control, etc. pueden ser desarrollados en una dirección antiautoritaria. Que se realice o no tendrá que ver, entre otras cosas, con los cambios en las estructuras motivacionales de unas privaticidades que muestran tendencia hacia su "colonización", aunque probablemente ésta no sea ineludible si se estructuran aquellas desde las relaciones educativas y culturales:

"La cuestión de si, en este caso, nos tendríamos que encontrar con un círculo vicioso entre aumento de la participación y crecimiento de la administración social, entre el carácter reflexivo de los procesos de constitución de los motivos y el aumento de los controles sociales (es decir, de la manipulación de motivos), me parece una cuestión que aún está por decidir, a pesar de los juicios decididos de las antropologías pesimistas resurrectas" (118).

Situarse fuera de esas perspectivas de reforma autorreflexiva es hacerlo fuera del programa de investigación habermasiano. Esto comportaría también una revisión de los presupuestos "materialistas" de la teoría, así como de la imposibilidad o no de reconciliar teoría y práctica (cap. siguiente). Habermas se profesa explícitamente materialista en di-

ferentes ocasiones, pero su concepción ofrece serias dudas de ello, a no ser que se diluya el concepto hasta hacerlo asimilable por el camino de la imprecisión. Y entonces al decir de Habermas, habrá que optar entre volverse conservador -aunque sea de la perspectiva revolucionaria tradicional- o ir adoptando los motivos básicos de las actitudes juveniles: el retraimiento generalizado y/o la protesta ocasional (119).

II.2. Conocimiento práctico y ética racional

"En un principio fue (el contexto donde se enraizó) la acción".

Vefamos anteriormente como cabría retener de los análisis de Peirce y Dilthey la noción de unos procesos de investigación que a la vez precedían y desbordaban unos planteamientos trascendentales o formalistas. Sin embargo, Habermas les recriminaba haberse detenido en el umbral de esa autorreflexión, considerada como condición indispensable de una teoría crítica emancipativa.

Habermas no tiene, empero, el camino fácil. Por un lado se encuentra con la convicción de proponer una (o unas) heurística positiva, de carácter antipositivista, que permita superar la concepción de una racionalidad reducida a su dimensión instrumental-técnica: En el núcleo de su programa se encuentra la tesis de que una recuperación de la teoría del conocimiento pasa por su articulación con la teoría de la sociedad. Aquélla sin ésta aboca hacia una estrecha "metodología científica", cercana a la sociedad autoritaria de la cual la teoría crítica pretende colaborar a redimirnos.

Por otro lado, habrá que partir de la crítica hegeliano-marxista al trascendentalismo kantiano para no olvidar la consideración histórica, pero, a la vez, habrá que huir de los supuestos de una filosofía de la identidad que, paradójicamente, deviene cómplice del positivismo en la teoría y que permite (ha permitido) concreciones prácticas alejadas de la emancipación. Y, sin embargo, se advierte la necesidad de vincular de la manera menos esquizofrénica posible, la tópica trilogía teoría-crítica-práctica. Eso implica algo más allá de una disciplina científica (aunque sea en el sentido más laxo posible del término): implica una filosofía que recupere al máximo un concepto comprensivo de la racionalidad.

Podemos establecer dos heurísticas en Habermas, que, a grandes trazos, podemos denominar la de los intereses y la de la pragmática universal. La primera tomaría como un elemento del cinturón protector del núcleo, la teoría psicoanalítica, la cual es vista como ejemplo-modelo de teoría crítica emancipativa que se mueve en el terreno de la autorreflexión.

Posteriormente adaptará el giro lingüístico como un horizonte más adecuado para su concepción social y para los deseos reconstructivos de la evolución histórica: nueva versión de una recuperación de la subjetividad en reconciliaciones que

huyan de la identidad (Adorno), realizada en clave hegeliana no-lingüística. Solo que eso nos reconduce de nuevo a Kant. (120).

1) Una heurística interesada

El engarce de las conexiones entre pensamiento racional y "vida" ha sido una constante en la tradición filosófica desde Platón, Aristóteles o Epicuro hasta Wittgenstein, Gadamer o Horkheimer. En el siglo XX también ha constituido el modo de realizar teoría en las principales direcciones del pensamiento.

Habermas aduce el concepto de interés como vehículo relacionador entre un "mundo de vida" y unas interacciones que pretenden estar bajo el signo de la racionalidad. Hasta que punto lo logra queda parcialmente contestado por el mismo Habermas cuando asume algunas de las críticas dirigidas fundamentalmente contra su trascendentalismo (121). También podemos rastrear su respuesta en el cambio heurístico propuesto posteriormente.

Nosotros defendemos la tesis de que el concepto de interés, a pesar de las objeciones mencionadas, sí permite un desarrollo del programa de investigación en una dirección crítica, pero resulta insuficiente para asegurar una racional relación entre teoría y práctica.

Así como, a veces, se ha dicho que la exigencia de claridad a ultranza resulta el refugio de los que no tienen nada que decir, también se ha comentado, otras, que la riqueza de un concepto se debe principalmente a su carencia de precisión. Así ocurre, por ejemplo, con el "paradigma" de Kuhn, o también con los "intereses" habermasianos.

Del único intento de fijación conceptual que hemos encontrado (122) podríamos destacar:

- 1) Son "orientaciones básicas" del trabajo y la interacción.
- 2) Lo son de la especie, no del individuo.
- 3) Apuntan a la solución de problemas sistémicos, no hacia necesidades empíricas.

Fácilmente podríamos reconocer de Kant la dimensión trascendental, y de Hegel la histórico-productiva. Los hombres "se reproducen y autoconstituyen" como especie, desde esas "orientaciones básicas". El término "orientación" resulta equívoco como pocos y escasamente "orientativo" desde un punto de vista de racionalidad "analítica". Ese intento, constante en Habermas, de incrustar categorías y consideraciones de tono histórico-temporal, de raíz hegeliana, en las casillas de la trascendentalidad kantiana para que éstas pierdan rigidez en los límites, podría emparentarse con el

empeño del propio Hegel de tomar el ser parmenídeo y heraclitizarlo. Sin embargo, Habermas sabe que debe rehuir los esquemas de una ontologización objetivista, y, por consiguiente, sus consideraciones deberán evitar dar pie a alguno de dichos esquemas, aunque sea en nombre de una mediación entre sujeto y objeto.

De esta manera la equivocidad de los "intereses", a veces, induce a pensarlos "naturalísticamente", como una característica más de una de las especies que habitan el tercer planeta del sistema solar, mientras otras tiende a considerarlos relacionados con la "cultura" -en sentido freudiano- en clara discontinuidad con el marco natural del que emergen y por los que se deberá "pagar un cierto precio".

A mi modo de ver, es Kant quien le gana la partida a Hegel en esta primera heurística. Como veremos, el concepto de una "razón interesada" ocupa un lugar central en la "pureza" de la primera crítica kantiana. Al mismo nivel, si no más, que las categorías o las formas a priori de la sensibilidad. (A mi entender, la fuerza contemporánea del planteamiento kantiano de la racionalidad hay que buscarla más en la Dialéctica trascendental que en la Estética o en la Analítica).

Hay que tener en cuenta las críticas hegelianas a Kant y considerar la temporalidad del sujeto, pero los intereses,

al parecer, no son fruto de ningún pacto o acuerdo intersubjetivo, ni siquiera obedecen a las complejas relaciones entre "amo y esclavo". Van cambiando, pero están ahí, como un naturalismo hermeneútico de partida.

Hegel era consciente de la dificultad que entrañaba el establecer los límites respecto de las posibilidades del conocimiento, a la manera como lo hacía Kant. Habermas, naturalmente, sabe esto, pero parece optar por seguir considerando unos límites, que ahora no serán fijos y que en lugar de una frontera-línea radical entre nosotros y el noúmeno, devendrán una frontera-zona de comienzos y finales inciertos. Inciertos, pero que están ahí.

Estas consideraciones ya se encuentran formuladas en las tres primeras tesis del trabajo que puede considerarse como esquema de su primera heurística positiva (123). En ellas ya aparece la consideración del trabajo, el lenguaje y la dominación, como los medios que constituyen los intereses que, a su vez, guían el conocimiento. (Y la consiguiente tripartición del saber en informaciones, interpretaciones y análisis). La consideración de esos tres medios es, obviamente, de raíz hegeliana. Además, los dos primeros quedan vinculados a la polaridad clásica entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, conducidas respectivamente por los intereses técnico y práctico. Pero

Kant (y Fichte) reaparecen en el intento de buscar, reflexivamente, un interés más radical que aquéllos, y a los que podrá conferir una intencionalidad más profunda.

Peirce y Dilthey ya se desmarcaron del objetivismo positivista -aunque según Habermas, no totalmente- al señalar los intereses que rigen la actividad científica natural y hermenéutica. Con ello ya no hacen metodología, sino que se retorna a la dimensión clásica de la teoría del conocimiento. En ambos adquiere una singular relevancia la consideración de unos marcos precientíficos de aprendizaje, que evolucionan, pero que señalan el contexto de las actividades instrumental y comunicativa: Las teorías que tenemos tienen que ver con la necesidad de resolver nuestros problemas técnicos y prácticos. Nuestras relaciones con la naturaleza y con los demás miembros de la comunidad son distintas, están regidas por intereses distintos, y diferentes serán también las teorías que aquellos problemas inducen:

"En los dos casos es distinto en principio la constelación de lenguaje, acción y experiencia. En la esfera funcional de la actividad instrumental, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible. (...). Igual que la actividad instrumental misma, también el uso lingüístico integrado en ella es monológico. Asegura a las proposi

ciones teóricas una cohesión sistemática regida por las reglas de la deducción. (...) En el contexto de la actividad comunicativa Una gramática de los juegos del lenguaje une símbolos, acciones y expresiones, fija esquemas de concepción del mundo y de interacción. Las reglas gramaticales determinan el terreno de una intersubjetividad indirecta entre individuos socializados La realidad se constituye en el marco de una forma de vida de grupos comunicantes organizada según el lenguaje ordinario. Es real lo que puede ser experimentado dentro de las interpretaciones de una simbología vigente" (124).

De esta manera, ver cómo funcionan, qué son, las ciencias naturales y del espíritu, no es una cuestión meramente lógica, aunque dicha lógica ya no sea eminentemente formal, sino trascendental. La lógica no agota la racionalidad científica (cuestión tópica en el racionalismo crítico y en la "nueva" filosofía de la ciencia). Sin embargo, a pesar de reconocimiento -a veces a regañadientes- de esta consideración, la tradición analítica deviene propensa a olvidarse de él en su manera de proceder, entonces, la referencia a los "contextos vitales" en los que surge y se realiza la investigación, es vista como algo que no afecta a la misma. En cualquier caso una consideración de "adorno". Habermas arremete contra esta "tecnificación" de la teoría (125). La estructura de las lógicas de la investigación científica

habrá que contemplarla desde una trascendentalización de contextos empíricos en los que se articulan el trabajo y la interacción.

Hasta aquí, consideraciones a partir de los análisis de Peirce y Dilthey. Se ha visto el interés latente detrás de los conocimientos empíricos e interpretativos, distinguidos también en la tradición neokantiana. Pero es necesario ir más allá y profundizar en la autorreflexión como una tercera manera de conocer, y que nos conduce a un interés emancipativo que coincide ya con el mismo conocimiento.

En el tono ilustrado de esta concepción, Habermas, le debe más a Kant que lo que explícitamente reconoce: La razón práctica queda insertada en la teórica, en un uso positivo de la Vernunft en el conocimiento, más allá de cualquier Verstand que se pretenda exclusiva. Los valores no han de ser "tolerados" por una racionalidad rigurosa, sino que se incrustan, se identifican con ella en su nivel más radical.

Una primera dificultad de esta trilogía cognoscitiva se encuentra en el equívoco empleo del término "práctica". A veces parece circunscrita a ser el interés rector de las ciencias hermenéuticas, pero otras se sitúa al nivel de la misma racionalidad en las ciencias autorreflexivas (126).

Por su parte Habermas analiza someramente la teoría psicoanalítica -de la que nos advierte (127) se basa solo en los escritos de Freud-, como "ilustración" (en su doble acepción) de ese tercer tipo de conocimiento. Escoger el psicoanálisis no es algo políticamente neutro. Es bien conocida la importancia dada a Freud por la tradición frankfurtiana y Habermas insiste en ello a menudo (128).

"No se trata -decía Marcuse- de introducir conceptos psicológicos en la ciencia política, de explicar los procesos políticos psicológicamente. Esto significaría explicar lo fundante por lo fundado. Se trata más bien de que la psicología misma tiene que revelarse como política en el sentido de que lo universal, un fragmento de lo cual es la psique, es cada vez menos la "sociedad" y cada vez más la "política", esto es, la sociedad que ha sucumbido al poder y se ha identificado con él" (129).

También resultará relevante para nuestro contenido considerar aquél "fondo pulsional" de los individuos como una determinada resistencia de la naturaleza a resultar constantemente conformada por los cambios habidos en las estructuras del trabajo y la interacción. (Esta cuestión resultará importante en el momento de discutir las futuras posibilidades de unas sociedades no autoritarias ni fragmentadas administrativamente -en las que precipitadamente creer como nuevo contenido semántico del término "socialismo").

Por ser una cuestión ya más conocida de la obra de Habermas, dejaremos ya de lado la consideración de los tipos de conocimiento y sus respectivos intereses (130).

En contraste con el cientificismo de Freud, sobre todo en sus primeros escritos, Habermas ve en el psicoanálisis una disciplina autorreflexiva que conduce a una hermenéutica de lo censurado en el sujeto e inspirada por un núcleo emancipador. Así se abre la posibilidad de una reinstauración del individuo en el proceso de una comunicación que habría quedado interrumpida. Lejos de los complementos neokantianos, la moralidad resulta estar inserta en la teoría.

El lenguaje privatizado inconsciente queda sustraído al yo (131) y será entonces necesaria la intervención de la subjetividad del analista para llegar a un conocimiento, que no es sino una comunicación de autoconciencias en el seno del lenguaje (132).

Habermas ve insuficiencias en Freud, tales como la hipótesis de un sustrato no lingüístico que sume en la oscuridad las reglas -no gramaticales- que entroncan las representaciones inconscientes y los residuos verbales: Tal vez hubiera que orientarse en otras direcciones (133).

Sea como fuere, una adaptación del sujeto a la sociedad implicará una interiorización de los comportamientos sancionados, que irá estructurando la esfera del superyo. La emancipación individual puede darse porque el individuo vive en sociedad y toda sociedad posee normatividades que refuerzan la esfera de las expectativas esperadas de sus miembros (recordemos: "se trata más bien de que la psicología misma tiene que revelarse como política").

Irónicamente podría decirse que los "conocimientos" adquiridos en la práctica lingüística psicoanalítica tienen algo de pacto entre ignorantes, ya que dichos conocimientos solo son admitidos como tales y, por tanto, generados cuando el "paciente" se autorreconoce en ellos. En esto sí que hay diferencias patentes respecto del modo de "reconocer" conocimientos en las ciencias empírico-analíticas o en las hermenéuticas. Tal vez esta característica no arrumbe la ontología, pero sí lo hace con una versión objetivista de aquélla. Cuestión que -según Habermas- se le escapa al propio Freud, sumido como está en un contexto teórico positivista.

La perspectiva freudiana de la "cultura" como una manera de dominar la naturaleza y de organizar las relaciones humanas (134) queda vinculada a una interacción lingüística conectada con las estructuras de poder político-eco

nómico y con las instancias que motivan identidad en esa sociedad. La "emancipación" individual adquiere así una perspectiva social inmediata en la misma línea que la "teoría crítica" pretendía establecer la autorreflexión en esa dimensión social; las "ilusiones" creadas por la cultura no son "privadas", sino que cumplen funciones legitimatorias de la normatividad: "El marco institucional estabiliza un orden de dominación que asegura las renunciaciones que impone la cultura, puede en realidad transformarse, es decir, transformar las satisfacciones virtuales en satisfacciones institucionalmente reconocidas. Las "ilusiones" no son únicamente falsa conciencia". (En este punto, añadiríamos nosotros, se entronca con la "ilusión de la razón" de la dialéctica trascendental kantiana (A297). Habermas persigue: "Al igual que en lo que Marx llamaba ideología, también en ellas se contiene "utopía" (....) Las tradiciones que legitiman la dominación tienen que recompensar también al conjunto de la población por las carencias específicas que van más allá de las renunciaciones generales" (135).

Según Habermas, ahí reside una ventaja de Freud respecto a Marx. Mientras éste reduce las relaciones entre hombres y naturaleza al terreno de la acción instrumental, aquél sería capaz de llevarlas al marco de una "acción comunicativa distorsionada, que permite comprender la opinión de las instituciones y la función de las ilusiones, es decir, la dominación y la ideología" (136).

Esta contraposición adquiere aún un mayor significado cuando consideramos las sociedades del capitalismo tardío en las que el Estado y la administración dejan de verse como "superestructuras", incluso desde presupuestos teóricos instrumentales. Con la llegada del mundo de la información y de la democracia electoral de masas adquieren mayor relevancia los análisis sobre la dominación que no se reducen a la "crítica de la economía política". Analizar las estructuras autoritarias actuales con bases exclusivamente materialistas, empobrece, ya de entrada, incluso el material recogido: Cuando una estructura se vuelve más y más compleja, los reduccionismos se tornan malos consejeros. Habermas se mueve en un concepto de razón que pretende ser comprensiva y que, por tanto, huye de los reduccionismos, pero entonces surgen dos dificultades frente a las que no puede sino balbucear respuestas:

- I) Los supuestos materialistas parecen tornarse estrechos.
- II) El interés emancipativo de la razón puede considerarse otra "ilusión" (en sentido freudiano).

Frente a I) Habermas se empeña en ratificarse como "materialista". Responde que al constituirse la especie humana en condiciones históricas empíricas, el conocimiento crítico de la razón induce a pensar que es ésta la que resul

ta inmanente al interés, y no viceversa. De esta manera solaya la dificultad "idealista" de ver los intereses como inherentes a una razón considerada "por encima" de la contingencia. Sin embargo, la dificultad se desplaza de la razón al interés emancipativo, el cual no parece quedar justificado en modo alguno. Decir que el propio interés es racional, no parece ayudar mucho. Si tomamos el lenguaje como una de las bases constitutivas de los hombres -junto con los procesos de trabajo- habrá que convenir que, en alguna medida, un materialismo estricto resulta indefendible. El empeño de Habermas tiene algo de recurso al "en última instancia" más introducido por no querer desgajarse de una tradición concreta, que inferido de la propia lógica de su discurso. Luchar contra un objetivismo en la teoría y seguir profesándose "materialista", no acaba de quedarle redondo.

La segunda dificultad es algo más complicada. Se entrecruza con la de la recaída en el trascendentalismo -acusación de formalismo-, vía "intereses de la especie". Él mismo lo reconocerá (137) pasando entonces a indagar en el mismo uso del lenguaje, la justificación de ese supuesto interés por la emancipación, visto ahora en la formulación de una "sociedad ideal de diálogo". Así Habermas, comentando a Adorno, establecerá que "la identidad del yo, elaborada bajo las coacciones de la pura autoconservación, no queda cancelada por la autorreflexión" (138).

El análisis de la razón le conducía al interés y ahora éste, le lleva al lenguaje. Aparentemente esto puede constituir un círculo. Pero solo aparentemente. Cuando se haya pasado por la filosofía postwittgensteiniana del lenguaje, la recepción de Marx y Freud será distinta, y con ella las nociones de racionalidad y libertad, cuya vinculación nos lleva de nuevo al "paradigma" hegeliano.

2) Una heurística pragmática

En el epílogo a Erkenntnis und Interesse, Habermas recoge algunas de las críticas que se le formulan, si bien sigue defendiendo las principales tesis de su "heurística interesada". Así por ejemplo, admite que no ha diferenciado suficientemente entre acción instrumental y experimental, o entre verdad y objetividad, o que resultaba preciso reconsiderar el concepto de trascendental.

El núcleo de su programa, la vinculación de la teoría del conocimiento con la teoría de la sociedad, sigue inamovible. Sin embargo, ahora la teoría de la sociedad deberá contemplarse en relación con una teoría de la evolución social -que aún no existe, pero que será necesario ir construyendo-. Más que de una ampliación del núcleo se trataría de unos cambios en el cinturón protector, que acabarían por inducirle a desarrollar una dirección que, de hecho,

estaba ya explícitamente reconocida en el período anterior: la pragmática universal. El acercamiento hacia una racionalidad "digna" del hombre, se realizará ahora indagando en las condiciones universales de la comunicación.

Cómo se relaciona este giro heurístico con la nueva exigencia de una ciencia reconstructiva en el terreno de la evolución social creo que es una cuestión que todavía está por verse. Pero sea como fuere, algo ha cambiado en el proceder habermasiano, tal como se induce al leer:

"La conexión de teoría del conocimiento y teoría de la sociedad la subrayo por dos razones. De una parte, los elementos constitutivos de los sistemas sociales no pueden comprenderse suficientemente sin un esclarecimiento epistemológico de realizaciones cognitivas que, a la vez que dependen de la verdad, están referidos a la acción; por otro lado, las tentativas epistemológicas de reconstruir las competencias cognitivas tienen la forma de hipótesis, que pueden ser objeto de una comprobación indirecta utilizando las como medios de construcción de una teoría de la evolución social. La denominación de "antropología del conocimiento" no deja dudas, ciertamente, sobre la renuncia al absolutismo de la filosofía trascendental, es decir, a las premisas idealistas, pero no permite reconocer todavía que los enunciados sobre una especie humana surgida contin

gentemente (y que ha de ocupar el puesto lógico de la conciencia trascendental en general) sólo puede fundamentarse, en último término, en el marco de una teoría de la historia de la especie o de la evolución social. Pues las antropologías se ven siempre ante la dificultad de que las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes" (139).

En la nueva heurística propuesta, el planteo es, si cabe, más ambicioso que en la anterior. Sus distintas ramas e interconexiones pueden dar lugar a estudios particulares que tendrán la dificultad intrínseca de pretender analizar una obra todavía en curso (y de la cual, seguramente el autor, todavía no ha realizado una "síntesis", que podamos llamar "canónica").

Como nuestro interés por Habermas es aquí fundamentalmente metódico, nos limitaremos a tomar lo que consideramos más relevante, de esta segunda versión de su programa para acercarnos a las premisas de la revisión del marxismo efectuada por E. Bernstein. A tal efecto defenderemos la tesis de que con la hipótesis auxiliar de la pragmática universal y la comunidad en comunicación ocurre algo similar que con la relación intereses-conocimiento: resulta fructífera en la dimensión crítica de la teoría, pero tiende a unir -a nues

tro juicio precipitadamente- las nociones de teoría y práctica, en una concepción unitarista de la razón. No entraremos en consideraciones "técnicas" de pragmática lingüística, que consideramos adyacentes para nuestro objetivo. Apoyaremos aquella tesis en una somera consideración del paso del primer al segundo Wittgenstein y en las repercusiones metaéticas que el programa "pragmático" comporta, tal y como se concibe en Habermas. Y aquí de nuevo nos aparecerá la sombra de la relación entre Kant y Hegel en los motivos del programa (explícitos o no).

Como veremos, resulta también controvertible ver si ahora fructifica esa pretensión típicamente frankfurtiana de lograr una reconciliación sujeto-objeto que no implique la identidad, o si eso no se consigue precisamente por decir que se sigue a Wittgenstein sin hacerlo realmente.

a) Dos consideraciones en torno a Wittgenstein

La referencia-sentido al "autor de las Investigaciones Filosóficas" parece una cuestión obligada por parte de cualquier estudio lingüístico realizado desde los años 50. Mucho más si se trata de cuestiones "pragmáticas". Para no caer en una enumeración de los qué y los por qué del giro efectuado por Wittgenstein repetidos en los últimos tiempos, demos una muestra -en sentido estadístico- del cambio

de tono sobre cómo hacer filosofía desde la comparación de fragmentos de sus obras principales (140). Lo haremos en relación al tratamiento de las proposiciones, la posibilidad del escepticismo, y la caracterización del filosofar.

I	TRACTATUS	INVESTIGACIONES
4.021	"La proposició es una imatge de la realitat, perquè, quan entenc la proposició, conec la situació exposada per ella. I la proposició l'entenc sense que el seu sentit m'hagi estat explicat.	23* Però, ¿quants tipus de proposicions hi ha? ¿Potser asserció, pregunta i ordre. N'hi ha d'innombrables d'aquests tipus: innombrables tipus diferents d'utilització de tot allò que anomenem "signes", "paraules", "proposicions".
4.022	La proposició <u>mostra</u> el seu sentit. La proposició <u>mostra</u> què és el que passa, <u>si</u> és vertadera. I <u>diu que</u> és això el que passa.	I aquesta multiplicitat no es quelcom fix, donat un cop per sempre, sinó que sorgeixen nous tipus de llenguatge, nous jocs de llenguatge (...)
4.023*	La proposició, a la qual o bé diem sí o bé diem no, es la que fixa la realitat. Amb aquest fi, la realitat ha de ser plenament <u>descrita</u> per la proposició.	És interessant comparar la multiplicitat de les eines del llenguatge i de la seva forma d'utilització, la multiplicitat dels tipus de paraules i de proposicions, amb allò que els lògics han dit sobre l'estructura del

	<p>llenguatge (I també l'autor del <u>Tractat lògico-filosòfic</u>).</p> <p>24* Qui no tingui molt present la multiplicitat dels jocs de llenguatge, estarà inclinat, potser, a preguntes com aquesta "¿Què és una pregunta?".</p> <p>291* Allò que anomenem "<u>descripcions</u>" són instruments per a usos especials.</p> <p>610* Descriu l'aroma del cafè! ¿per què no pot ser? ¿ens manquen les paraules? ¿I per a què ens manquen? - ¿D'on ve, però, la idea de una descripció d'aquesta mena ha de ser, amb tot, possible?</p>
<p>4.024 Entendre una proposició significa saber què s'<u>escau</u> quan es vertadera. (La podem entendre, per tant, sense saber si és vertadera).</p> <p>L'entendem quan s'entenen les seves parts <u>constitutives</u>.</p>	<p>199* Seguir una regla, fer una comunicació, donar una ordre, jugar una partida d'<u>escacs</u>, son <u>costums</u> (usos, <u>institucions</u>).</p> <p>Entendre una proposició significa entendre una llengua. Entendre una llengua significa dominar una tècnica.</p>

	<p>2^a part Si un lleó pogués parlar, no el podríem en (p.374) tendre.</p>
<p>4.03* La proposició ens comunica una situació; es a dir ha d'estar <u>essencialment</u> connectada amb la situació. I la connexió és precisament que la proposició és la imatge lògica de la <u>si</u> tuació.</p>	<p>105* La proposició, la paraula, tractada per la lògica ha de ser quelcom pur i ben retallat. I ara ens trenquem el cap amb l'essència del signe <u>pròpiament dit</u>.</p> <p>107 Com més exactament <u>conside</u>rem el llenguatge real, més fort esdevé el conflicte entre ell i la nostra <u>exi</u>gència. (La puresa cristalina de la lògica no em <u>ve</u>nia pas <u>donada com un re</u>sultat, sino que era una exigència). El conflicte esdevé insostenible; l'<u>exi</u>gència amenaça ara amb <u>con</u>vertir-se en quelcom buit. -Hem anat a parar al glaç <u>relliscós</u> on hi manca el <u>fregament</u>; les condicions són, per tant, en cert <u>sen</u>tit ideals, però, justament per això, tampoc no podem caminar. Volem caminar; <u>lla</u>vors, necessitem el <u>frega</u>ment. Tornem a la terra <u>du</u>ra!</p>

	<p>116 Quan els filòsofs usen una paraula -"saber", "ser", "objecte", "jo", "proposició", "nom"- i procuren copsar l'<u>essència</u> de la cosa, cal preguntar-se sempre: Aquesta paraula, és<u>'u</u>sa realment així, alguna vegada, en el llenguatge en què té la pàtria?</p> <p>Les paraules amb utilització metafísica, <u>nosaltres</u> les reduïm, altra vegada, a la seva utilització quotidiana.</p>
<p>5.5563 De fet, totes les proposicions del nostre llenguatge ordinari, tal com són, estan completament ordenades lògicament. Allò simplicitatíssim que hem d'indicar aquí, no és un símil de la veritat sinó la <u>ple</u>na veritat mateixa.</p> <p>(Els nostres problemes no són abstractes, sinó potser els més concrets que hi ha).</p>	<p>97* El pensament està envoltat d'un nimbe -La seva essència, la lògica, exposa un ordre, justament l'ordre a priori del món, és a dir, l'ordre de les <u>possibilitats</u>, el qual ha de ser <u>co</u>mú a món i pensament.</p> <p>Sembla, però, que aquest <u>ordre</u> hagi de ser <u>màximament simple</u>. És previ a tota experiència; s'ha d'obrir camí travessant tota l'experiència; a ell mateix, no se li han d'adherir enterbolements o incerteses propis</p>

	<p>de l'experiència. -Ha de ser, més aviat, del cristall més pur. Aquest cristall, però, no apareix com una abstracció, sino com una cosa concreta, fins i tot com la cosa més concreta, com qui diu <u>la més dura</u>.</p>
	<p>102 Les regles estrictes i clares de l'estructura lògica ens apareixen com una cosa en el rerafons-amagades en el mèdiu de la comprensió Ara ja les veig (tot i que a través d'un mèdiu), <u>per</u> què el signe l'entenc, de fet; vull dir alguna cosa amb ell.</p>
<p>6.421 Es clar que l'ètica no es pot expressar.</p> <p>L'ètica és transcendental (ètica i estètica són ú)</p> <p>6.13 La lògica no és cap doctrina sinó un reflex del món. La lògica és transcendental</p>	<p>77* En aquesta dificultat, <u>pre</u>guntat sempre: ¿com l'hem <u>ap</u>près, el significat d'aquesta paraula ("bo", per exemple)? ¿Amb l'ajut de quina mena d'exemples? ¿En quins jocs de llenguatge? (Aleshores veuràs més fàcilment que la paraula ha de tenir, necessàriament, una família de significats).</p>

II	
<p>6.51 L'escepticisme <u>no</u> és irrefutable, sinó òbviament <u>in</u> sensat, quan vol dubtar allà on no es pot preguntar.</p> <p>Perquè el dubte només pot existir on existeix una resposta, i aquesta només on <u>quelcom pot ser dit</u>.</p>	<p>(115)** Qui volgués dubtar de tot no arribaria ni tan sols a dubtar.</p> <p>El joc mateix del dubte pressuposa ja la certesa.</p> <p>84* El fet, però, que ens poguem <u>imaginar</u> un dubte, no vol pas dir que dubtem.</p> <p>85* Una regla està allà com un indicador - ¿Que no permet dubtes l'indicador, sobre el camí que he de fer?</p> <p>87* Fàcilment pot semblar com si cada dubte <u>mostrés</u> només una llacuna existent en el fonament; de manera que una comprensió segura només és possible si nosaltres dubtem primer, de tot allò de què es <u>pot</u> dubtar i suprimim, després, tots aquests dubtes. L'indicador és correcte si, en circumstàncies normals compleix la <u>se</u> va finalitat.</p> <p>(pg.375) El tipus de certesa és 2^a part el tipus de joc de <u>llen</u> guatge.</p>

III	
<p>6.53* El mètode correcte de la filosofia seria propiament el de no dir res més que allò que es pot dir, o sigui, proposicions de la ciència natural -quelcom, per tant, que no té res a veure amb filosofia-, i després, quan algú altre volgués dir quelcom <u>metafísic</u>, demostrar-li sempre que en les seves proposicions no havia donat cap significat a certs signes.</p>	<p>109* Aquests (els problemes filosòfics) no són, certament, problemes empírics, sinó que es resolten gràcies a mirar per dins en la manera de treballar del nostre llenguatge (...) Els problemes no es resolten aportant nova experiència, sinó agrupant allò que es coneix des de fa molt. La filosofia és una lluita contra l'embruixament del nostre enteniment fet a través dels mitjans del nostre llenguatge.</p>
<p>6.54 Les meves proposicions son il·luminadores quan aquell que m'entén les reconeix, al final, com a insensates, quan ell, gràcies a elles -pujant-hi-, s'ha enfilat més amunt d'elles (Per dir-ho així, ha de llençar l'escala després d'haver-s'hi enfilat).</p> <p>Ha de superar aquestes proposicions, llavors veurà el món correctament.</p>	<p>122* Una de les fonts principals de la nostra incomprensió és que no <u>abracem amb la mirada</u> l'ús de les nostres paraules. -A la nostra gramàtica li falta panoramicitat. (El concepte de representació panoràmica) Designa la nostra forma de representació, la manera com nosaltres veiem les coses (és tracta d'una "cosmovisió"?)</p> <p>123 Un problema filosòfic té aquesta forma: "No em sé orientar".</p>

7

D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci.

125* El fet fonamental, aquí, és que nosaltres establim regles, una tècnica, per a un joc, i que, després, quan seguim les regles, el joc no va tal com havíem suposat. Que ens enxarxem, com qui diu, en les nostres pròpies regles.

Es aquest enxarxar-nos en les nostres regles allò que volem entendre, és a dir, abraçar amb la mirada.

128 Si en filosofia es volgues sin proposar tesis, mai no es podria arribar a discutir-les perquè tothom hi estaria d'acord.

133* El descobriment autèntic es el que em fa capaç d'interrompre el filosofar quan jo vull (...). Es resolen problemes (es bandegen dificultats), no un sol problema.

No existeix un mètode de la filosofia, sí, però, que existeixen mètodes, com qui diu, teràpies diverses.

	<p>309 ¿Quina és la teva meta en filosofia? -Mostrar-li a la mosca, la sortida de dins la campana atrapa-mosques.</p>
--	---

A pesar de las continuidades de rigor, el cambio de tono se hace patente. Desde la aparición de la actitud analítica como una manera de practicar la racionalidad filosófica parece justificado hablar de un determinado "giro lingüístico". La aparición en escena del segundo Wittgenstein (o mejor del último Wittgenstein, tal como sugiere I. Reguera (141)) representa una revolución teórica dentro de aquella actitud. Tiene algo de movimiento helicoidal respecto del supuesto corte metateórico vinculado al empirismo lógico. Esto deviene tal vez aún más relevante para el pensamiento contemporáneo cuando detectamos un cierto parecido, una semejanza de familia, pudiéramos decir, con lo ocurrido en otros campos o direcciones filosóficas. (Gadamer en la hermenéutica, Kuhn en la teoría de la ciencia o el mismo Habermas en la teoría de la sociedad).

El punto de vista lógico o "metodológico", que analiza a su "objeto" desde fuera gracias a una reglas supuestamente rigurosas con las que avanzar hacia un conocimiento seguro, cede

terreno a una actitud crítica respecto de esas reglas que acrecienta la importancia de las consideraciones teóricas contextuales (desde consideraciones sociales hasta la misma gramática de los lenguajes con los que pretendemos asomarnos al mundo. La hermenéutica, los juegos de lenguaje, las consideraciones sociológicas de la investigación, el acento en las cuestiones pragmáticas tienen algún "semblante de familia").

Desde Wittgenstein, lo que entendemos por explicaciones, comprensiones, fundamentos, métodos, etc., debe replantearse a la luz de la concientemente nebulosa noción de juegos de lenguaje (142): tenemos los lenguajes que tenemos y resulta empobrecedor ir a buscar su "lógica ideal". Pero habrá que estar en guardia contra determinadas recaídas involuntarias en un esencialismo, aunque ahora lo sea de la descripción y no ya de la explicación, y habrá que estarlo más por resultar involuntarias que por ser "recaídas". Los juegos del lenguaje poseen algo inabarcable, como en el Tractatus lo era la noción de "forma lógica".

Pero ahora el horizonte de la irreductibilidad se nos ha hecho más amplio e interconectado con otros ámbitos teóricos y prácticos. Contra lo que, a primera vista, pudiera parecer, queda reivindicada una atención a lo concreto al pluralizarse -o disolverse- una rígida teoría del signifi

cado. Pero esa atención lo es desde el hincapié dado a las consideraciones contextuales, globalizadoras, en las que un discurso determinado se desarrolla: reaparece la tensión hegeliana del universal concreto, vía análisis lingüístico.

El cambio de tono wittgensteiniano afecta tanto a las reflexiones sobre el lenguaje, como -o precisamente por ello- a las consideraciones de los sujetos en su relación con el mundo (y entre sí). Es un cambio metafísico de mirada. Y, naturalmente, esto afectará a cualquier teoría de la racionalidad que se proponga. Así como el positivismo criticó, en ética, la "falacia naturalista" ahora se puede establecer que el Tractatus se movió en la "falacia logicista" de eliminar, por decreto, cualquier justificación racional del "deber-ser" al no ser susceptible de ser expresada en un lenguaje que pretendía monopolizar los criterios de validez.

Para nuestra reflexión retendremos tres supuestos subyacentes a las condiciones iniciales con los cuales reforzar el programa de investigación de Habermas (y que creo, él no acaba de seguir). Supuestos que hunden sus raíces en la reflexión de Wittgenstein:

- I) Evitar unas rígidas teorías preconcebidas en el uso de lo que cabe considerar como "racional".
- II) Evitar inconscientes recaídas en el esencialismo del tipo "¿Qué es X?". La pregunta "¿Qué es una pregunta?" (IF. 24) es una mala pregunta.
- III) Acudir a los casos concretos, a los ejemplos, como permanente correctivo de abstracciones desencaminadas.

Estos supuestos pueden proclamarse tanto de la racionalidad teórica como de la práctica. Y "teoría" tiene en el primero de ellos un sentido amplio que abarca tanto a concepciones de lógica formal o trascendental como a consideraciones semánticas en torno a un significado unívoco de determinados términos como "moral", "justo", "igualitario", etc.

Bernstein anhelaba un enfoque kantianizado del marxismo que no ignorara la dimensión moral, postergada por las "trampas" de la dialéctica hegeliana. Habermas sabe que el fondo "kantiano" del Wittgenstein del Tractatus ha sido disuelto en el terreno de la pragmática de las Investigaciones. Sin embargo, veremos cómo esa misma pragmática le conducirá de nuevo al terreno de juego kantiano, cosa que, creo, tiene más de un aspecto positivo para la elucidación de la razón teórica, pero que posee también más de uno negativo en el terreno de la ética.

b) Pragmática universal y ética

El talante teórico de Habermas gira siempre en torno a una recuperación del concepto de razón que rescate a ésta de la unidimensionalidad del discurso cienticista y de unas consecuencias prácticas adscritas a una sociedad administrada, autoritaria y dominada por la relación medio-fin. En el núcleo de su programa ya se da la necesidad de una vinculación estrecha entre teoría y práctica, vinculación que impregna su concepción de la racionalidad.

Hemos visto cómo el impacto del último Wittgenstein no podía dejar indiferente un proyecto así. Veremos hasta qué punto ir hacia el terreno de la pragmática -tal como Habermas la concibe- resulta un desarrollo progresivo o no de aquel programa de investigación. De acuerdo con K.O. Apel (143), Habermas propondrá (144) avanzar hacia esa concepción no teorícista de la racionalidad a través de las condiciones universales que se dan, supuestamente, en la comunicación.

Este camino parece a simple vista que se aleja de nuestro "interés" metodológico, pensando siempre en el posterior análisis de la polémica revisionista en la socialdemocracia clásica. Y realmente es así en las consideraciones técnicas del análisis lingüístico. Sin embargo, posee una re-

levancia básica si tenemos en cuenta lo que con el enfoque de dicho análisis nos estamos jugando a nivel filosófico: un replanteamiento del trascendentalismo kantiano que va más allá de las tesis neocriticistas con las que a principios de siglo, Vorländer o Staudinger, por ejemplo, pretendían "complementar" la teoría de la sociedad de raíz marxista. Así pues, prescindiremos aquí de consideraciones en torno, por ejemplo, a los actos lingüísticos (Austin, Searle), a la posibilidad de una gramática universal (Chomsky) o a los presupuestos de una "teoría de la acción comunicativa". Nos interesa más una visión "externa", menos rica a nivel de análisis del lenguaje, pero que no nos aparte de lo que para nosotros es fundamental: la discusión en torno a la posibilidad de una moral "universal" establecida desde una trascendentalidad comunicativa y su vinculación con el trascendentalismo clásico.

En el "prólogo" de su Teoría de la acción comunicativa, Habermas nos advierte sobre sus intenciones: establecer un concepto de racionalidad comunicativa; desarrollar una concepción social que vincule, sin retóricas, el paradigma del mundo de vida con el sistema, y finalmente, establecer una teoría de la modernidad que explique las patologías sociales y colabore a su superación (145). El centro de gravedad de su heurística anterior, el interés emancipativo, cede ahora su lugar a la acción comunicativa. Re

cuperar una racionalidad no instrumentalizada girará ahora en torno a esa acción que queda automáticamente asociada a un "mundo de vida" y contrapuesta al "sistema" (economía/administración) y su propia racionalización. El empeño, sin embargo, no quiere olvidar "la historia" como hicieran anteriores esquemas trascendentales. Y no quiere hacerlo, no en el sentido de recoger los "contextos sociales" en los que surge la racionalidad de turno, con un planteo "externalista" que no explica casi nunca nada en profundidad, sino para establecer como una hermenéutica metodológica la serie de distintas intersubjetividades que la evolución del tiempo ha ido constituyendo. Y es entonces cuando aparece ese deje, o ese interés por las reconstrucciones, que bien puede casar con actitudes pragmáticas, pero de más difícil ubicación cuando esas pragmáticas pretenden (todavía) la universalidad.

Hacer hincapié en que la atención debe dirigirse hacia el conjunto de la historia que ha posibilitado una racionalidad puede correr el riesgo de querer evitar un objetivismo para caer en una actitud ontológica también objetivista, cuando esa atención se considera algo más allá de su mera mención como clave hermenéutica.

Sabemos que el horizonte lingüístico de Habermas se mueve con la precedente polémica en torno a la teoría "postempirista" de la ciencia (146), y así como Wittgenstein incorpora consideraciones pragmáticas en la misma noción de juego lingüístico, Kuhn da motivo para no descartar, o considerar accesorias, las consideraciones sociológicas y educativas en la misma noción de teoría científica. Pero contentarse con consideraciones "descriptivas" es algo que no acostumbra a satisfacer ni a los "lógicos" ni a los "metafísicos". Apel establece como la "pragmática universal" tiene algo de ambos: "El filósofo, en tanto que crítico del lenguaje, tiene que percatarse de que, al describir un juego lingüístico, el mismo utiliza un juego lingüístico específico, que está ligado reflexiva y críticamente a todos los posibles juegos lingüísticos. (...). En realidad, lo común entre todos los "juegos lingüísticos" radica, a mi juicio, en el hecho de que con el aprendizaje de un lenguaje -es decir, con la efectiva socialización de una "forma de vida" "entretrejida" con el uso del lenguaje- se aprende a la vez algo así como el juego lingüístico, es decir, la forma humana de vida; se adquiere básicamente la competencia para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para comunicarse con todos los demás juegos lingüísticos.

(....) A mi juicio, sólo podemos postular una instancia pa
 ra controlar el seguimiento humano de reglas: el juego lin-
 güístico ideal, en sentido normativo, de una comunidad ideal
 de comunicación. Cuantos cumplen una regla anticipan, sin
 duda, este juego ideal del lenguaje como posibilidad real
 del juego lingüístico al que se encuentran ligados; es de-
 cir, lo presuponen como condición de posibilidad y validez
 de su obrar con sentido...." (147).

El texto resulta claro. La misión del analista redundará
 en establecer el juego de lenguaje ideal que, ni más ni me
 nos, resulta ser la condición posibilitadora de otros jue-
 gos lingüísticos. Aparece así una nueva normatividad: la
 del lenguaje ideal de comunicación.

Esto está a un paso de que pueda "postularse" una moral uni-
 versal a partir del principio de universalidad, el cual, pa
 Habermas "es el único que posibilita un acuerdo argumental
 en la discusión en cuestiones prácticas" (148). Una primera
 objeción que surge es la que considera que decir que el len-
 guaje aspira a priori a la comunicación y de ahí pasar a
 postular que dicho lenguaje -del que se extrae su "juego
 ideal"- sea una condición trascendental uniforme, es una
 tesis que no está en absoluto exenta de justificación. De-
 cir que la situación ideal de diálogo (SID) opera a nivel
 contrafactual no ayuda gran cosa, como no sea para rehuir

una pretendida "situación original" como base de un nuevo contractualismo. Rawls estaría en la línea, que parte de esa ficticia "situación", de llegar a establecer, nada menos, cuáles son los principios de la justicia. Los dos conocidos principios (149) parecen inscribirse en la tradición liberal de interrelación inequívoca entre libertad individual-bienestar social, que tiende a no considerar las diferencias fácticas, individuales y de grupo, como obstáculos que impidan el establecimiento de una "sociedad justa". Es como volver al mito de la racionalidad única, que dicho sea de paso, no agota la concepción liberal:

"....., una vez instaurados los principios de la justicia en la estructura básica -ha señalado recientemente Valles pín Oña-, habría que presuponer un cambio en la motivación en las personas resultante de vivir en una sociedad justa; se realizaría el mito de la "autoidentidad humana", en el que el interés individual se fusiona al interés comunitario" (150).

Constatamos que no hemos salido de la trascendentalidad kantiana. La diferencia está en que Habermas predica una ficción en el futuro, mientras la tradición contractualista la sitúa en el pasado, más para legitimar muchas veces un Estado concreto considerado imprescindible que movida

por algún interés moral. Pero la razón pura teórica se ve en ambos casos con fuerza como para "regular" la vida práctica.

Particularmente, también veo en esto una unidimensionalidad del uso de la racionalidad en el terreno de la ética. Con el hincapié en la S.I.D. parece haber caído en saco roto la quinta tesis del propio Habermas en su artículo "Conocimiento e interés" (1965): "La ilusión ontológica de la teoría pura, tras la cual desaparecen los intereses que guían el conocimiento, consolida la ficción, como si el diálogo socrático fuera posible en general y en cualquier tiempo. (...). Sólo cuando la filosofía descubre en la ruta dialéctica de la historia las huellas de la violencia, que siempre desfigura el fatigoso diálogo ... impulsa al proceso cuyo estacionamiento de otro modo legitima: el progreso del género humano hacia la autonomía. Como quinta tesis: la unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido" (151).

Parece claro que el diálogo "socrático" no es posible, y nosotros añadiríamos que tal vez ni siquiera sea deseable. La fuerza de esta quinta tesis radica, en mi opinión, en la dimensión de lo suprimido. Reivindicar que lo suprimido deje de serlo es una cosa, pero tender a sustituir aque

llo que hace que siga siendo suprimido por una instancia ideal -que, en la práctica, no puede ser sino también coactiva- es algo muy distinto. El hecho de que las relaciones humanas no se adecuen nunca a ningún modelo "racional" puede ser visto como un hándicap de esas relaciones que no pueden evitar verse "contaminadas" por elementos "irracionales", o puede ser visto también como una limitación estructural -incluso deseable- de la racionalidad humana.

Habermas se da cuenta de lo segundo pero parece tener nostalgia de lo primero. Postula que la razón humana es, primero "interesada" (Kant) y luego afirma que se halla enraizada en "la vida" (Wittgenstein), pero parece empeñado en anhelar que los diálogos platónicos no terminen como lo hacen, es decir, sin ninguna conclusión definitiva, sino que establezcan la objetividad que cualquier razón-de-verdad, aunque sea "dialógica", se merece.

Las consideraciones pragmáticas no obligan a asumir ningún tipo de trascendentalidad universalizada cuando se desea salir del marco del escepticismo no cognitivista (152). Es más, consideramos que eso viene a traicionar lo más rico de las Investigaciones filosóficas. W. Benjamin ya había estipulado que "La lengua comunica el ser lingüístico de las cosas (....) en la lengua de los hombres las cosas son supernominadas, (....). La lengua no es nunca solo comuni

cación de lo comunicable, sino también símbolo de lo no comunicable (....). La naturaleza es triste porque es mu da" (153).

Del análisis de las explicaciones de M. Weber sobre la ima gen religioso-metafísica del mundo, Habermas extrae que es en Occidente donde se da un tipo de esas imágenes que posi bilitan mejor una cosificación-objetivación del mundo, ya sea a nivel normativo u óntico (154). Y, en particular, si la concepción religiosa entre la vida y Dios se da en tér- minos dualistas, promoverá mejor una racionalización de la ética (155). Es demasiado fácil adscribir las concepcio- nes de Habermas a esa tradición occidental y dualista que tiende a abrir abismos entre la vida (y la irremediable vi- sión pluralista y empírica que comporta el término) y una razón que se autoatribuye normatividades allí donde nadie se las ha pedido. Tan fácil resulta, que nosotros lo hace- mos.

R. Bubner, en su crítica a Apel, se pregunta si, a partir de la filosofía contemporánea del lenguaje, resulta posi- ble la reinterpretación de la filosofía trascendental co- mo doctrina de la comunidad ideal en comunicación. Y, en una línea muy clásica, formula dos objeciones a tal preten- sión: el problema de darse un concepto de conocimiento co- mo algo previo y la falta de un lugar para la reflexión que

se denomine trascendental (la comunidad en comunicación no reflexiona sobre sí misma) (156). Nosotros diríamos que hay menos motivos para reconocer algún a priori en los juegos lingüísticos que para reconocer a éstos como nuestro a priori constitutivo, si es que se puede hablar así. Y creo que sí se puede desde la misma noción kantiana de una historia de la razón pura (157), que tan solo de viene contradictoria en su superficie. Esta noción, con sus referencias al objeto, al origen y al método, constituye -entre otras nociones como la de insociable sociabilidad-, un armazón conceptual que posibilita una mejor adecuación del planteamiento kantiano respecto a las críticas hegelianas, de un lado, y respecto a la pragmática lingüística, de otro. No parece demasiado difícil pasar de una "historia de la razón pura" a una consideración histórica de los a priori racionales, como parece ser la concepción de Habermas.

Visto el fracaso práctico de las filosofías morales que parten de la Ilustración y vista la importancia dada en los últimos tiempos a las consideraciones contextuales y pragmáticas también en el ámbito epistemológico, habrá que convenir que no será demasiado racional pretender una teoría de la racionalidad en sentido "puro" ni discutir las distintas opciones prácticas solo con criterios teóricos o "racionales".

Si la segunda heurística de Habermas pretende, como al parecer hace, retornar a la normatividad de lo universal, nuestra impresión es que volveremos a estar dando vueltas en torno a una noción de razón típica de la modernidad que muestra dificultades de efectividad empírica. No llegaremos a ningún "nuevo descubrimiento". En cambio, si prescindiremos de dicho empeño y nos concentramos en la ampliación de la dimensión crítica del discurso, el programa sí podrá quizás considerarse progresivo, incluso en el terreno político, gracias a la vinculación de la noción de razón dialógica con la de "profundización de la democracia" en una "descolonización" creciente del mundo de vida. Claro que entonces, el empeño puede psicológicamente "saber a menos".

Tal vez la defensa de una intersubjetividad a ultranza no sea garantía suficiente de una desobjetivización ontológica, pero esto aún nos resultará más vedado si nos movemos todavía con unos contrafácticos trascendentalizados que pretenden la universalidad en unos círculos conceptuales que recuerdan a la "voluntad general" rousseauiana (158).

Ni el lenguaje coincide con la razón ni ambos parecen encontrarse en la mejor situación cuando pretenden discursos omnicomprensivos o fundamentadores. Cierta ontología y cierta trascendentalidad resultan inherentes a nuestros

discursos, pero tal vez hayamos de ponernos en guardia frente a su concreción en un objetivismo y en una normatividad.

Habermas pugna también por desmarcarse de una universalización pensada más desde el terreno de la semántica que de la pragmática (159) que acompaña las posiciones del positivismo jurídico y del escepticismo valorativo, de manera que la radicalidad del conocimiento preteórico de bases pragmáticas conformaría un universo trascendental para el posterior reconocimiento de unas normas con pretensiones de validez intersubjetiva. Pero en Habermas se da una tendencia a no pensar el conflicto como algo irreductible, a pesar de que a veces bordea la relación existente entre la "lucha por las normas" y la "lucha por el reconocimiento" (160).

V. Camps interpreta la "autonomía" -contrapuesta a la universalidad- como "indeterminación": "La libertad de la voluntad significa "indeterminación", no "autonomía de la razón"; la libertad es el desamparo ante la diversidad de opciones que nunca aparecen como indiscutiblemente buenas o malas, es decir, que nunca son universalizables sin más" (161).

El estadio humano se aviene más con la certeza en su inseguridad que en la certeza y seguridad mismas, y por lo que sabemos de su Historia y de su pensamiento, parece que lo intermedio constituye a unos hombres que se mantienen entre lo que son (y tienen) y lo que no son (y no tienen) pero desean o racionalmente prefieren. Parecemos un permanente between en constante constitución, un eros del que está en su mano convencerse de que la felicidad absoluta es cosa de dioses o de imbéciles. "Ninguna auténtica obra de arte, ninguna verdadera filosofía -había dicho Adorno- se ha agotado nunca, ha agotado nunca su ser-en-sí, en si misma" (162).

Hoy por hoy, en ética, los criterios parecen mejores consejeros que los principios. "Consejeros" que han sustituido colectivamente al yo prepotente del Preferidor Racional, aspecto en el que Habermas colabora como pocos. Así, la razón dialogística puede ser uno de esos criterios, mientras sea consciente de que no es el único. Otro podría ser, por ejemplo, la asunción de nuestra parcialidad (Nietzsche) inevitable, interesada y egoísta, -en el sentido humanista y antropológico del término-, y ya será cosa nuestra si internalizamos esa parcialidad y la vivimos colectivamente como tolerancia con respecto al nosotros que nos constituye.

Los principios son más proclives a la intolerancia, al igual que la necesidad de la lógica deductiva permite muchas menos florituras en las conclusiones que un inductivismo que nunca acaba de justificarse del todo a sí mismo y que, psicológicamente, nos coloca con mayor facilidad ante la perplejidad de nuestras propias dudas.

El trascendentalismo universalista es efectivamente una concepción "angélica" del hombre (V. Camps). Sin embargo podríamos añadir que el relativismo a ultranza resulta también tan alejado de ese hombre como cualquier otro principio "absoluto".

Adorno ya establece que "La dialéctica se opone tan rotundamente a éste (al relativismo) como al absolutismo, no buscando el medio entre ambos, sino penetrando en los extremos, cuya idea de sí es la encargada de demostrar su falsedad. Ya era hora de proceder así con el Relativismo, pues la crítica que se le hacía era casi siempre tan formal, que en cierto modo dejaba intacta la fibra del pensamiento relativista" (163).

La ética y la ciencia avanzan al parecer, más cuando reflexionan desde lo que tienen que por orientaciones deontológicas que pretenden conducir las o "regularlas" hacia algún lugar: en el pensamiento, Darwin también parece tener razón frente a Lamarck.

La heurística pragmática nos sitúa en el diálogo, pero desde ahí convendría retrotraernos a la primigenia heurística interesada, la cual paradójicamente, está menos abocada a permitir que el sujeto quede atrapado en las ficciones de tono trascendental con las que tiende a "embujarse".

Entonces, un neorretorno a Kant tendrá mayor sentido en relación con la razón teórica que con la razón práctica, pues esta última tiene más que ver con la "filosofía en sentido mundano" que la primera y si el filosofar sigue siendo aquí más importante que la filosofía, habrá que ir aprendiendo a no encorsetar la práctica con esquemas que le son ajenos. El imperativo categórico no tiene gran cosa de "filosofar".

El deber de la mentalidad calvinista, asociado al "ídolo caído", parece pensado desde alguna Verstand especial e introducido en una Vernunft solo aparentemente desprotegida respecto de sus propias posibilidades. En la razón teórica, en cambio, esa Vernunft tiende a limitar las posibilidades objetivistas y a recordarnos todo lo que no conocemos pero que indefectiblemente pensamos.

Por otra parte, si "dialectizamos" en términos pragmáticos la trascendentalidad, tal vez estaremos en mejores condiciones de cerrar el círculo hegeliano que partía de la certeza sensible, en lugar de aquella pretensión de haber llegado ya a un saber absoluto. Solo que entonces deberemos

asumir, antropológicamente diríamos, que dicho círculo habrá dejado unos vacíos, unos "agujeros", en su proceso de re-flexión. En la "dialéctica trascendental" hay, creo, bagaje suficiente como para resituarnos más cerca de la filosofía práctica aristotélica y de los juegos del lenguaje vittgensteinianos sin perder la sensación de estar haciendo "gran filosofía". De todos modos, una vez más, ese neorretorno habrá de incorporar las críticas hegelianas y posthegelianas al criticismo clásico, pero manteniendo la diferencia aristotélica entre el saber teórico y el práctico. Esa no identidad de los saberes vendrá así a complementar la no identidad entre sujeto y objeto.

Así como, en los "objetos" Habermas quiere reivindicar la posición subjetiva, olvidada en la manera positivista de hacer "teoría", pero sin caer en la identidad hegeliana, así también habremos de procurar no arrumbar la división entre un conocimiento teórico y un saber práctico. Una vez asumida esa división, al parecer, conveniente y "racional", entonces sí podemos considerar ya, en los diálogos de turno, los argumentos y razones basadas en el saber teórico, pero no antes. El mundo del hacer ha mostrado en numerosas ocasiones su irreductibilidad al mundo del pensar, aunque no pueda demostrarlo, y de la misma manera que, en el marco del pensar, el Tractatus establecía algo irreductible en la noción de "forma lógica" y las Investi-

gaciones lo elevaban a requisito de racionalidad en los "juegos lingüísticos", se trata ahora, una vez más, de no enredarnos en la alienación espiritual del lenguaje (Hegel) a través de la cual el sujeto se "encuentra" con el universal.

La misma prudencia creciente de unos saberes teóricos cada vez más refinados, induce hoy a seguir la actitud aristotélica frente a la identificación de bien y conocimiento, constantes en Occidente desde Platón (164). A no ser que queramos emular a la peor sofística, es decir, la que ignora su status de ignorancia en una retórica abstracta de pretensión gnoseológica, abundante en solemnes términos -bien, belleza, justicia- de los que prácticamente nada sabemos (165); salvaguardar, en definitiva, el "abismo" que existe entre las palabras y esa realidad que conforman, pero que a la vez no agotan. (En definitiva, Hegel ya advertía que cuando el objeto sensible se nombra deja de ser sensible).

Habermas se enreda también en la perspectiva teoricista: desea una eticidad universal como centro de gravedad histórico, aunque se bautice como "regulativo". La misma "teoría", además de los fracasos prácticos de las concepciones éticas, aconseja a no "colonizar" el mundo de la acción ética, ni siquiera por la vía de la "acción comunicativa". Así

pues, la pretensión de una teoría que quede unificada con la práctica, parece que hoy no es defendible desde ninguno de los mundos a unificar.

De ahí la importancia de las situaciones o sistemas políticos que preconicen, o por lo menos faciliten, esos perennes y provisionales diálogos. No las situaciones ideales, sino las empíricas, que a la postre son las únicas con las que contamos, a pesar de todas las distorsiones existentes y posibles. Habermas parece haber olvidado aquí lo que años antes afirmaba siguiendo a R. Altmann, el cual "indica como rasgo fundamental de la esfera pública en las actuales circunstancias no tanto la comunicación, como la comunicación preparada desde arriba, la "comunificación", tal como él la llama" (166).

La teoría crítica proporciona suficientes razones interpretativas para combatir esa racionalidad medio-fin que prima en el pensamiento occidental desde la modernidad. Los fines no son algo ajeno a la razón o no tienen por qué serlo. Pero esa racionalidad de los fines, tan citada como mal explicada, es susceptible de ser considerada como unos instrumentales criterios que permita la orientación en la práctica comunicativa. Ver los fines como medios de una racionalidad práctica, siempre polifacética por concreta, pero no exenta hoy de aquél "conformismo" que W. Benjamin ya asociaba a la socialdemocracia (167).

Las aporías tienden a surgir cuando queremos el bien de una vez por todas, lo cual supone que conocemos en que consiste ese supuesto bien. Por otra parte, el capitalismo tardío posee unas estructuras de dominio "democráticas" -basadas en la concepción política liberal- que preconizan unas interacciones y una producción teórica autoritaria, en medio de trabas para seguir profundizando en nuestras propias ambigüedades (168). Parece cierto que ese cambio motivacional del que habla Habermas, puede irse convirtiendo en una exigencia creciente, aunque los procesos de legitimación no se vean en una crisis tan profunda como dicho autor pretende.

De esta manera la linealidad evolutiva de Bernstein entre liberalismo, democracia, y socialismo aparece hoy como notablemente ingenua, pero más por su linealidad que por su concepción básica. Habermas con otro lenguaje, habla de la necesidad de preconizar una "reflexividad" del sistema administrativo que lo convierta en objeto de crítica para poder "descolonizar" al máximo el "mundo de vida". De hecho lo que nos viene a proponer Habermas es una socialdemocratización no positivista de la socialdemocracia. Considerar el socialismo como una profundización democrática no creo que esté en discontinuidad con algunos de los supuestos del liberalismo, si hemos de seguir a Habermas y a su insistencia en esa "descolonización": "Las melodías del socialismo

ético se han ejecutado sin éxito: hoy día sólo es posible tener una ética filosófica que no se limite a enunciados metaéticos si se logra reconstruir a posteriori las premisas y los procedimientos comunicativos generales de la justificación de normas y valores" (169). Efectivamente, las versiones organicistas de la sociedad son proclives a los esquemas totalitarios, como recordaba recientemente N. Bobbio (170), pero el "diálogo" tiene que ver con la individualidad y también con garantías constitucionales y Estados de derecho, aunque se trate de sistemas autoritarios y no participativos.

El propio Habermas se pregunta "¿cómo puede la razón pura ser práctica?", como traducción a la clásica ¿cómo es posible la libertad? (171), y aduce que en el planteamiento kantiano del interés de la razón, se paga el precio de "introducir un momento de facticidad en la razón misma". Si ya en la Antigüedad se confiaba en la fuerza de la polis y la paideia habremos de convenir que no hemos avanzado mucho desde entonces en el terreno práctico y tal vez, en algunos aspectos, hayamos retrocedido. De la verdad como adecuación hemos pasado a una trascendentalidad pragmática, vinculada a una intersubjetividad histórica basada en los procesos de aprendizaje, pero contamos al propio tiempo con unas estructuras políticas cuyos límites no deben ocultar las posibilidades emancipativas que pueden ofrecer.

Los esfuerzos de Habermas tras las dos heurísticas de su programa no parecen ser aún concluyentes ni por su parte ni por la de sus críticos. Lo que me parece menos conveniente de sus propuestas es la pretensión de situarse más allá de la dimensión crítica de las realidades empíricas en nombre de un neotranscendentalismo que no parece muy fundamentado en las razones lingüísticas que esgrime y que, en cambio, corre el riesgo de seguir aumentando la lista de los ideales ilustrados fracasados. Pretensión que no resulta ajena a la falta de engarce que se da, en su concepción, entre dicha universalización de las dimensiones pragmáticas de la razón y su teoría reconstructiva de la evolución social, de tono hegelianizante pero de estatuto teórico bastante incierto. De ambas podría decirse también que "sirven, pero no bastan".

Por el contrario las posibilidades estrictamente críticas de su concepción -en ambas heurísticas- están, creo, suficientemente fundamentadas, aunque no se compartan sus categorías o análisis en todos los detalles. La dimensión del sujeto que hay que recuperar ya no es un yo aislado, autárquico, sino un yo que va conformándose en el nosotros de la intersubjetividad. Pero, además habremos de contar ineludiblemente con el ellos de los poderes sistémicos para procurar que esas interacciones sean mínimamente desubjetivizadas por la lógica o el principio de organización de

unas estructuras socio-políticas que conllevan la alienación en sus inherentes relaciones medio-fin.

La nostalgia de los paraísos perdidos, el recuerdo, debe estar en la base de cualquier proyecto de futuro. De Habermas, además del talante teórico, que no rehúye una interdisciplinariedad cada vez más difícil, habremos de retener, entre otras, dos consideraciones políticas globales:

I - El esfuerzo por encontrar nuevos marcos teóricos para el análisis de las sociedades contemporáneas y de las concepciones teóricas que en ellas se producen, así como la revisión a ultranza de los esquemas conceptuales emergidos de situaciones "pragmáticas" e históricas del pasado (172).

II - La importancia política dada a ese polisémico "mundo de vida", más allá de las consideraciones liberales y marxistas clásicas, las cuales se mueven todavía en la "utopía de la sociedad del trabajo". La acción comunicativa debe estar en el centro de cualquier programa con aspiraciones emancipativas.

Cualquier consideración crítica de la obra de Habermas perdería pie si no abordara las dimensiones más específicamente filosóficas de su discurso. A ello vamos a dedicarnos en el siguiente apartado.

III. LA "RADIACION FILOSOFICA" DE FONDO

En las cuestiones estrictamente filosóficas, podríamos decir que Habermas se comporta como un jugador de campo contrario. Su estilo habitual es la disputa, aunque se sepa frente a un adversario más fuerte y al que quizás le deba, incluso, el estar jugando. Algo de eso ocurre, creo, en sus "diálogos" con la "gran filosofía" alemana. Diálogos que, a pesar de la notoria dificultad de algunos pasajes, uno tal vez deseara que no fueran tan parcos, especialmente cuando a veces constituyen la parte más sistemáticamente académica de sus escritos.

En este terreno, la continuidad de Habermas con la primera generación de Frankfurt es prácticamente total. Sus referencias siguen siendo la polémica con las actitudes positivistas y la construcción categorial de sus concepciones político-filosóficas desde los contextos kantiano y hegeliano; inevitables en cualquier perspectiva que pretenda una cierta ambición teórica en su programa. Y la de Habermas lo pretende.

No se descubre ningún Mediterráneo cuando se afirma -se reafirma- que el edificio "crítico" kantiano y el "sistema" hegeliano siguen siendo los "paradigmas" en los que se desen-

vuelve el pensar filosófico contemporáneo, aunque sea para negar alguno de ellos o para hablar otra vez de su "crítica" o "superación", términos que, ya de por sí, reafirman su posición (173).

En este terreno será más necesario que nunca no perder el norte del presente trabajo: partir del programa de investigación habermasiano para el análisis del revisionismo de E. Bernstein.

Las intuitivas ideas de Bernstein, al parecer no muy bien fundamentadas, en torno a un socialismo ético de tono neokantiano se contraponían a las tesis "oficiales" de la interpretación supuestamente "ortodoxa" del marxismo. Con el giro hegeliano del marxismo de los años veinte, la discusión filosófica subirá muchos enteros respecto a la del período de la Segunda Internacional. La escuela de Frankfurt participará, como es bien sabido, en esa recuperación de Hegel. Pero, para Habermas, la "filosofía de la identidad" hegeliana representa un frente constante de aporías teóricas, a las que no son ajenos los miembros de aquella escuela. De Hegel no se puede prescindir, pero resultará también imprescindible no quedarse en él. Y entonces surge la cuestión de un eventual neorretorno a Kant, que no signifique olvidarse de la racionalidad dialéctica e incluso sistémica de Hegel, pero que permita algunas salidas, sea por la vía de una ra-

zón interesada o por la de una sociedad de raíz lingüística. Para Habermas, Hegel (y Marx) facilita las cosas al positivismo al separar la filosofía de las ciencias, circunstancia que no es extraña a las consideraciones ético-políticas de unas sociedades que cada vez se alejan más de las existentes en tiempos de Hegel (y Marx).

Veamos a continuación algunos de los principales aspectos que Habermas recoge y revisa de las sucesivas "críticas" que arrancan del planteamiento kantiano en torno al conocimiento y su relación con la acción política. Destacaremos en primer lugar la crítica de Hegel al criticismo y la posterior de Marx a Hegel, que es tal como procede habitualmente Habermas, para después apuntar algún elemento de ese especial neorretorno al terreno de juego kantiano que evite las consecuencias no emancipadoras de la filosofía de la identidad hegeliana o de la "parcialidad" del análisis marxista. Para esta última cuestión nos centraremos en la Dialéctica trascendental de la primera crítica de Kant, que tal vez constituye uno de los motivos más olvidados en el mismo movimiento neokantiano que influye en el socialismo de E. Bernstein, así como en determinados aspectos de la Filosofía kantiana de la Historia. No abordamos, en cambio, las consideraciones sobre Fichte, por ser un autor prácticamente ignorado en las polémicas revisionistas, a pesar de la relevancia que ocupa en el análisis habermasiano como punto de engarce entre Hegel y Kant.

Finalmente, como apéndice, apuntaremos una consideración en torno al papel o funciones que la filosofía tiene, para Habermas en la actualidad.

III.1. De Kant a Hegel

La perspectiva del paso entre ambos autores no podemos decir que se reconstruya de una manera original respecto de lo que acostumbra a hacerse en su tratamiento académico. La novedad se encuentra en la vinculación de dicho tratamiento a los conceptos clave del programa de Habermas, especialmente el trabajo y la interacción.

Kant, como es bien sabido, es el filósofo de los límites. La dialéctica hegeliana deviene una crítica sistemática, metódica, de esos límites; y lo hace desde la perspectiva de las interrelaciones entre pensamiento e historia, perspectiva poco presente en las ilustradas consideraciones de las críticas kantianas. El Kant de Habermas resulta siempre visto desde la sombra de Hegel. Analiza en los términos habituales los supuestos "no dichos" del criticismo, o dichos pero no fundamentados (174):

- I) Un concepto normativo de ciencia.
- II) La aceptación de un sujeto de conocimiento fijo.
- III) La separación entre razón teórica y razón práctica.

El primer supuesto sería el mismo de la "moderna metodología": implica una decisión en lo que se considera el saber por antonomasia. Dicho saber se presenta por encima de los demás o, incluso, como el único capaz de ser merecedor de ese nombre. Kant no hace esto, pero no tiende a considerar la dimensión del conocimiento transmitido como un legado histórico.

Por su parte, en el segundo y tercer supuesto queda, para Habermas, por explicar en el planteamiento kantiano aquella esquizofrenia entre una "identidad simple de autoconciencia" (razón teórica) y la autonomía de un "yo como voluntad libre", esquizofrenia que ha de verse bajo una "sintonización preestablecida de los sujetos agentes" (175).

En Kant no aparece prácticamente la interacción "dialógica" y la moralidad se contempla en su generalidad, gracias a una concordancia a priori que se relaciona con una visión "monológica" de la acción ética, con lo que Habermas no dudará en relacionar la ética kantiana con su noción de acción estratégica a través a dicho monologismo. De esta manera la ética kantiana estaría al margen de la noción de acción comunicativa, aunque ya hemos visto como esta consideración no acaba de hacerse clara dentro de la heurística pragmática habermasiana. El presuponer acciones comunicativas presumiblemente guiadas por unas condiciones trascendentales impli

citas en el diálogo, no deja de tener, a su vez, algo de racionalidad monológica.

Por otra parte, poner el conocimiento entre el sujeto y el objeto parece ser, ya de entrada, un mal planteamiento. Ya en las primeras páginas de la Fenomenología del Espíritu, Hegel critica esa visión de "consciencia desgraciada": el conocimiento no es analizable sino por el conocimiento mismo. Cualquier consciencia posee su patrón de juicio, pero podrá entonces exigírsele que se mida ella misma según su propio patrón, y hacer esto no será ser "acrítica", sino recoger la dimensión histórica del conocimiento, que no fija un patrón sino que deviene de uno a otro sucesivamente.

La visión de Habermas prosigue en términos clásicos: Hegel le imputa a Kant tener miedo de las generalizaciones, salva guardar una "cosa en sí", pues eso ya es situarse más allá del límite que se fija. Hegel querrá liberar la consciencia (quitarle los límites impuestos), si bien dicha consciencia se sabe a sí misma en el proceso de esa reflexión, sabe que deviene, y, por consiguiente, que va más allá de sí misma: la autoidentidad kantiana es sustituida por una constante pérdida de identidad, motivada por la ruptura de límites en que consiste el progreso.

En el lenguaje de Hegel: "Y esta sobriedad que renuncia a la

ciencia, menos aún puede tener la pretensión de que semejante entusiasta nebulosidad se halle por encima de la ciencia. Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y de la necesidad, así como de la reflexión, que sólo mora en la finitud" (176).

Así, Habermas sigue concibiendo la dialéctica hegeliana como una radicalización de la kantiana, que es, no hay que olvidarlo, una dialéctica trascendental.

En resumen, Habermas adopta de Hegel, en relación a aquellas tres consideraciones, las siguientes tesis:

- I) Una teoría del conocimiento no debe tener preconcebida ninguna visión de lo que debe tenerse por "ciencia".
- II) La reflexión de la conciencia provoca la experiencia de ésta en el "objeto".
- III) La reflexión se da en un contexto interactivo, cuyas etapas pueden ser sistemáticamente reconstruidas (177).

En Hegel esa reconstrucción se establece -en la Fenomenología- como un proceso filosófico consciente de su carácter

histórico y Habermas no se detiene excesivamente en su análisis. Al parecer, su intención es la de mostrar la superioridad del planteo hegeliano para, a continuación, ilustrar sus limitaciones o consecuencias (178). La dimensión de la intersubjetividad y la del condicionamiento histórico de todo conocimiento serán, para Habermas, las nociones más significativas que hay que retener de Hegel, juntamente con la de la "dialectización de la autoconciencia". La primera y la última, en lenguaje kantiano, tienen que ver principalmente con la razón teórica. En ellas nos detendremos ahora. La segunda posee su aspecto más significativo, para nuestro cometido metodológico, en las repercusiones prácticas, políticas, especialmente en relación a la libertad y al Estado. (La dejaremos para el siguiente apartado).

De las tres vías que, según Habermas, Hegel sigue para establecer una reconstrucción reflexiva, es la primera -la que establece el "proceso de socialización del individuo"- la que más directamente atañe a la dimensión interactiva como contrapuesta a la instrumental-productiva.

Parece innecesario insistir, como han subrayado interpretaciones "autorizadas" (en el sentido de la "auctoritas" del derecho romano) del pensamiento hegeliano, en el doble carácter dialéctico de la Fenomenología: la del concepto (Lógica) y la de una conciencia que va avanzando hasta llegar

al concepto puro, pero partiendo de una sensibilidad que no es a priori, sino legada históricamente. Dice Habermas:

"Hegel elige con razón el camino complementario de la experiencia fenomenológica, que no supera de un brinco el dogmatismo, sino que recorre los estadios de la conciencia fenomenica como otros tantos estadios de reflexión. (...) Pero tampoco podemos aceptar la intención de la Fenomenología del espíritu de conducir a sus lectores al saber absoluto y al concepto de ciencia especulativa. (...). El proceso de formación no es incondicionado como el acto absoluto de auto posición del yo fichteano o como el movimiento absoluto del espíritu. Depende de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva" (179).

Así, según Habermas, para entender la autoconciencia hemos de remitirnos más allá de ella, hemos de entenderla a partir de la categoría de interacción, casi ausente en la perspectiva criticista del kantismo. Se trataría de comprender lo que el yo tiene de resultado. Este enfoque podría prestarse a comparaciones en paralelo con las direcciones actuales de la hermenéutica o de la pragmática, que pasan a su vez por el escepticismo y relativismo, pero que no se ven razonablemente autorizadas para quedarse en ellos, puesto que también serán resultado : un resultado. Pero Hegel, cuando escribe la Fenomenología, pretende conocer la otra parte del

proceso, que es la que en realidad dirige el curso ascensional de la conciencia a través de sus sucesivas figuras: el desarrollo del concepto puro, última versión de la filosofía primera. Este saber absoluto al que llega la conciencia fenomenológica, pero sin el cual no llegaría jamás, se encuentra, para Habermas, totalmente injustificado. Reaparece algo de aquello que se le criticaba a Kant: la Fenomenología debe "ser ciencia antes de toda ciencia posible". ("Introducción" de La Fenomenología).

Hegel superará, con su noción de razón dialéctica, la concepción ilustrada, incluyendo en su seno la negatividad como momento de la propia racionalidad, pero Habermas insiste en que Hegel no ha demostrado el saber absoluto, sino que lo supone desde un principio, sin fundamentarlo. Puede decirse que lo ha mostrado en el camino hacia dicho saber, pero no que lo haya demostrado. (Incluso compara la Fenomenología -a lo Wittgenstein- con la escalera que debemos retirar después de haber utilizado) (180).

Lo criticado por Habermas en la "ciencia de la experiencia de la conciencia" es el término ciencia, al que ve en la raíz de la actitud positivista del conocimiento, o mejor, de su autocomprensión. De este modo, Hegel colaboraría, un tanto sorprendentemente, al desarrollo de dicha actitud; parece como si Habermas quisiera complementar el reproche que

Marx dirige a Hegel cuando le llama "positivista", en cuanto justificador del estado fáctico de las realidades empíricas. Algunas dudas, empero, aparecen en la crítica habermasiana, la primera de ellas en relación a su noción de ciencia. Como es sabido, el uso del término alemán (Wissenschaft) puede resultar equívoco entre la noción de science, que podemos asociar kantianamente al trabajo del entendimiento, a la producción "científica" habitual, y la de Wissenschaft, que comprende una actitud o actividad "metafísica". A propósito del uso de dichas nociones en el pensamiento de Marx, M. Sacristán (181) añade una tercera noción, asociada precisamente al joven Hegel: la ciencia como crítica. Decir, como hace Habermas, que se da un aval al positivismo en Hegel por el hecho de que la "filosofía abandona a la ciencia" se presta cuando menos a confusiones. La Wissenschaft hegeliana es filosofía. Recuérdese que el saber absoluto, ya en la Fenomenología, es un retorno a la conciencia sensible, de la que se partía en el ascenso hacia aquél. Otra cosa es que Hegel tuviera la conciencia de que, a partir de su pensamiento, quedaba inaugurado un nuevo período de la reflexión filosófica (no su final). R. Valls es explícito al respecto:

"Antes de escribir la Fenomenología, la Humanidad ha recorrido ya el calvario del espíritu y este recorrido ha sido ya un comienzo de realización. Pero ahora, cuando la Fenome

nología se escribe, en este tiempo privilegiado en que ya es posible totalizar la experiencia pretérita y comprenderla, ocurre un cambio decisivo. La Fenomenología misma se inserta en la corriente de la Historia y abre un nuevo eón, el eón de la científicidad, antes solamente anhelado y barruntado. Con la Fenomenología empieza para Hegel el último tiempo del saber. Es falso creer que Hegel daba por concluida la Historia de la Filosofía con su sistema, pero es verdad que daba por concluida la prehistoria de la científicidad rigurosa" (182).

En definitiva, parece como si Habermas quisiera situarse entre dos aseveraciones que M. Horkheimer realizara en 1930:

"Que la razón no pueda nunca estar segura de su perennidad, que el conocimiento, aunque corresponda a su época, no esté en ningún momento asegurado para todo futuro histórico, es más, que la restricción que supone la dependencia histórica se aplique incluso al conocimiento que la establece, es una paradoja que no elimina la verdad de esta misma afirmación; por el contrario, precisamente el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico. Este es quizás el significado más profundo de toda filosofía dialéctica". Y más adelante:

"Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, consi

derándola concluida en relación con su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió. También él, en su pensamiento, elevó un momento histórico a la categoría de eternidad" (183).

Del cambio de tono o de nivel hegeliano -pasa de la filosofía a sofía- Habermas establece que ya no hay posibilidad de discusión entre la filosofía y la ciencia, pero si nos atenemos a la equivocidad del vocablo, esta aseveración no la vemos justificada, puesto que la "nueva" filosofía puede seguir dialogando con la science desde otra perspectiva. Y tal vez diríamos que es cuando más puede hacerlo.

Sea como fuere, el aspecto que sí resulta decisivo para las reconstrucciones habermasianas, es el rechazo de una autoconciencia como identidad simple y autónoma al modo de Kant, y su sustitución por un sujeto, que lo es, a través del reconocimiento intersubjetivo: la interacción resulta así más originaria que la noción de yo. Kant, por su parte, no habría demostrado nunca que las condiciones que posibilitan la experiencia fueran "necesarias" (184).

El yo se va conformando en una dialéctica de lo universal y particular que constituye la noción hegeliana de "espíritu", tras la cual las separaciones entre sujeto y objeto no re-

sultan adecuadas puesto que no hay "hechos" -en sentido positivista- sino que la realidad es relacional. Y aquí se impone una cita hegeliana inevitable:

"En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La conciencia solo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente" (185).

Entre la conciencia "vulgar" -podríamos arriesgarnos a decir "positivista"- y la "noche vacía" de la metafísica trascendente, se sitúa esa autoconciencia ineludiblemente referida al nosotros. Habermas hace hincapié en la diferencia entre el yo y la autoconciencia en tanto que aquél solo podrá ser entendido como ésta, si se conforma a través de la subjetividad y de la objetividad de un universal, si es es-píritu, por el que los sujetos quedan asociados aunque con-

servando sus "distinciones". De esta manera, además de la obvia diferencia de la referencia básica a la interacción, el planteo hegeliano se diferencia del kantiano en que no se queda en un formalismo trascendental.

R. Serreau lo sintetiza con estas palabras: "Así, pues, lo que el entendimiento separa y opone, la razón lo une en una totalidad concreta. Resuelve los contrarios en una síntesis superior y reconduce las diferencias a la identidad. Pero ésta no es una identidad abstracta, que estaría vacía de contenido; es una identidad concreta que contiene, plantea y desenvuelve en sí misma sus diferenciaciones interiores. Esta es la esencia de la dialéctica, tal como la entendió Hegel" (186).

Así el concepto de espíritu se relaciona con esa acción comunicativa, eje central en la segunda heurística de Habermas: "Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas" (187).

Naturalmente Habermas tiende a destacar siempre los aspectos

tos "mediadores" en el talante genético hegeliano. No hay más identidad que la devenida (188), y en ese devenir que rompe constantemente las distintas figuras, se realiza la experiencia de que lo que al principio se le contrapone como "algo en sí", deviene solo en las formas que ya se habían introducido en el "objeto" (189). Y, así, el concepto de espíritu viene a establecerse como la "relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción" (190).

Habermas establece que esta línea "intuitiva" hegeliana del período de Jena no se mantiene en la obra "sistémica" posterior (algo parecido se dirá, aunque por otros motivos, del pensamiento marxiano). Podría entonces destacarse, aún más de lo que es habitual, el pasaje del amo y el esclavo como explícita articulación de la dialéctica trabajo-interacción. Al principio la autoconciencia establece una relación apetente (deseo) con algún "objeto" que se le someta, pero que subsista a la relación. Pero cuando entran en escena otras autoconciencias, se establecerá la escisión amo-esclavo según se desprecie o no la propia vida. El esclavo, más que someterse al amo, lo que hace es reconocerlo, puesto que a quien en realidad se somete es a la muerte.

"El reconocimiento -ha escrito E. Trías- es la aceptación de la libertad del otro respecto a mí y la consiguiente liber-

tad mía basada en la aceptación, por parte del otro, de mi libertad (...) Tal es el principio rousseauiano asumido por Hegel. Pero el camino que lleva a este final rousseauiano es el bellum omnium contra omnes de Hobbes" (191).

Pero Habermas, ve la mediación del trabajo y de la representación simbólica, como una relación que desemboca es un proceso de exteriorización del sujeto y de apropiación, pero a la vez como una reconciliación. Esto conforma dos procesos diferenciados (trabajo e interacción), que tenderán a ser vistos como homogéneos caso de mantenernos en la perspectiva de la filosofía de la identidad (192).

Tal vez la dualidad que esta filosofía distorsionaría, es la que el propio Habermas ve en la base de las indecisiones de la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer. La idea de una reconciliación resultaría así coactiva, pero "si la idea de reconciliación se "agotara" en la idea de emancipación (...) entonces esa reconciliación no sería universal". Y concluye "La "dialéctica de la Ilustración" permanece indecisa en el fondo ante la alternativa de si con aquel acto de autoafirmación violenta que significa a la part disposición técnica sobre la naturaleza externa y represión de la interna no quedó rota una conexión simpatética con la naturaleza que la reconciliación habría de restablecer, o de si eso de una reconciliación universal no será

más que una idea delirante" (193).

Al parecer Habermas, por lo menos en su primera heurística, sí que "rebaja" la reconciliación a la idea de emancipación, y recrimina a la "lógica", la distorsión no justificada de la dimensión positiva de la interacción en el proceder hegeliano. En este punto Hegel no escaparía a su propia crítica respecto a Kant (Algo de ello había ya señalado Adorno (194)). Pero además, para Habermas, se cimentan las posibilidades de un absolutismo político que llevan al quehacer filosófico "mucho más allá de las atribuciones que Kant había dotado a la filosofía". Absolutismo-liberal un tanto sorprendente, pues la libertad está en el corazón mismo del sistema hegeliano. El concepto de espíritu vendrá asociado así, al de esa "comunidad de hombres libres" que hace que libertad y racionalidad se vean totalmente vinculados.

Hasta aquí hemos relacionado a Hegel y Kant bajo la perspectiva gnoseológica, o si se quiere, desde la primera crítica kantiana. El tema de la libertad (y del Estado) requiere, entre otras perspectivas, de la segunda crítica. Y aquí Marx aparece como la tercera pieza a considerar en la reconstrucción habermasiana de la filosofía clásica alemana. Tan solo señalemos, finalmente que Habermas ve dificultades teóricas en la filosofía hegeliana -a pesar de todo lo que le debe- cuando se trata de solventar unas cuestiones que hunden

sus raíces en toda una serie de supuestos que resultan "racionalmente" inabarcables. Efectivamente habrá que "revisar" los dualismos kantianos, pero el contextualismo y el historicismo que llevan anejos cortan y hacen impracticable el simple camino de vuelta a Hegel. Así resultará relevante, según Habermas, la ventaja de los planteamientos pragmáticos y hermenéuticos, para quienes la orientación conforme a las producciones de la conciencia es sustituida por una orientación según las objetivaciones de la acción y del hablar. (...) "Decir como son las cosas" se convierte en un caso particular de "decir algo" (195). La interacción hegeliana a través del lenguaje, la familia y el trabajo podrá ahora replantearse, pero la revisión efectuada cambiará el enfoque y, por tanto -siguiendo a Hegel- también el contenido. De todos modos, habrá de retenerse la referencia ontológica que comporta una metafísica de la subjetividad. Siguiendo con Adorno:

"En realidad, conocer la componente de mediación subjetiva que hay en lo objetivo implica la crítica de una mentalidad que cree posible acceder, al puro en sí; ésta es quien acecha inadvertida tras aquella trivialidad. La metafísica occidental fue, si se exceptúa a los herejes, una metafísica a través de una ranura. La divinización del sujeto -de suyo un mero factor limitado- fue castigada con la reclusión eter

na en su yo. Como a través de las troneras de una torre, el sujeto mira a un cielo negro, en el que sale la estrella de la idea o del ser" (196).