

### III.2. De Hegel a Marx

Hegel resulta, para Habermas, un autor de referencia heurística obligada pero del que habremos de guarecernos tanto con respecto de su filosofía de la identidad como de su "positivismo" (en el doble sentido teórico y práctico del término. Teórico en cuanto separador de "ciencias" y "filosofía", y práctico, en cuanto tiende a dejarlo todo como está, puesto que lo que "está" no es sino un momento de la razón). Hegel criticaría acertadamente los planteos kantianos, pero no podría eludir ser víctima de su propia concepción en algunos aspectos de dicha crítica (197). Hasta aquí los análisis de Habermas podríamos decir que se mueven en el estilo erudito de la investigación académica. Con Marx cambia el panorama. El proyecto habermasiano posee un interés explícito en vincularse al marco conceptual marxiano, aunque solo sea para una crítica radical; pero se trata de una crítica "desde dentro" y con intención de reformulación de unas posibilidades aún por desarrollar. No entraremos en cuestiones, más o menos interminables, de hasta qué punto se da una continuidad-desarrollo o una ruptura-abandono respecto al núcleo de pensamiento de Marx. No es lo fundamental, por lo menos para nuestro cometido, y, además, depende, obviamente, de la interpretación o "lectura" que de la obra de Marx se haga. Lo que sí nos interesa es vincular, en la medida de lo posi

ble, la reconstrucción de Habermas (o su proyecto) con la revisión bernsteiniana. Decimos vincular y no comparar, pues to que esto último parece fuera de lugar, tanto por el momento de ambas elaboraciones, como por las ambiciones, amén de que el Marx de los dos autores es "distinto".

Bernstein es un pensador político vinculado al movimiento socialdemócrata de su tiempo. Le preocupan las cuestiones teóricas en función principalmente de las cuestiones "estratégicas y tácticas", y no formula una reflexión en profundidad de referencias filosóficas o de contenido interdisciplinar como hace de Habermas. Sin embargo ambos tienen en común la intención de "poner al día" un determinado "paradigma" de teoría social, que consideran desfasado en algunos aspectos importantes, pero del que no desean desconectarse.

Marx es un clásico, pero un clásico cercano (como Nietzsche o Freud). Las dificultades "académicas" de este motivo se acrecientan al mezclarse con las repercusiones que a nivel ético y sobretodo político -práctico, en definitiva-, tienen aún en nuestros días. Podemos decir que las relaciones del núcleo del programa de investigación habermasiano con la obra de Marx son complejas, aunque tal vez se den mayores razones a favor de una consideración "interna", por lo menos en el talante y en el contenido básico de la teoría: una teoría crítica, histórica, dialéctica que se inserta en el

interés por la emancipación humana y se concibe como una metódica concreta. Lo que se considere o no integrante de dicha "metódica" es lo que divide a menudo las interpretaciones de Marx. Como no es nuestro objeto, vamos a optar por una consideración amplia, excluyendo aquellas visiones que podemos subsumir en el término "cienticista".

En el apartado anterior, hemos considerado la crítica hegeliana al criticismo desde la óptica de Habermas. Aunque dicho autor no trata con amplitud los aspectos "políticos" hegelianos, creemos que aunque sea someramente, conviene alguna consideración en torno a ellos, principalmente para señalar algunas cuestiones que la revisión de Bernstein desconsidera como motivo propio, pero que después se han "reconstruido" o sencillamente "recuperado", de la obra marxiana. Nos ceñiremos a algunas consideraciones en torno a la noción de "alienación" y al problema del Estado. Posteriormente consideraremos la noción de "trabajo" y su pretendida parcialidad en detrimento -al decir de Habermas- de los aspectos "interactivos".

#### 1) Alienación y Estado

Son dos cuestiones que Habermas trata de manera desigual. Ambas poseen un interés heurístico general en cualquier consideración actual de teoría social, en particular si nos move

mos en un marco como el de una revisión del marxismo clásico.

La alienación constituye un concepto ineludible en las consideraciones de teoría política que tengan como uno de sus objetivos una actitud antipositivista y Habermas aquí se mantiene en el tono hegeliano de la escuela de Frankfurt, que se vio reforzado con el "descubrimiento" de los Manuscritos económico-filosóficos (desconocidos por Bernstein): mantiene la importancia del concepto "alienación" y así avanza a una actitud "dialéctica", globalizadora, que curiosamente entronca con las revisiones efectuadas en el interior de la misma tradición analítica de la ciencia, que pueden fácilmente complementarse con una visión de la ciencia como alienación en las sociedades de capitalismo tardío, basada en los tradicionales análisis frankfurtianos.

La problemática del Estado ocupa mucho más espacio en la obra de Habermas. Sin embargo su complejidad y el fino instrumental teórico empleado no acaban de proporcionar una visión inequívoca de cuál es la solución o los postulados de Habermas respecto a la evolución del Estado en el neocapitalismo. La relación democracia-socialismo, que constituye una de las claves del "reformismo" de Bernstein, no queda, al parecer, del todo clarificada en Habermas, a no ser en términos negativos, es decir, mostrando aquello que no cabe con-

cebir dentro de consideraciones políticas de carácter emancipativo.

a) Alienación

Del tercer Manuscrito Habermas destaca la insistencia de Marx sobre el último capítulo de la Fenomenología, en el que "Hegel se sitúa en el punto de vista de la Economía Política moderna" y donde se "concibe el trabajo como la esencia del hombre" (198), aunque Marx le recrimina que dicha esencia la sitúe en el terreno de la conciencia. Dejando de lado la cuestión de hasta qué punto son distintos o no los usos del "trabajo" en Hegel y Marx, del "doble error" que Marx imputa a Hegel, nos interesa especialmente el segundo (199) por el que "surge como resultado la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto". No nos movemos del marco del pensamiento puro. Cuando, en Marx, la dialéctica debe plantearse en la realidad social, las escisiones entre los hombres son vistas primordialmente en términos económicos de clase social; cuestión que, para Habermas, resulta decisiva como crítica a la dialéctica hegeliana, pero que induce a privilegiar la teoría en términos productivistas, marginando el terreno de la intersubjetividad lingüística, de la interacción, al establecer el concepto de "relaciones de producción" también pensado alrededor de la noción de trabajo.

De aquella doble característica, ascendente y descendente, de la dialéctica hegeliana Marx parece fijarse tan sólo en la primera (200), pero con un notable "cambio de ritmo" conceptual: no se identifica la objetivación con la enajenación. "La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, ..., no tiene, pues, solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la objetividad, es decir, el hombre pasa por ser no objetivo, espiritualista". Y más adelante: "Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece así como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia real no es sino la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva" (201). Es una crítica contra Hegel, desde Hegel. Y esto adquiere una peculiar importancia cuando entre la objetivación y la enajenación no se ve una correlación permanente, sino una contraposición en el que el segundo término puede ser excluido manteniendo el primero, con lo que entonces se estará postulando una posible reconciliación global en el mundo real y sensible como culminación del proceso emancipativo. Ese excesivo "hegelianismo" de Marx es el que Habermas comentaba en relación a Adorno. Por su parte, E. Trias ha señalado la continuidad "burguesa" de la emancipación marxiana (202).

Sea como fuere, lo que parece claro bajo la perspectiva de los Manuscritos, es la dificultad de determinadas interpretaciones del pensamiento de Marx, entre ellas, el economi-

cismo y la necesidad de complementarlo con consideraciones éticas de raíz neokantiana. Ambas influyen en Bernstein. Sin embargo, ya aquí vale la pena avanzar que el planteo de la "dialéctica" kantiana puede facilitar interpretaciones que nada tienen que ver con esas pretendidas relaciones entre ciencia y ética, vistas en términos complementarios. Inevitablemente, Habermas hace referencia también a la primera tesis sobre Feuerbach, para remachar que el materialismo marxista no es "vulgar", cuestión, añadimos, que en los propios Manuscritos se encuentra más desarrollada (203). Pero estamos lejos también de un esquema trascendental individual, en beneficio de la especie y su reproducción de vida (204).

Habermas, en un plano epistemológico, observa que Marx no consideró necesario justificar la teoría de la sociedad desde la perspectiva del conocimiento. Aquella es vista en conexión con la Fenomenología, aunque se asuma ahora, en cuanto "materialista", como crítica de la ideología. Pero al centrarse en la "producción", para Habermas se acaba por encubrir la diferencia entre ciencia experimental y crítica, o lo que es lo mismo: queda limitada la versión materialista del rico marco conceptual y analítico hegeliano (205). Efectivamente, en los Manuscritos se ponen las bases de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad a través de esa interrelación entre filosofía y economía, sin que se explique por qué. Pero eso no me parece lo más significativo

puesto que también podría decirse del propio programa de investigación de Habermas. Lo que sí parece más relevante es saber si en el enfoque marxiano se da o no esa pérdida de los aspectos comunicativos que hace "cojear" y desarrollar unilateralmente la concepción teórica y práctica del marxismo; es decir, saber si el interés emancipativo se vincula a esa esencia humana, pensada a partir del concepto de trabajo exclusivamente, desconsiderando incluso la ciencia del hombre al quedar asociada a un concepto general de "ciencia" vinculado a la naturaleza. Con palabras de Habermas: "Marx no ha desarrollado esta idea de la ciencia del hombre, más bien la ha descalificado al equiparar la crítica con la ciencia de la naturaleza. El cienticismo materialista confirma una vez más lo que el idealismo absoluto había realizado ya: la supresión de la teoría del conocimiento en favor de una ciencia universal, desligada de toda atadura; en este caso, una ciencia no del saber absoluto, claro está, sino del materialismo científico. (...)

El positivismo ha vuelto las espaldas a la teoría del conocimiento, cuya autosupresión filosófica Hegel y Marx, de común acuerdo en ello, habían fomentado; aunque haya sido al precio de caer por debajo del grado de reflexión alcanzado por la crítica kantiana. Pero remontándose a las tradiciones precríticas, el positivismo ha emprendido con éxito la tarea de crear una metodología de las ciencias que había sido des-

cuidada por la teoría del conocimiento, y de la que Hegel y Marx se creyeron dispensados" (206).

Es de agradecer la claridad de este pasaje, pero tal vez ha ya que lamentar algo su exageración. Una cosa es decir que la versión productivista de la enajenación resulta empobrecedora o que la no equiparación entre objetivación y enajenación puede inducir -aunque no necesariamente- a esquemas en los que la emancipación sea vista en términos de reconciliación final, y otra imputar a Marx y Hegel el desarrollo epistemológico del positivismo en términos de "mera metodología".

Las Manuscritos son cualquier cosa menos un texto positivista o que induzca al positivismo. Al contrario, la categoría de alienación (o enajenación) figurará posterior e implícitamente en la obra del "Marx maduro", incorporando lo que de heurística histórica y dialéctica globalizadora hacen de la obra de Marx blanco de los ataques de las tradiciones analíticas de la ciencia. Y en la primera de esas características subyace ya la dimensión ética emancipativa.

Pero lo que Habermas sí parece ver claro, aunque no en exclusiva dentro de la misma escuela de Frankfurt, es que la economía política no es la ciencia de la enajenación, sino, en todo caso, una de ellas. La enajenación no se agota en

términos económicos. Esto lo sabe y lo dice Marx, pero de forma que permite interpretaciones de carácter o bien económico en exclusiva o moral, también en exclusiva, con lo que determinados discursos en torno a la enajenación pueden, en términos marxianos, calificarse como "enajenadores". La tecnocracia socialdemócrata, al decir de Habermas, es uno de ellos al equiparar técnica y práctica e impedir, por ejemplo cualquier consideración reflexiva en torno a las funciones del Estado en las sociedades de capitalismo tardío. El "espíritu de la utopía" se da en los Manuscritos, pero Habermas ve, creo que acertadamente, hasta qué punto dicho espíritu se vincula exclusivamente a una "sociedad del trabajo" (207): la antropogénesis no se limita a la producción o a la relación con la naturaleza.

En el período neocapitalista, el Estado tal vez sea la instancia más importante de las promovidas por la sociedad en la que los hombres se constituyen como tales y en la que, sin embargo, tal instancia se escapa a su control, estableciéndose así una vida política congénitamente enajenada. Pero el análisis del sistema en términos enajenadores no es óbice para la consideración de estas otras dimensiones -que en realidad son un aluvión de aspectos- del mundo de vida o de la interacción comunicativa, con la que Habermas trata de abrir el horizonte del programa marxiano a la vez que adaptarlo a las nuevas condiciones del capitalismo desarro-

llado de postguerra.

"Toda reificación es un olvido", recordaba Adorno (208) en tono hegeliano. El positivismo no termina en sus propias concepciones, ni menos aún posee un monopolio sobre la temática científica. Habermas apunta al riesgo que supone el aceptar discursos sobre la alienación en términos positivos, basados en una ontología objetivista cuya elaboración olvida la actitud teórica de la Fenomenología y los Manuscritos. Por el contrario, el análisis crítico del mundo científico exige, a su vez, una reinterpretación de la autoconcepción de las ciencias de la naturaleza en términos "dialécticos" que en absoluto excluyen el planteamiento "analítico", sino que tan solo inducen a recordarle sus propios límites epistemológicos.

#### b) Estado

El tema del Estado ocupa un lugar central en Habermas e importante en Bernstein, predominando la perspectiva "política" en éste y la "analítica" en aquél. La visión del socialismo como una "profundización de la democracia" (democracia liberal, se entiende) adquiere en Habermas una referencia ética, podríamos decir "aparentemente lejana", mientras que en Bernstein es objeto directo en sus tesis de táctica y estrategia. Ambos autores se proclaman marxistas (ante el

asombro de algunos de sus críticos respectivos) y resulta por otra parte un tópico frecuente señalar que en Marx no se da una teoría del Estado en sentido estricto. Por el contrario las referencias de la concepción hegeliana del Estado resultan escasas en Habermas y prácticamente inexistentes en Bernstein. La vinculación de libertad y racionalidad tampoco resulta un tema abordado en las notas hegelianas de ambos autores, a pesar de su notorio parentesco con "socialismos democráticos" y "comunidades de diálogo". Tomemos algunas referencias sobre el particular, alrededor principalmente de la Filosofía del Derecho hegeliana.

Es sabido como los aspectos formalistas, abstractos, de la segunda crítica kantiana pasan a ser moralidad subjetiva (Moralität) en Hegel. El imperativo categórico se encuentra ahora alejado de la realidad histórica en que se desenvuelven los hombres. Querer ir comprendiendo reconstructivamente la evolución de las sociedades hace que Hegel priorice el concepto de moralidad objetiva (Sittlichkeit) (209): Familia, sociedad civil y Estado serán las instancias en las que los hombres pueden desarrollar su auténtica libertad. La universalidad y la autonomía de aquel imperativo se insertan ahora en una integración en el "espíritu" de la comunidad con el que superar un individualismo o egoísmo "privado". El bien moral lo es gracias a la sociedad o, mejor, gracias al Estado en cuanto garantía de lo universal en cada momento concreto.

Pero esa historización, como suele repetirse, obedece a una lógica immanente que actúa más allá o incluso "a pesar de" las intenciones empíricas de los hombres. La famosa "astucia" de esa razón gobernante es la garantía del progreso histórico hacia la libertad, aunque habrá de entenderse que la libertad no es la de unos pocos y que ese progreso no es lineal-ilustrado, sino dialéctico y tortuoso.

De esta manera, libertad y proceso dialéctico quedan asociados en la Historia, prestándose, empero, a consideraciones más tendentes a cargar las tintas en una o en otro, como ha señalado Adorno (210). Y aquí es donde interviene la interpretación de Habermas sobre la consideración del pensamiento marxiano, fundamentalmente en torno a la libertad. Hegel no es un historiador; no le importa la minuciosidad analítica de un período concreto. En palabras del "clásico" estudio de Eric Weil:

"Lo que le interesa (a Hegel) es la historia en su sentido y en su dirección, los dos tomados en su totalidad, no el problema técnico de la realización del próximo paso del progreso. Poco le importa que la liberación del hombre se produzca ahora o dentro de algunos siglos, que se produzca aquí o allá, de tal o cual manera. Le basta con saber lo que es una sociedad libre (según su contenido, pues es imposible, tanto para él como para Marx, anticipar su forma concreta)" (211).

Para Habermas, Marx presenta su concepción histórica de modo que, sin serlo, se presta a interpretaciones de carácter positivizante, tales como la de la Segunda Internacional o la del marxismo soviético. El objetivismo de unos "teoremas" o de unas "leyes" del desarrollo histórico prevalecerían en ellas frente al carácter dialéctico de la mediación sujeto-objeto (aunque ambos sean sociales). (R. Gabás ha insistido abundantemente (212) en el carácter de "desontologización" de la interpretación habermasiana del pensamiento de Marx, si bien tal vez sería mejor hablar de "desobjetivización ontológica", puesto que hablar de desontologización puede dar pie a pensar que se niega toda ontología en Marx). Ese anti-cientificismo de Habermas es uno de los motivos que avalan, según él, la tarea de una reconstrucción del materialismo histórico (213).

Se ha entendido, a veces, la libertad como "obediencia a la ley". En Hegel se va más allá: la libertad es la ley cuando ésta es la concreción de la racionalidad, entendida como actividad (o acción). El apartado 258 de la Filosofía del Derecho es explícita al respecto:

"El estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el

que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado" (214).

Así, la libertad, en un sentido profundo, no puede ser, para Hegel, patrimonio individual en primera instancia. Cuando la "libertad" del sujeto es "subjetiva", cuando se contrapone a la universalidad de la ley, coincide con lo arbitrario. Ahora bien, cuando el "ascenso" histórico hacia la libertad se queda en el universal abstracto, marginador de cualquier particularidad, en una versión social de la contraposición amo-esclavo, entonces surge el doctrinarismo intolerante que, paradójicamente, niega la libertad en nombre de la libertad (revolución, "terrorismo").

Será necesario la reconsideración de lo particular, pero ahora como un universal concreto, como un fragmento singular de la nueva universalización que tienda a paliar ese "huracán del progreso", al decir de Benjamin (215). (Marcuse, por su parte, hablaba de la plausibilidad de un "Termidor psíquico" en las revoluciones y su posterior "fracaso") (216).

En este sentido, Marx critica a Hegel por no resolver una antinomia: "Por una parte, necesidad externa, por otra fin inmanente. La unidad del fin último universal del Estado y del interés particular de los individuos debe consistir en

que sus deberes con respecto al Estado y sus derechos sobre el Estado son idénticos (en que, por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincide con el derecho a la propiedad)" (217).

Sin embargo, en Hegel la tensión entre un aspecto justificativo de lo real y un aspecto crítico, resulta un motivo constante. El concepto de espíritu realiza y a la vez inspira ese doble aspecto de la razón hegeliana. Como meta crítica posee un "aire de familia" con la noción habermasiana de la comunidad ideal de comunicación. Sin embargo, esta última parece devenir hacia una consideración kantiana de fin deseable, pero de imposible alcance. A veces, determinadas críticas de esa utópica comunidad (218) parecen basarse, además de en su escasa contrastabilidad empírica -los diálogos empíricos no se adecúan nunca al ideal-, en una pretendida contradicción, al anularse en aquella comunidad la situación de diálogo. No obstante, ya en la noción hegeliana de espíritu se indica que con la reconciliación no quedan anuladas las diferencias y distinciones -en sentido nietzscheano- entre los sujetos que conforman la colectividad "libre": Los individuos en situación ideal no son individuos "mudos". Esto vendría de un planteamiento interpretativo sesgado del kantismo, que considera al sujeto aislado en su autonomía, o bien de una consideración de la noción de espíritu como disolvente absoluto del sujeto individual. De nue

vo aparece la posibilidad de reinterpretación de la filosofía "de fondo" en Habermas, como combinación de la dimensión histórica de raíz hegeliana (y marxista) con la noción positiva que realiza la razón en la dialéctica trascendental kantiana. Tal vez dicha "dialéctica" puede servir de mejor apoyo al concepto hegeliano de espíritu en cuanto marca un constante esfuerzo de no unir, de no identificar entendimiento y razón. Pero dichas nociones ya no podrán ser, sencillamente, las de la primera crítica kantiana, sino que, una vez comprendida la negatividad que la misma razón posee en su interior, en el concepto de espíritu, quedarán relacionadas ambas instancias en un "intelecto razonante" o en una "razón intelectual" (Ciencia de la Lógica), de la que Kant puede ser la garantía para que la vinculación no precipite en identificación, en disolución absoluta de límites, en historicismo con autoconcepción positivista. El concepto de interacción de Habermas estaría en la línea de dicha garantía. (Volveremos sobre esto).

Una de las fuentes tradicionales de la "mala reputación" de Hegel viene asociada a la concepción del Estado defendida en su Filosofía del Derecho. Es clásica la enumeración de los "horrores" contenidos en dicha obra, recogidos por E. Weil: "el Estado, se dice allí, es lo divino sobre la tierra, la sociedad está subordinada al Estado, la vida moral posee menos dignidad que la vida política, la forma perfecta

de la constitución es la monarquía, el pueblo debe obedecer al gobierno, la nacionalidad es un concepto carente de importancia, la lealtad hacia el Estado es el deber supremo del hombre que debe ser ciudadano, la elección popular es un mal sistema. Pero dejemos todo esto para llegar a la afirmación más atroz, a la célebre frase del Prefacio, esa blasfemia que, desde hace más de un siglo, hace temblar a los bienpensantes de todos los partidos: "Lo que es racional es real, lo que es real es racional" (219). El Estado sería así el "nuevo ídolo", al decir de Nietzsche. Tanto más cuando, en el mismo prefacio, Hegel declara que no pretende concebir ningún Estado ideal, sino "comprender lo que es". Esto parece venir bien a cualquier pensamiento conservador. Pero eso que es, resulta que posee una racionalidad antinómica, conflictiva, que hace que devenga, constantemente y en un sentido "ascendente", liberador. No es casualidad la existencia de una derecha e izquierda hegelianas, y si a eso añadimos además la mencionada posibilidad de interpretaciones de cariz objetivista, que vienen a hablar incluso de la alienación como un "dato" y de una sociedad ideal como de un objetivo político frente al que no caben vacilaciones, obtendremos una visión de las bases filosóficas de la política hegeliana, más bien desalentadora ética y epistemológicamente.

En el campo del conocimiento el desaliento puede venir de las propias críticas de Marx, que como filósofo crítico-"ana-

lítico", casi podríamos decir aquí -se queja de las tautologías y oscuridades de dicha obra, y le llevan a calificar despectivamente de "sofista" a Hegel (220). Dejando ahora de lado si la reconciliación final de Marx, en la noción de sociedad comunista (221), se llega o no a realizar en la Historia o bien es una referencia que cualquier organización política debe saber que es deseable, por lo menos en algún aspecto, al mismo tiempo que inalcanzable, lo que sí parece haber heredado Marx de Hegel es la noción de la sociedad política como un todo orgánico, y la de que el Estado puede resolver las contradicciones de la sociedad civil. En el comentario de Marx (apartado 269) se considera un "gran progreso" la consideración del Estado político como un organismo, en contraste con la concepción individualista tradicional de la concepción liberal.

N. Bobbio ya advierte de los peligros de carácter totalitario que puede encerrar cualquier consideración global de la política que se aparte de las bases individualistas (222), y Habermas insiste también en la excesiva rapidez con la que Marx pretende haberse apropiado, en términos materialistas, de la lógica hegeliana, así como Trías nos avisa sobre el "silencio" de Hegel sobre un modelo concreto postrevolucionario (224). Por su parte el "egoísmo" de la sociedad civil (225) no es algo arbitrario, sino que resulta inmanente a dicha sociedad, cuestión que limita la universalidad en

las acciones particulares de los sujetos (que son considerados ahora como "personas", es decir, jurídicamente). La dimensión de la eticidad no puede realizarse en una totalidad relativa, sino que será necesario el Estado para garantizar una determinada libertad -la posible-, a través del Derecho.

Pero el que la filosofía sea "su época captada por el pensamiento" (Prefacio), no quiere decir que cualquier decisión de unas instituciones empíricas sea garantía de su racionalidad (226). Tal como señalamos, hay diferencia entre arbitrio y libertad. Un Estado fáctico puede actuar en términos del primer concepto, sin embargo, "el Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad" (227).

La recepción de Marx (y Engels) del pensamiento hegeliano sobre el Estado es fundamentalmente crítica más que teórica (228). No hay una Teoría del Estado en Marx. Se dan unas consideraciones en diversos apartados de su obra, en ocasiones vinculadas a la política de un momento determinado (Dieci

ción rousseauiana entre hombre y ciudadano, vista ahora en términos "orgánicos", es decir, como contradicción entre sociedad y Estado (232).

Las denuncias críticas de Marx en cuanto la Filosofía del Derecho (del Estado) hegeliana representa una mistificación "idealista" se mantienen en el marco conceptual hegeliano, al igual que ocurre con otros aspectos de aquella crítica ("inversión", "alienación", etc.) (233). Las limitaciones y las ventajas de las consideraciones hegelianas se proyectan así en una versión pretendidamente "materialista".

Habermas recoge esa inherente ambigüedad de las concepciones marxistas en torno al Estado, que no tienen por qué marginar consideraciones en torno a la democracia -criticada por "formal" en los análisis sobre el capitalismo- pero recuperada tanto en los proyectos políticos conscientemente no desarrollados de Marx (234) como en comentarios sobre el sufragio o la legislación de los Estados de su época en relación con el movimiento socialista.

La reflexión habermasiana sobre el Estado neocapitalista mantiene una continuidad con las consideraciones de Marx en torno al poder soberano, el poder gubernativo, el legislativo o la burocracia (235). Pero tal vez sea más importante aún comprender que, si bien no resulta adecuado hablar de

"refutación" de las concepciones de Hegel (y Marx) sobre el Estado, sí es factible hablar de su "superación", pero en sentido también hegeliano de apropiación y conservación. Conservación especialmente de aquella pasión que motiva un impulso ético, un interés emancipativo, detectable en Hegel, y sobre todo en Marx.

Ya dijimos que en el núcleo del programa de investigación de Habermas se partía de ese pathos como de algo irrenunciable y en la revisión habermasiana, un aspecto fundamental será la noción de "trabajo" en cuanto promotora de un enfoque parcial productivista susceptible de unas interpretaciones objetivistas que pueden marginar sine die el impulso de liberación inherente a aquella "pasión". De dicha noción nos ocupamos en el siguiente apartado.

## 2) Trabajo e Interacción

La revisión-reconstrucción del programa de Habermas posee en la reconsideración del concepto de "trabajo" uno de sus elementos nucleares. Él mismo ya nos advierte como dicho concepto es una categoría básica a escala antropológica y a la vez a escala gnoseológica (236); pero le achaca una parcialidad o unidireccionalidad en los análisis de Marx, que se prestan a una interpretación instrumentalista de tendencia objetivista. Parece como si de la caracterización que hace

Marx del trabajo como "condición de la existencia humana in- dependientemente de todas las formaciones sociales, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza; por consiguiente, de mediar la vida "humana" (237), hubieran que revisarse o, cuando me nos, matizarse algunas cuestiones: especialmente ese "por consiguiente", que induce a pensar esa "vida humana" en tér minos de las relaciones hombre-naturaleza y que Habermas -creo que un tanto precipitadamente- tiende a asociar a la actividad instrumental. Sin la dimensión de la interacción, el esquema antropológico parece cojear. Sorprende un tanto, sin embargo, que el "hegelianismo" de Habermas no contraste luego con el reduccionismo que realiza respecto a la noción marxiana de trabajo. Aquella lucha—reconocimiento de las autoconciencias del capítulo IV de la Fenomenología, parece mucho más rico, como para que, luego, Marx hay realizado una versión "técnica" de la mediación. Si bien Hegel, tal vez, está pensando más en la producción "artística" que en el tra bajo industrial de los textos marxistas, la dimensión inte ractiva no es solo que esté presente en la lucha de las auto conciencias, sino que es esa lucha-reconocimiento (238).

El paso de Marx de ir de la lógica a la economía, para esta blecer la versión materialista del trabajo como síntesis, la ve Habermas conectada con las concepciones trascendentalis- tas del idealismo, a pesar de que dicha versión incorpora

la historización (hegeliana) a los marcos de referencia del sujeto. Habla incluso de una reaparición de la "cosa en sí" de la mano de una "naturaleza" vista como una ontologización en la que los hombres actúan y piensan. Naturalmente, de ser esto cierto, estaría a un paso de propiciar un instrumentalismo gnoseológico (239). Creo que habría de distinguirse aquí entre una versión "materialista" de la mediación hegeliana, que es la de Marx, y los posibles desarrollos que la actitud teórica centrada en el "trabajo" propicia, que es, o puede ser, a veces la de Marx. A Habermas parece molestarle en ocasiones que Marx no se adecue exactamente a un posible ataque instrumentalista (cita la primera tesis sobre Feuerbach), pero una cosa es decir que con el trabajo, pensando como "producción" económica, se privilegia un desarrollo unilateral de la mediación intersubjetiva humana y otra decir que dicha mediación se disuelve en su consideración "técnica" o "instrumental", con la consiguiente indistinción en tre ciencias de la naturaleza y crítica (240). Ni lo primero ni lo segundo, parecen avalarse en los textos de Marx. Ni en los del "joven" ni en los del "maduro". Una de las pocas veces que Marx habla como "epistemólogo" es en la Introducción a los Grundrisse (1857). De ella podemos entresacar tres aspectos respecto del proceder metódico:

- I) Las relaciones productivas humanas resultan absurdas e incomprensibles al margen de la sociedad (robinsonadas).

"El ser humano es (...) un animal que solo se puede aislar en sociedad. La producción del individuo aislado al margen de la sociedad...es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí" (241).

II) Las relaciones productivas de la economía burguesa no son "naturales" (...) "es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Es, sin embargo, risible dar un salto de esto a una forma determinada de la propiedad, como por ejemplo, a la propiedad privada (...). Resumiendo: hay determinaciones comunes a todos los estadios de la producción que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos, con los que no es posible comprender ningún estadio histórico, real, de la producción" (242).

III) Lo "concreto" no son los "datos" de los cuales partir en un proceso de conocimiento, sino que aquél es un conjunto de determinaciones, un resultado, con el cual se puede comprender determinaciones préteritas. El ir de lo abstracto a lo concreto (Hegel) debe verse, en Marx, en relación a la distinción entre concreto material y concreto espiritual: "Lo concreto es concreto, porque

es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple. En el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida". Y en una actitud de realismo nada ingenuo, prosigue: "... la totalidad concreta en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento, de la concepción; pero, en modo alguno, es el producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo al margen de y por encima de la intuición y de la representación, sino el producto de la elaboración de la intuición y de la representación en conceptos. (...) El sujeto real continúa manteniendo antes como después su autonomía fuera de la mente. (...) El trabajo parece una categoría completamente simple... Sin embargo, considerado en esta simplicidad, desde el punto de vista económico, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple. (...) Este ejemplo del trabajo muestra de manera evidente cómo las mismas categorías más abstractas, a pesar de su validez -precisamente a causa de su abstracción- para todas las épocas, sin embargo, en la determinación de esta abstracción misma son producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para y dentro de estas relaciones.

La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su organización, permiten comprender al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas.... En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono" (243).

En las consideraciones sobre el método, sin embargo, M. Sacristán señala (244) como Marx no trata el proceso genético de esos elementos abstractos. Al mismo tiempo, la mezcla de la triple concepción de ciencia en Marx (como science, Wissenschaft y Kritik) es una fuente constante de confusiones, paralogismos o malentendidos que pueden provocar desesperación o nerviosismo en actitudes "analíticas". Pero Habermas habla de indistinción entre ciencia natural y crítica, cuestión que por lo menos desde 1857, no parece demasiado fundamentada en la obra marxiana. Precisamente cuando Marx se torna más hegeliano es cuando la labor crítica tiende a separarse de la labor "teórica", aunque es cierto que no inequívocamente.

En la misma línea de la crítica a Hegel, Habermas defiende el apego de Marx hacia la supresión de la teoría del conocimiento. Ya hemos señalado lo unilateral que nos parece esa tesis, mucho más que la unilateralidad que se pretende

criticar. Marx no ha elaborado una teoría del conocimiento y además el desarrollo "sistemático" de su concepción económico-política da pie, efectivamente, a interpretaciones objetivistas que sí niegan la perspectiva reflexiva y crítica en el conocimiento. Pero la vinculación de su pensamiento a la dialéctica hegeliana, que nunca abandona frontalmente, resulta en Marx de una riqueza heurística de primera magnitud, tanto en la consideración de la ciencia como crítica, como en el sentido habitual de science.

Por aquí creo que Habermas anda desencaminado. Sin embargo, no lo está tanto cuando insiste en la parcialidad del enfoque productivista, entendido como esencial en el hombre, que hace que la posible riqueza conceptual de la noción relaciones de producción quede sesgada al tenderse a diluir el primer término en el segundo (245). En este sentido, en los Manuscritos leemos:

"Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo" (246).

El enfoque posterior del "trabajo" en los análisis de Marx será la del trabajo productivo, y aquí radicaría la parcialidad, el olvido de la dimensión interactiva. Para Habermas esto avala la necesidad de "reformular el marco categorial en el que Marx desarrolló los supuestos fundamentales del materialismo histórico: la conexión de fuerzas productivas y relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción" (247).

Habría que preguntarse, sin embargo, si la "eticidad" que Habermas ve "reprimida" en una concepción supuestamente proclive al instrumentalismo, lo está o no realmente si nos quedamos en el terreno de juego del "trabajo" en su versión hegeliano-marxista. Creo que no; que en todo caso los dar-dos críticos hay que dirigirlos no hacia ese abstracto "trabajo", sino hacia el "trabajo productivo" o, mejor dicho, hacia una autoconcepción productivista de la noción de trabajo, que niega la interacción. No acierto a ver cómo la no noción hegeliana de trabajo niega esa acción comunicativa en la que Habermas insiste, más bien al contrario, la supone radicalmente. Desde luego, entender a Marx instrumentalmente se ha hecho (y con éxito, a veces). Que eso se deba a un desarrollo inherente a la concepción marxiana es algo que ya se sitúa mucho más allá de la primera aseveración.

En estas condiciones reconstruir el materialismo histórico

tal vez quiera significar sencillamente rehacerlo o, incluso, construir una concepción social que vaya más allá de los escritos de Marx (entendiendo también ese más allá en el sentido de ir a una penetración de las dimensiones no productivistas de la noción hegeliana y marxiana de "trabajo").

En un tono más llano, Aranguren manifiesta que "Karl Marx, por muy revolucionario que haya sido, no se opuso, sino que compartió enteramente esta ética del trabajo y la producción. (...) El sentido de la vida, para Marx como para el capitalismo, es el productivismo. En lo que radicalmente discrepa es en el sistema de producción y, consiguientemente, de distribución de los bienes materiales por el capitalismo" (248).

Habermas ya indica que la noción de "trabajo social" en cuanto reproducción de la vida humana, puede interpretarse también -en relación con la primera tesis sobre Feuerbach- en un sentido de gnoseología pragmática (249), pero aún así adolecería de unidireccionalidad, puesto que el lenguaje es está marginado a pesar de suponer una necesaria referencia cuando se analizan los marcos institucionales de cualquier sociedad. Para reforzar su tesis, Habermas, se remonta, nada menos, que a las diferencias entre homínidos y antropoides. La economía de caza y la familia no se dan hasta estructuras sociales humanas, que comportan una "moralización de

los motivos de acción". Poder social e interacción simbólica exigen un desarrollo completo del lenguaje: el trabajo y el lenguaje son más antiguos que el hombre y la sociedad (250), y entonces la acción comunicativa que promueve unas normas intersubjetivas de validez desborda cualquier planteamiento instrumentalista (o estratégico) del trabajo.

Otro flanco "débil" de la concepción marxista habitual, según Habermas, es la noción de "modo de producción", generalmente asociada a unas sucesivas correspondencias entre fuerzas y relaciones productivas en distintos momentos históricos. Habermas vincula la interpretación "dogmática" de esta sucesión a un planteamiento típico de racionalismo ilustrado en cuanto lineal, y asociado al proceso ascendente y necesario de un macrosujeto (251). En su línea de revisión "moderada", rechaza cualquier argumento que pudiera convertirse en base de cualquier objetivismo y, de esta manera, rehúye la consideración de algún sujeto genérico de la Historia, sea como continuidad unilineal (con posibles retrocesos) o como dirigida por algún esquema teleológico, ni que sea en términos relativos de "complejidad" creciente.

Sin embargo, esos rechazos críticos de Habermas pretenden dirigirse hacia una reconsideración del concepto de modo productivo y no a su abandono por obsolescencia. Considera que todavía no ha sido suficientemente desarrollado (252)

como para permitir superar los inconvenientes que presenta respecto de su utilidad hermenéutica para períodos de crisis, de transición o en algunos estadios determinados: "El concepto de modo de producción no es suficientemente abstracto para dar cuenta de los universales del nivel social de desarrollo".

En contraste con la revisión de Bernstein, Habermas da unas indicaciones de cómo orientar las investigaciones para una mayor comprensión de esos universales. Entre ellas destacan la atención a los principios de organización social (253) y a las distintas etapas de la acción comunicativa. Así se pretende salir de la perspectiva marxiana de tono exclusivamente, se dice, productivista. El recurso a Piaget y a distinciones ontogenéticas debe aplicarse prudentemente -tal como asevera el propio Habermas- a concepciones de evolución social. Es una pretensión de carácter "tentativo" pero que comporta la aceptación de unas etapas evolutivas, también en la conciencia moral, que resultarán significativas en la discusión de los distintos niveles de integración social. A Habermas le parece recomendable "una separación entre: a) estructuras generales de acción; b) estructuras de la imagen del mundo, en la medida en que son determinantes para la moral y el derecho, y c) estructuras del derecho institucionalizado y de las ideas morales vinculantes" (254).

De esta manera el antiguo esquema entre fuerzas y relaciones productivas tiende a ser sustituido por el más complejo entre principios de organización y de integración sociales. Las cosmovisiones, las estructuras de la conciencia, las facultades de aprendizaje, evolucionan y, al hacerlo, cambian a la vez su posible uso tanto en el terreno cognoscitivo como en el de la comunicación.

Sin embargo, como acostumbra a ocurrir en estos casos, las consideraciones de Habermas parecen más fructíferas en cuanto a señalar las dificultades o la "parcialidad" de los análisis habituales que en el momento de convencernos de la plausibilidad sistemática de la heurística propuesta. Un ejemplo de ello podría ser su análisis de las teorías del origen del Estado (255), en el que la deficiencia de las concepciones al uso estribaría en que no diferencian entre unos problemas sistémicos y un proceso de aprendizaje evolutivo, relacionado con los cambios en los principios de organización social. Ambos enmarcan una evolución de los problemas a resolver que recupera o reconstruye la fecundidad interpretativa de la noción de modo productivo.

Habría que preguntarse tal vez si a esta pretendida reconstrucción le ocurre algo similar a la revisión bernsteiniana, en el sentido de que la continuidad respecto al paradigma marxiano es sobre todo defendida por esos autores,

mientras se da un relativo consenso en sentido contrario por parte de sus críticos. Siempre existe la posibilidad de interpretar la noción de "trabajo", procedente de Hegel, como un núcleo del que la obra de Marx realiza un desarrollo parcial en términos llamados "materialistas". O incluso de defender que en dicha obra es preciso distinguir entre el enfoque "productivo" de los escritos sistemáticos y enfoques menos precisos, pero también menos unidireccionales, que asocian aquella noción a enfoques más dialécticos o críticos (uso de las nociones de Wissenschaft y Kritik). Y Habermas sí que está en continuidad con la atención hacia las estructuras de dominación, no estrictamente económicas, característica de Adorno, Horkheimer y Marcuse. Pero el esfuerzo sistemático tiende a diluir la perspectiva ácidamente crítica de los análisis de aquéllos respecto de las sociedades de capitalismo tardío. Paradójicamente, el esfuerzo por una reflexión lo más rica posible en consideraciones teóricas se queda en una determinada autoconsciencia de ineficacia política -complacida o no- que claramente contrasta con el núcleo central de la perspectiva marxista, en el que la ética emancipativa resulta inherente. No creo que pueda negarse un mayor refinamiento conceptual tanto en el núcleo como en las posibilidades de programas de investigación en el campo de la teoría, pero de nuevo nos encontramos ante las diferencias entre teoría y práctica, que tanto el marxismo tradicional como el proyecto reconstruc-

tivo habermasiano no parecen tener demasiado interés en distinguir.

En su esfuerzo por rescatar el pensamiento de Marx de las interpretaciones "naturalistas", a las que, sin embargo, el propio Marx colaboraría por sus enfoques excesivamente productivistas, Habermas analiza someramente dos pretendidos "supuestos" del materialismo histórico que entroncan con las bases del revisionismo de Bernstein: el teorema de la superestructura y la imbrincación entre relaciones y fuerzas productivas (256).

Respecto de la primera cuestión rechaza, como no podía ser de otro modo, cualquier connotación de carácter ontológico, sea en la versión de "nivel fundamental" o en la versión "en última instancia". Resultará interesante retener la referencia que Habermas menciona, de que Kautsky ya se había percatado de ello (257) (es una de las pocas citas de Habermas en las que interviene algún autor del período de la Segunda Internacional). Además, de la inevitable mención del Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, cabrá retener tres cuestiones:

- I) "La anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política (frente a la Filosofía del derecho hegeliana).

- II) El modo de producción "condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual".
- III) En un determinado estadio de su desarrollo: contradicción entre fuerzas y relaciones productivas, "Las relaciones de producción burguesas son la última forma contradictoria del proceso de producción social...; sin embargo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver esta contradicción. Con esta formación social se acaba, pues, la prehistoria de la sociedad humana" (258).

Este prólogo, tal vez sea, junto con el de la 2<sup>a</sup> edición a la 1<sup>a</sup> crítica kantiana, o el de la Fenomenología del Espíritu, el más citado de la filosofía contemporánea. Ni Habermas ni Bernstein prescinden de él. El primero insiste en el carácter particular de las consideraciones de Marx, pensadas para señalar la "función directiva" de la estructura económica en la evolución social, pero esto no es óbice, según Habermas, que evite igualar los conceptos de "base" y "estructura económica" como algo incuestionable, más allá de las sociedades capitalistas. (Habermas incluso se refiere a A. Touraine para hablar de una teoría de la sociedad postindustrial, en la que aquella "función directiva" ya no pertenezca al sistema económico sino al científico y educativo (259).

Como veremos, Bernstein no llega a tanto en la revisión, más centrada en las posibles influencias mutuas entre superestructura y base que en la reconsideración de esta última.

Además del mencionado prólogo, otros pasajes de la obra de Marx son susceptibles de un análisis crítico por su hiperproductivismo. Por ejemplo, cabría citar, como aval de una cierta perspectiva naturalista, el prólogo a la primera edición de *El Capital*, donde Marx dice: "Lo que tengo que investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de tráfico que le corresponden... No se trata aquí del grado de desarrollo más elevado o más bajo de los antagonismos sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de esas leyes mismas, de esas tendencias que actúan y se imponen con necesidad de bronce. El país más desarrollado industrialmente muestra sencillamente al menos desarrollado la estampa de su propio futuro... Ni siquiera cuando ha encontrado la pista de la ley natural de su movimiento -y el fin último de esta obra es revelar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna- puede una nación saltarse o apartar por decreto fases naturales de desarrollo. Pero puede abreviar y suavizar los dolores del parto" (260).

No se engaña a nadie respecto de la perspectiva "económica" de la investigación. Pero sí que se propicia la versión de

un naturalismo que el materialismo histórico "descubre". Por más que Habermas se empeñe, hay un ontologismo en la obra de Marx, aunque sea "histórico" y circunscrito al marco de las sociedades capitalistas (261). El propio Engels, en la edición inglesa de 1886, revisa la concepción de las crisis, respecto a lo que afirmaba en su "socialismo científico" (262), obra en la que se establecía en la misma dirección aludida, el "salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad" (263).

El tono algo perplejo de Marx ante la consideración del arte griego, en los Grundrisse, puede ser otro ejemplo de la equivocidad naturalista de su materialismo (264).

Pero es en la reconstrucción del tándem relaciones-fuerzas productivas donde Habermas pretende hallar, en buena medida la limitación y a la vez, la fuerza heurística del programa marxiano. Si el marco institucional y la perspectiva comunicativa son desconsiderados, parece decirnos Habermas, la dimensión práctica de la obra de Marx corre el riesgo de transformarse en tarea técnica. Y esa indiferenciación constituye la base de una ideología tecnocrática, tanto en el interior del capitalismo como del socialismo (burocrático), padrón del olvido objetivista del sujeto, con las subsiguientes ampliaciones o "colonizaciones" de unos mundos de vida cada vez más alienantes (265).

Lo que nos propone Habermas para salir de esa tecnificación de la práctica será la consideración de una profundización de la conciencia moral como independiente, o cuando menos autónoma, de la "racionalidad" instrumental y estratégica. Ni el desarrollo de las fuerzas productivas conlleva consecuencias emancipatorias ni pueden explicarse los cambios y evolución de los sistemas de integración social y de los mecanismos de aprendizaje moral en términos productivistas. Para Habermas el materialismo histórico, más que explicar esos cambios, sencillamente los describe, pero en los Grundrisse ya se dan suficientes indicaciones respecto a la ingenuidad ilustrada de una "fe en el progreso", reinstaurada en determinados momentos por el marxismo de la Segunda Internacional. La consideración de un progreso destructivo es vista, por Marx, como solucionable en el socialismo con mayores garantías de éxito, si bien es cierto que no explica Marx en qué basa tal aseveración.

También se dan consideraciones sobre los efectos negativos de la tecnificación en diversos apartados del primer volumen de El Capital, que contrastan con la visión más dieciochesca de Engels en este aspecto (266). El antitecnocratismo de Habermas encuentra así en Marx momentos de ruptura y de continuidad. Lo importante, sin embargo, es ver las grandes dimensiones que en el capitalismo tardío posee el abandono de la reflexión en el ámbito de la comunicación a manos

de una perspectiva instrumental. No obstante, esto no fundamenta, creo, la interpretación de la obra de Marx en conjunto en términos de una reducción de aquel ámbito a aquella perspectiva (267) aún en el caso de que haya dado pie a interpretaciones de este tipo.

La intención de Habermas, desencaminada o no, es radical: rebelarse frente a que "las definiciones permitidas públicamente se refieren a qué es lo que queremos para vivir, pero no a cómo querríamos vivir si en relación con los potenciales disponibles averiguáramos cómo podríamos vivir" (268). Aquellas "llamadas de atención" que pretendía realizar con su reconstrucción, creo que las ha conseguido plenamente (269). Otra cuestión es si sus programas de investigación, con sus homologías y ontogénesis, son degenerativos o progresivos y lo más probable es que haya elementos que propicien ambos tipos de desarrollo. Pero la fuerza de la crítica de Habermas reside entre otras cosas en que resitua a la misma crítica hacia terrenos antes desatendidos en las concepciones "emancipativas" habituales,

Esa fuerza crítica no se corresponde, sin embargo, con el carácter "sistemático" de sus concepciones. La riqueza analítica antipositivista de la multiplicidad de aspectos que conforman las complejas sociedades capitalistas desarrolladas no conduce, sin embargo, a una articulación globalizado

ra: Habermas no sintetiza todos los elementos que considera. Incluso podríamos decir que el tono radicalmente antiilustrado, dialéctico, de sus consideraciones críticas, contrasta con un cierto tono ilustrado respecto a cómo son tratados los temas "comunicativos" o de marco institucional. Queda pendiente la cuestión de si con esa especie de socialdemocratización no positivista de la socialdemocracia, que al parecer se propone, avanzamos o no hacia otros principios de organización social o de si se trata de hacer más llevaderos -aunque se hable de "emancipación"- los ya existentes. En la tradicional disyuntiva de la literatura marxista entre "socialismo o barbarie", Habermas parece más interesado en evitar la segunda que en conseguir el primero, sobre todo cuando su revisión reconstructiva tiende a conllevar una pérdida de referencia semántica del primer término. En definitiva, y en palabras de M. Sacristán (270) "El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa".

Aunque tal vez para "vivir otra cosa" no tengamos más punto de partida en nuestras fragmentadas racionalidades prácticas que procurar hacer las cosas algo "mejor" que el capitalismo.

### III.3. Neorretorno a Kant

Estamos ahora en mejores condiciones para reconsiderar la "filosofía de fondo" del programa de Habermas. El título del presente apartado podía inducir a ver una continuidad entre dicho programa y aquél clásico retorno a Kant del movimiento neocriticista clásico. Veremos que no es así. Y no lo es, creo, porque en algunos aspectos Habermas está más cerca de Kant que el pretendido neokantismo que influye en el revisionismo de E. Bernstein.

Uno de los motivos más conocidos -entre los estrictamente filosóficos- de la "teoría crítica", reside en la pretensión de evitar las esquizofrenias teóricas en términos de sujeto-objeto al mismo tiempo que se rehuye la identidad final de la reconciliación hegeliana.

Habermas, también en esto, está en continuidad con Horkheimer y Adorno. Pero el camino hegeliano de su crítica teórica parece conducirle a asumir la perspectiva kantiana mucho más allá de lo que resulta habitual en los autores de la primera generación frankfurtiana. Quisiéramos señalar, aunque sea indicativamente, puesto que el tema merece un estudio propio, que las heurísticas propuestas por Habermas significan un retorno al "paradigma" filosófico

kantiano, una vez asumidas algunas de las críticas e, incluso, parte de los "sistemas" de Hegel y Marx. Este es su neorretorno a Kant, que no se da frente o contra Hegel, sino desde Hegel. Neorretorno que es detectable tanto cuando se mueve en torno a su noción de una razón o racionalidad interesada como cuando gira alrededor de consideraciones pragmáticas. (El presente apartado debe leerse como complementario al capítulo II.2 "Conocimiento práctico y ética racional").

Tal vez resulte lamentable que Habermas no realice su "diálogo" con los autores del idealismo alemán de una manera más elaborada e independiente. Sin embargo, creo que se da un bagaje suficiente como para señalar lo que considero la principal diferencia entre los dos neorretornos mencionados: la consideración de la "dialéctica" kantiana. Dialéctica que posee tanto una vertiente teórica, en la primera crítica (y en los Prolegómenos), como una vertiente práctica, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y en la segunda crítica, en las que Kant establece que:

"La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica" (271), y

"Així, en la raó pràctica comuna, si ella es conrea, s'en taula també inadvertidament una dialèctica que l'obliga a

cercar ajut en la filosofia, tal com li passa en l'us teorètic, i consegüentment ni la primera ni la segona no trobaran repòs enlloc sino en una critica completa de la nostra raó" (271 bis).

Pero la consideración de esa "dialéctica" no debe verse exclusivamente en su consideración negativa, o peyorativa (frente a una positiva o valiosa "analítica", de raíz aristotélica) que es la fundamental en Kant, sino también en su consideración "positiva", como base del engarce entre el papel que juegan las ideas en la razón teórica y los postulados en la razón práctica. Habermas no reconstruye dicho engarce, pero menciona ciertos elementos que parecen moverse en esa dirección (Aparte, claro está, de la reconsideración de la dialéctica en su acepción clásica de diálogo).

La perspectiva científicista de los autores de la Segunda Internacional, no puede ser sino ajena al programa de Habermas. Tal como veremos más adelante, el intento de "complementar" un materialismo histórico -concebido como "científico"- con las propuestas éticas kantianas desde la perspectiva de Habermas no resulta adecuado ni desde Kant ni desde Marx (Zeleny ha incidido también en esta perspectiva (272)).

El neorretorno de Habermas lo es -en la perspectiva teórica- en relación a toda la primera crítica y no solo a la Estética y a la Analítica trascendental. Encontrará de utilidad heurística el adentrarse en el "océano de la ilusión" más allá de las seguridades del entendimiento o, en palabras "clásicas" de Kant:

"No solo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad -un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás" (Imagen que Adorno comenta con causticidad) (273).

La cuestión estriba en que ese territorio solo aparecería como "isla" cuando abandonamos puerto y nos adentramos "diálecticamente" en busca de lo incondicionado, aunque sea a sabiendas de que no habrá ya más "islas" en las que asen-

tarse, ni tan siquiera la de partida. Como vimos, en la primera heurística de Habermas la noción clave era la de interés. Interés de la razón. En la segunda se tendía hacia la radicación de la razón o de la racionalidad, en los contextos vitales, vía pragmática lingüística. En ambas podemos contemplar, de un lado, una concepción teórica que desborda la pretensión rigorista de las actitudes positivistas y, de otro, una no resuelta pero inevitable tensión entre el mundo del conocimiento y el de la acción o, si se prefiere, en términos kantianos, entre el mundo del conocimiento y el de la racionalidad.

A pesar de la "ciencia" hegeliana y de su pretensión de ir de la filosofía a la sofía en el recorrido fenomenológico de la conciencia, Habermas resitúa su metacrítica cerca de la distinción kantiana entre saber y conocer: quiere mantener la pretensión de dar un sentido al conocimiento, de preguntarse el por qué y el para qué del conocimiento, además del qué y el cómo, en una actitud reflexiva, que rehuya las identidades del hegelianismo.

Para ello cuenta con el concepto de interés, de claro contenido crítico (aunque desde Hegel la conciencia crítica sea "resultado de la historia del surgimiento de esa conciencia"). Ya vimos como Habermas rehuye una definición rotunda de dicho concepto. Por el contrario, en Kant leemos:

"Un interès es allò per què la raó esdevé pràctica, es a dir, esdevé una causa que determina la voluntat. (...)  
 La raó pren un interès immediat en l'acció només quan la validesa universal de la màxima d'aquesta és un motiu suficient de determinació de la voluntat. Unicament es pur un interès d'aquesta mena. Però, quan la raó només pot determinar la voluntat per mitjà d'un altre objete del desig o pressuposant un sentiment particular del subjete, aleshores la raó només pren en l'acció un interès mediat; i, com que la raó no pot descobrir per si sola, sense experiència, ni objectes de la voluntat ni un sentiment particular que li serveixi de fonament, aquest darrer interès seria només empíric i no cap interès pur de la raó. L'interès lògic de la raó (promoure els seus coneixements) mai no és immediat, sinó que pressuposa objectius propis de l'ús de la raó" (274).

Habermas remite precisamente a la tercera secció de la Fundamentación kantiana para ver la función del concepto de interès (275): la concepción de una razón interesada está explícitamente formulada en Kant. El que la metafísica no pueda ser "ciencia" no significa que la metafísica quede al margen de la racionalidad (276), puesto que ésta plantea cuestiones que no puede responder (277) pero tampoco rechazar. Es una disposición. Las ideas de la razón no son problemas "inventados" (B386), sino el cauce

del planteo de aquellas cuestiones. Estas ideas (B395, Nota de Kant), (B826) no son conocimiento ni pueden serlo; no se miden con las categorías: la razón no constituye si no que ordena (B671), regula (B672), plenifica (278). "Esta unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas conforme a fines. El interés especulativo de la razón nos hace considerar toda ordenación en el mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema. Semejante principio abre a la razón, aplicada al campo empírico, perspectivas completamente nuevas en orden a enlazar las cosas del mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr así la máxima unidad de las mismas" (279). Y como adelantándose a consideraciones del idealismo posterior, Kant establece que la unidad de la razón presupone la anterioridad del todo del conocimiento a las partes (B673), la razón no trabaja "al anochecer", después del entendimiento, sino que le precede, lo regula y lo dirige (B708), a pesar de no estar referida a la objetividad (como la sensibilidad o el entendimiento). Entre entendimiento y razón hay más una serie de interrelaciones, que una separación, como a veces han pretendido determinadas interpretaciones (280).

Las referencias podrían multiplicarse. Sin embargo, una vez establecida la ascendencia kantiana de la noción de interés, resultará conveniente reparar en la insistencia de Habermas

en que, para la razón teórica, los postulados de la razón pura práctica son una "oferta extraña" (281). Efectivamente, estamos frente a una razón, pero con dos "usos"; en palabras del propio Kant:

"En su uso especulativo, la razón nos condujo a través del campo empírico y, como en él nunca se halla plena satisfacción, nos llevó de ahí a las ideas especulativas, las cuales nos recondujeron, al fin, a la experiencia. Esas ideas cumplieron, pues, su objetivo de forma útil, pero no adecuada a nuestras expectativas. Ahora nos queda por hacer todavía una exploración, la de averiguar si no es igualmente posible que encontremos la razón pura en el uso práctico, si no nos conduce en este uso a las ideas que alcanzan los fines supremos de la misma -fines que acabamos de señalar-, si, consiguientemente, esa misma razón pura no puede brindarnos, desde el punto de vista de su interés práctico, aquello que nos niega en relación con su interés especulativo" (282).

Habermas señala que de las tres primeras preguntas kantianas, solo la tercera es a la vez práctica y especulativa: "El conocimiento en esta perspectiva conduce a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios en calidad de postulados de la razón pura práctica" (283).

El idealismo posterior (Fichte) será el encargado, según Habermas, de vincular aquellos usos de la razón pura, más allá de lo establecido por Kant, tomando la autoproducción del yo como base liberadora del "dogmatismo" (284). Así pues, desde Kant, la razón es interesada, aunque sin reconciliar bien sus usos teórico y práctico.

Además de esta escisión mal soldada, Habermas parece incómodo por las consecuencias "idealistas" que la interpretación del interés emancipativo puede tener en esta concepción, puesto que la dimensión "histórica" parece esfumarse en este planteamiento trascendental. Los intereses pueden vincularse a "contextos vitales" con los que poder conectar a aquéllos con una perspectiva intersubjetiva; sin embargo, con ello no desaparece el riesgo de un posible "idealismo". Habermas reclamará una "reinterpretación materialista del interés de la razón", pero al acentuar el papel de la autorreflexión en la "aprehensión" de la razón como una razón interesada, el programa se verá en dificultades (285).

Del planteamiento "dialéctico" kantiano, además de la limitación de las pretensiones cognoscitivas del racionalismo precrítico, función "negativa" de la Razón, Habermas tiende a heredar el carácter heurístico de las ideas: sin ellas, el "sistema" resulta vedado. Kant ya advertía que: "El filósofo es un legislador de la razón, no un artífice de ella"

(B867). Las ideas son fundamentos immanentes pensados; son la garantía a priori del sistema (B861) en tanto unidades sintéticas incondicionadas de las condiciones que están en la base de una actividad intelectual humana a la vez "cognoscente" y "pensante".

El concepto de "interés puro" refuerza o avala con argumentos filosóficos la dimensión ética del núcleo del programa de investigación de Habermas, análogamente a la "necesidad" de las ideas en el proceder discursivo de la razón. Sería como una "venganza kantiana" que viniera a decirles a Hegel y Marx: "Precisamente porque tenéis razón cuando me criticáis, debéis volver a mí".

En el apartado "pragmática universal y ética" ya realizamos algunas consideraciones críticas en torno al planteamiento de la segunda heurística habermasiana. Siguiendo el carácter complementario del presente apartado, tal vez convenga tener presente que algunas de esas consideraciones en contra de los contrafácticos de la comunidad de comunicación que Habermas -siguiendo a Apel- pretende se basan, paradójicamente, en el trascendentalismo kantiano de la razón pura práctica.

La perspectiva de Habermas tiene en común con Kant (pero también con Hegel, Fichte y Marx) el situar la dimensión

práctica en el corazón del programa, y en todos ellos, esa perspectiva incluye la historicidad en su seno. Incluso Kant, criticado a menudo por su trascendentalismo ahistórico, es un ilustrado atípico en sus concepciones de Filosofía de la Historia: "En los hombres -ha escrito- (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos" (286).

Aquella anhelada "recuperación del sujeto" para la teoría, que Habermas ve como imprescindible, está dirigida por intereses de carácter práctico, de racionalidad práctica, diríamos. Es sabido que el talante hegeliano (y marxista) no acaba de reconciliarse o de llevarse bien con la ética (287). La apertura hacia la "contextualización" de la segunda heurística de Habermas parece tender a quedarse fijada en trascendentalismos que pudiéramos llamar colectivizados (o intersubjetivos). Pero hablar de intersubjetividad no es garantía de una automática "recuperación" del sujeto: la formulación "dialógica" de imperativos categóricos, aunque sea en la versión de una universalizabilidad presentada como humanidad, no está exenta a priori de las consideraciones o críticas de Hegel y Marx en torno a la alienación. Ya vimos como Adorno tendía a distinguir entre humanismo y antropocentrismo, y es conocido como Kant situaba su imperativo ca

tegórico como obligación incondicional de unos hombres cuya realidad era la de la caverna platónica, (entre la heteronomía de lo sensible y una pretendida autonomía pura de lo inteligible) (288). Sin embargo la "pureza" de la racionalidad kantiana establece una radical asimetría entre ambas instancias, en la consideración del Faktum de la moralidad:

"ya que los principios materiales no sirven de ningún modo como suprema ley moral, el principio formal práctico de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el único posible que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir leyes prácticas". Y más adelante "ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar, que la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas" (289). La consideración positiva de la libertad como autonomía en la voluntad no tiende a verse como una falta de determinación, como un uso tentativo de un ser que trata de orientarse en el poco iluminado espacio de su caverna, sino como "la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible" (290).

En este sentido, las consideraciones "pragmáticas" de Habermas tienden a contemplarse más bajo la luz de la segunda crítica kantiana y de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres que bajo las consideraciones "antropológicas"

de la Metafísica de esas costumbres . (Apel, por su parte, advierte, en un tono parecido, que la simple descripción de un pluralismo de juegos lingüísticos no puede suponer, tampoco un fundamento suficiente (291).

Resulta algo extraña la falta de profundización de Habermas en los escritos históricos kantianos, que creo le facilitarían el camino hacia una vinculación del neorretorno propiciado con las consideraciones pragmáticas. Hasta donde se acierta a ver, en sus análisis de las sociedades del capitalismo tardío no está presente ninguna perspectiva revolucionaria clásica. De igual forma tampoco puede decirse, sin más, que estemos frente a una versión renovada del democratismo liberal. Un posible Estado social reflexivo parece tener en su seno un cierto antagonismo inevitable que promocióne unas deseables actitudes de aceptación hostil hacia aquél por parte de unos ciudadanos en los que la dimensión participativa tienda a ir desplazando a la de meros "clientes". Resulta fácil asociar ese antagonismo con aquél que Kant veía en la base de las disposiciones de la naturaleza en la sociedad: la insociable sociabilidad de los hombres (292). Desembarazándose del "naturalismo" kantiano inherente a esta noción, bien pudiera convertirse en otra base del neorretorno de Habermas, una vez absorbidas las perspectivas hegeliano-marxistas y liberal, tradicionales, noción emparentada con aquella escisión entre el "paseante solitario"

y el "sujeto político" que, al decir de E. Trias, ha sido objeto de atención por los grandes filósofos burgueses (293).

La insociable sociabilidad es un concepto premeditadamente ambivalente, pero no equívoco o ambiguo, e incluso creo que puede resultar de una rica significación para una hermenéutica transformadora (ética, si se quiere) si se contempla desde la incidencia en el yo, abierta con la Fenomenología hegeliana. No se trataría ya de ver las relaciones entre individuo y sociedad en una pretendida conexión "dialéctica" entre dos polos considerados como separados, sino en captar la interpenetración de ambos: sin el nosotros, el yo no es más que naturaleza asocial, pero el nosotros no agota las tendencias sociables del yo. Las "finalidades" "naturales" y "racionales" pueden verse como constitutivamente escindidas desde la perspectiva kantiana de la Historia, en un sentido próximo al que Adorno comenta respecto a Hegel (294).

La reconciliación entre hombre y ciudadano resulta fuera de lugar en el neokantismo de Habermas, más atento a aumentar la desalienación en algunos grados, que en pretender conseguiría totalmente. Y esto no representa tal vez, el menor exponente de la "postilustración" habermasiana.

La nostalgia de una razón unitaria parece llevar a su ratio

nalidad más cerca del término pura que del término prácti-  
ca. R. Bubner ha señalado que tanto Rousseau como Kant to-  
man más prevenciones que Habermas y su ética comunicativa  
(295), aunque dicha ética, presentada como la única que "ase-  
gura la universalidad de las normas admisibles y la autono-  
mía de los sujetos actuantes", recoja de la perspectiva he-  
geliana la interacción y la dimensión histórica.

Sigue latente en Habermas la búsqueda racional de algún  
principio al que referir la dimensión práctica de los indi-  
viduos al modo como Kant estableció su principio de morali-  
dad como centro de gravedad del actuar racional humano, más  
allá de toda consideración sensible (296). La tendencia ha-  
cia la indiferenciación entre el mundo de la práctica y el  
de la teoría (que no será sino el de alguna teoría) diluye  
una posible racionalidad de criterios (más cercana a las po-  
sibilidades de la intersubjetividad) en una tradicional mo-  
ralidad de principios, aunque sean formales. Aquellos posi-  
bles criterios pueden avenirse bien con las consideraciones  
pragmáticas mientras no se "rigorice" excesivamente la pre-  
tensión de universalidad de dichas consideraciones. Desde  
Hegel, Habermas desemboca en un Kant que contrapone lo uni-  
versal a lo general: "El principio de la felicidad -afirma  
Kant en su segunda crítica-, si bien puede dar máximas, no  
puede nunca darlas tales que sean aptas para leyes de la vo-  
luntad, aún si se tomase como objeto la felicidad universal."

Pues como el conocimiento de ésta descansa en meros datos de experiencia, como todo juicio sobre ella depende de la opinión de cada cual, que además es muy variable, resulta que puede dar reglas generales, pero no universales, es decir que puede dar reglas que, por término medio, son las más de las veces exactas, pero no reglas que siempre y necesariamente tengan que ser valederas; por consiguiente no se puede fundar sobre aquel principio ley práctica alguna" (297).

La reivindicación habermasiana de un mundo de vida lo menos expuesto a la colonización (autoritaria) de un sistema que no por ser "de derecho" deja de ocultar sus mecanismos de dominación, parece que se vincularía mejor a criterios generales que a principios universales. Tal vez fuera racionalmente conveniente retornar al uso, un tanto ambiguo, de las nociones de libertad práctica frente a la libertad trascendental, tal como se esgrimen en la Fundamentación kantiana. (Es notorio que en esta obra se hable también de pragmática en términos "prudentes" (298).

Los principios, generados por alguna teoría, corren el riesgo de convertir en cosas a las personas, cuando éstas son enfocadas únicamente desde algún fuego situado más allá de la caverna hasta el punto que la humanidad pueda ser enemiga del humanismo. Creo que la tan criticada por Habermas ra

cionalidad positivista medio-fin, inserta en el capitalismo productivista, puede reaparecer si la recuperación de la subjetividad olvida la aristotélica distinción entre teoría y práctica, como salvaguarda de la vinculación antinómica entre conocimiento y acción (299).

La heurística habermasiana puede devenir un camino de investigación prometedor, rico en consecuencias morales y políticas prácticas, mientras no tienda a mezclar la consideración de que la racionalidad no agota los contextos vitales de los que surge, con la perspectiva, necesariamente forzada, de pretender de nuevo llegar a alguna "razón fundante", aunque ahora sea en nombre de una "intersubjetividad emancipadora".

Sin embargo, a pesar del riesgo tendencialmente justificatorio o, incluso, de una acomodaticia hostilidad respecto a las estructuras neocapitalistas, parece un tanto precipitado considerar las heurísticas de Habermas sencillamente como una reaparición más de "la extrañación de la Ilustración que comienza en ella misma desde dentro" (300).

De todos modos, sí convendrá distinguir entre un neorretorno a Kant -desde Hegel- y un canto a la intersubjetividad, cuya dimensión subjetivizante no está garantizada a priori. Una vez más, será conveniente acudir a la "indeterminación"

de unas intersubjetividades frente a un "normativizante" empleo de la intersubjetividad. De las cuestiones que Peirce y Dilthey dejaban por resolver, comprobamos que en Habermas hay mayores elementos para conducir la primera de ellas -garantizar el paso de la intersubjetividad a la comunicación-, que para hacerlo con la segunda -garantizar en la comunicación la recuperación del sujeto-.

La dimensión heterónoma de la práctica humana necesita que la razón "ocupe un lugar" en ella. Pero habrá de evitarse cualquier exclusiva, que no sería sino la de una razón, incluso si se concibe como fundada por la "praxis social".

Para que la recuperación de la dimensión subjetiva tienda a olvidar lo menos posible el núcleo ético del programa de Habermas, tal vez no esté de más acudir a la filosofía práctica de la Ética a Nicómaco (I.1) como actitud racional de fondo, en el momento de seguir entretejiendo nuestras consideraciones ético-políticas en el between que nos constituye, entre las perspectivas abiertas por Kant, Hegel y Marx. Insertarnos en una "vida distinta". reivindicada por el pensamiento utópico desde Platón a Habermas, ha de significar movernos en esa materialidad que Kant desdeña (301) como principio de moralidad, pero que resulta necesaria si queremos que el uso práctico de nuestra racionalidad siga fiel a la consigna kantiana de considerar a las personas

como fines en si mismos (302).

Uso práctico que -todo hay que decirlo- no se ve en demasiada en los escritos de la "teoría crítica", a la cual bien pudiera corresponderle la frase que Adorno, citando a Tasso, aplica a la filosofía: "cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre" (303).

### Postdata Metafilosófica

La reflexión sobre las tareas o funciones de la filosofía en la actualidad es un ingrediente que esporádicamente adereza los trabajos "sistemáticos" de Habermas. Pocas veces ocupa un lugar central en la discusión. De todos modos la dimensión metafilosófica se reclamará fundamental en el programa de investigación, en cuanto es elemento básico constitutivo del tono autorreflexivo del mismo.

A pesar de que a veces corrige o matiza posiciones anteriores, podemos entresacar tres motivos en esas puntuales referencias: El papel de la filosofía en el marxismo tradicional, su relación con el mundo científico y con las autoconcepciones de la ciencia, y su posible papel en relación con el mundo de la práctica.

Las tres tienen en común un reconocido carácter posthegeliano, así como una conciencia de continuidad con escritos anteriores de la "teoría crítica" (304). En 1966 Adorno escribía: "A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel; Kant no hizo otra cosa cuando se engrentó con la posibilidad de una metafísica tras haber hecho la crítica del Racionalismo. La teoría hegeliana de la dialéct

tica representa el intento inigualado de mostrarse en conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó en su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica" (305).

Respecto a la primera cuestión hay que decir que no la encontramos en Habermas como objeto de estudio específico, a no ser como introducción indicativa en su proyecto de reconstrucción del materialismo histórico (306). En definitiva, Habermas exhorta a la prudencia en el momento de "asumir las hipótesis fundamentales en torno a la evolución social". La base de esa exhortación es doble. De un lado, las ya señaladas perspectivas objetivistas e incluso naturalistas, confesadas o no, que favorecen las interpretaciones cientificistas del marxismo. De otro, los cambios producidos en las sociedades del capitalismo tardío respecto del capitalismo liberal analizado por Marx. Este último aspecto viene a complicar las, ya de por sí poco claras, cuestiones del papel de la filosofía en el marxismo y el grado de continuidad o ruptura del "socialismo" respecto al "mundo burgués". Habermas enumera, más que analiza (307), una serie de nuevos factores que han ido apareciendo y que obligan a un cambio del contenido y método en la discusión. Cita por ejemplo la disolución de la conciencia religiosa en el mundo ideológico del industrialismo, los cambios experimenta-

dos en los valores justificativos del sistema, con sus consecuencias en los discursos que pretenden obtener legitimación (crisis de valores universalistas o de derecho natural, nuevo papel de la ciencia y técnica, etc.), el auge de la perspectiva positivista, cargada de consecuencias prácticas y analíticas, y que arrastra a veces a algunas de las reacciones que ha provocado (fenomenológicas, ontológicas o del marxismo del Diamat). Frente a este panorama, no excesivamente alentador, del mundo de la teoría, Habermas ve un papel importante que cumplir por parte de la filosofía. Dejando de lado las referencias a la problemática específicamente alemana (308), Habermas centra, en un principio, la atención crítica de la filosofía hacia las relaciones con la ciencia y con las estructuras de dominación (309) con las que el positivismo tiende a una "doble irracionalidad". Deshacer dichas irracionalidades es una labor de la filosofía: "La misión más sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación. Esta se dirige inmediatamente contra el absolutismo del pensamiento de los orígenes y de la teoría pura, contra la forma cientificista en que las ciencias se interpretan a sí mismas y contra la conciencia tecnocrática de un sistema político separado de la base" (310). Podría-

mos decir que la crítica de la "lógica de investigación" positivista y el control tecnocrático que promueve constituyen el leit motiv del programa habermasiano.

Sin embargo, posteriormente (311) reformulará algo dicha perspectiva crítica. Pero lo hará radicalizándola. No se trataría ahora de procurar que no se pierda una mediación entre la teoría y la práctica, entre el mundo científico y la dominación política, sino que se trataría de que la filosofía participara activamente en una teoría de la racionalidad como "llave", con la función de abrir unas disciplinas cada vez más especializadas para su reimplantación en un "mundo de vida" lo más comunicativo posible. Se trataría, en definitiva, de pasar de una filosofía autoconcebida como interconexión a un papel de interpenetración. Y esta última tanto en el ámbito de una interdisciplinariedad lo menos parcialmente sesgada posible como en su conexión con la práctica cotidiana. Se postula una metafilosofía cada vez más "activa". Pero esa creciente actividad debe entenderse, claro está, sin caer en las pretensiones fundadoras de antaño. Pretensiones que Habermas ve emparentadas con la historicidad de la teoría, cuestión, añadimos, aplicable con dificultad a la "ciencia" hegeliana: "Esto justifica -había dicho Adorno- la transición de la filosofía a una interpretación que no absolutiza ni el significado ni el símbolo, sino que busca la verdad allí donde el pensamiento seculariza

la imagen primigenia e irrecuperable de los textos sagrados" (312).

De una función de dominio directivo (Platzanweiser), que señala a las ciencias el lugar que deben ocupar, y de juez su premo respecto a la cultura en su conjunto (Richter) debe pasarse a una concepción, más moderada, de la filosofía como mantenedora del lugar ocupado provisionalmente, "de un guarda del lugar para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas" (313) a una función de Platzhalter y Interpret.

Aparte de las críticas más o menos irónicas (314) que esta consideración ha merecido, por cuanto asimilaría el oficio filosófico al de un acomodador o a un guardacoches, el resultado es -si se la toma como la única consideración metafilosófica habermasiana- una muy empobrecida versión de aquél papel "más activo" que Habermas establece en otras reflexiones. Se trataría de una prudencia positivizante, como la que, en la tesis final del Tractatus, sólo ve posible un sensato silencio ante ignorancias inevitables (315).

Siguiendo a Gadamer, Habermas considera que la crítica de las teorías no debe esperar al "anochecer", una vez éstas han desbrozado el camino, sino que debe instalarse en su interior, no para "dirigirlas" por las vías que conducen con seguridad a la verdad, sino para recordar cuáles son las

que se deben evitar. Y el "debe" es aquí tanto lógico como deontológico. Las consideraciones hermeneúticas y pragmáticas avalan, según Habermas (316) ambas dimensiones, puesto que la racionalidad no resulta exclusiva de ninguna de las dos. De este modo, la ilustración habermasiana, aunque con mayor prudencia, lleva a la razón más allá que otras interpretaciones.

"¿Cómo arreglárselas -se pregunta Habermas- para volver a abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, en capsuladas ahora como culturas de expertos, sin contravenir la racionalidad que les es propia, y volverlas a conectar así como las empobrecidas tradiciones del mundo de la vida, de forma que los separados momentos de la razón puedan volver a encontrarse otra vez formando un nuevo equilibrio en la práctica comunicativa diaria? (...). A mi entender, precisamente las filosofías hermenéutica y pragmática tienen una respuesta para esa pregunta al atribuir autoridad epistémica a la comunidad de los que cooperan y hablan entre sí" (317).

NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

(1) Tomamos las nociones de programa de investigación y de heurística positiva y negativa de I.Lakatos La metodología de los programas de investigación científica, Madrid 1983. Esp.págs.65-118. También "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica" en La crítica y el desarrollo del conocimiento, Barcelona 1985, pág.203 y siguientes (edición ampliada de Criticism and the Growth of knowledge, Cambridge 1970).

"Se puede señalar -afirma Lakatos- que la heurística positiva y negativa suministra una definición primaria e implícita del "marco conceptual" (y por tanto del lenguaje). El reconocimiento de que la historia de la ciencia es la historia de los programas de investigación en lugar de ser la historia de las teorías, puede por ello entenderse como una defensa parcial del punto de vista según el cual la historia de la ciencia es la historia de los marcos conceptuales o de los lenguajes científicos" (la obra citada, ed.cast.pág.65 nota 155).

(2) Unas referencias bibliográficas recientes en torno a la teoría crítica (hasta 1982) en C.F.Geyer Teoría crítica, Barcelona 1985, pág.175-191, también en David Held Introduction to Critical Theory, Londres 1980, pág.483-499. Sigue siendo una referencia "clásica" de la obra de J.Habermas (hasta 1978) el estudio de T.McCarthy The Critical theory of J.Habermas, Cambridge 1978. Más recientemente J.B.Thompson Habermas: critical debates, Londres 1982, con un apéndice de Habermas "A replay to my critics".

(3) Dicha glosa debe verse tan sólo a efectos heurísticos de la investigación y exenta, por tanto, de cualquier pretensión de exhaustividad.

(4) J.Habermas "¿Para qué seguir con la filosofía?" en Perfiles filosófico-políticos, Madrid 1975, pág.30. (Utilizamos el término "cienticismo" por su mayor facilidad fonética ante otras alternativas como "cientifismo" o "cientificismo" y a pesar de ser este último el único admitido por la Academia).

(5) "Siempre que hablemos de filosofía en sentido enfático, con Platón y Aristóteles, en la Escolástica o en los grandes sistemas del idealismo alemán, siempre nos encontramos frente a una concepción objetiva de la razón que se refiere a la totalidad de lo existente, la cual incluye asimismo al individuo y sus finalidades, mas sin coincidir con él"

(M.Horkheimer "Sobre el concepto de razón" en Sociologica, Madrid 1971, pág.271). O también:

"El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza. Los conceptos no quieren ya expresar como tales, cualidades de la cosa, sino que sirven únicamente a la organización de un material de saber para quienes puedan disponer hábilmente de él: se consideran como meras abreviaturas de muchas cosas singulares, como ficciones destinadas a sujetarlas mejor. Todo uso de los conceptos que vaya más allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de estar detenido en la superstición"

(Idem, pág.277).

- (6) J.Habermas Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, <sup>2</sup>1973, pág.92-115. (En adelante las referencias corresponden a la segunda edición). (Hay traducción castellana Conocimiento e Interés, Madrid 1982).
- (7) J.Habermas "Contra un racionalismo menguado de modo positivista" en T.W.Adorno y otros La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona 1973, pág.222.
- (8) E u I. cit.pág.120.
- (9) Id.pág.182.
- (10) Id.pág.193.
- (11) Id.pág.121.
- (12) Charles S.Peirce How to Make our Ideas Clear. (Citado por Habermas E.u I. pág.121).
- (13) E.u I. pág.125 nota 49.
- (14) G.W.F.Hegel Fenomenología del Espíritu, México 1966, pág. 69 (trad. Wenceslao Roces, a partir del texto de Johannes Hoffmeister, ed.Félix Meiner).
- (15) J.Habermas "Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje" en Perfiles filosófico-políticos cit.capítulo 7 "T.W.Adorno", pág.156.

(16) E.u I. cit.pág.199.

(17) Id.pág.154.

(18) Id.pág.216.

(19) Charles S.peirce Lectures on Pragmatism (cit. en E.u I. pág.154).

(20) Leszek Kolakowski La filosofía positivista, Madrid 1979, pág.192 y siguientes.

(21) W.Quine Word and object Cambridge 1975, y sobre todo "Two Dogmas of Empirism" en Filosofical Review, 60 (1951) pág.20-43, compilado en From a Logical Point of View, Cambridge 1953, pág.20-46. (Trad.cast. Desde un punto de vista lógico, Barcelona 1962).

(22) Una discusión, clara y concisa, de la relación analítico-sintético en el campo de la matemática en K.Lambert-G.Brittan Introducción a la filosofía de la ciencia, Madrid 1975, esp.cap.2 "La naturaleza de las matemáticas".

En las ciencias de la naturaleza han sido frecuentes las reflexiones en torno a la analiticidad o no del segundo principio de la mecánica clásica. Destacamos el trabajo de Ulises Moulines "Cuantificadores existenciales y principios-guía en las teorías físicas" en Crítica, Revista hispanoamericana de filosofía, vol.X, n°29, México, Agosto 1978.

(23) Ver p.e. Lambert-Brittan Introducción...cit.pág.62 y siguientes.

(24) J.Habermas "Conocimiento e interés" en Ciencia y técnica como ideología, Madrid 1984.

(25) E.u I. cit.pág.224-225.

(26) Este podría ser el tono que Habermas intenta en la crítica al nuevo objetivismo en que incurriría Husserl al quedar amarrado a un sentido ontológico tradicional en su pretensión de deshacerse del objetivismo positivista. Ver el artículo "Conocimiento e interés" cit.pág.164-166.

(27) Mencionemos tan sólo, por su aparición reciente, las referencias bibliográficas contenidas en A.Rivadulla Filosofía actual de la ciencia, Madrid 1984,pág.321-328; o a un nivel mucho más elemental en Miguel Porta El positivismo lógico, Barcelona 1983, pág.133-135.

Algo anteriores son las de Harold I.Brown (1977) La nueva filosofía de la ciencia, Madrid 1983, pág.225-232, o entre nosotros J.P.Akordagoi-koetxea "Cambio científico y dogma teológico" (1979), pág.31-35.

(28) A.J.Ayer Language, truth and logic (1936, 1946) (trad.catalana Llenguatge, veritat i lògica, Barcelona 1983).

(29) Una sintética exposición de la versión de la posición heredada y de su posterior reformulación de lo que son las teorías científicas, en D.Ribes "Panorámica actual de la filosofía de la ciencia: estructura interna de teorías y cambio científico" en Teorema 1976, Vol.VI, 3/4, pág.359-425. Versión realizada a partir de F.Suppe The Structure of Scientific theories, 1974.

Una versión crítica en H.Skolimowski "Racionalidad evolutiva" en C.Teorema, Valencia 1979. Una bibliografía clásica en A.J.Ayer El positivismo lógico, Madrid 1978, pág 387-398.

(30) En su obra de 1935 Popper ya insiste en la falsabilidad de una teoría como criterio de demarcación de teorías y no como criterio de significación Logik der Forschung (trad.cast. La lógica de la investigación científica, Madrid 1962).

(31) Véase por ejemplo Alan F.Chalmers ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Madrid 1982, pág.27 y siguientes.

(32) K.R.Popper Conjectures and Refutations, Londres 1963, pág.387.

(33) V.p.e. K.R.Popper "La lógica de las ciencias sociales" en Adorno y otros La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona 1973, pág.101-119.

(34) V.p.e. A.Rivadulla Filosofía actual de la ciencia, Madrid 1984, cap.IV, pág.141-184.

(35)K.R.Popper Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford London 1972 (trad.cast. Conocimiento objetivo, Madrid 1974).

(36) Alan F.Chalmers, cit.pág.173 y siguientes.

(37) Las dificultades del objetivismo "físico" inducen a la conveniencia de unas reflexiones del uso que poseen nociones como "objeto", "materia" "real", "realidad", etc. en diversos contextos lingüísticos de la ciencia física actual.

(38) Paradoja EPR (Einstein, Podolski, Rosen, 1935)

1) Interpretación estadística de la mecánica cuántica. La función

de onda no se ve como una característica del sistema sino de la información que tenemos del sistema. Dos funciones de onda iguales no implican necesariamente dos sistemas iguales.

2) EPR: Experimento en el que las condiciones de objetividad, localidad y completud resultan incompatibles. Einstein defiende que hay que abandonar la completud; Bohr, en cambio, se muestra partidario de abandonar la concepción realista, al no tener sentido, en física cuántica, hablar de la separabilidad de partículas.

Bell (1965). Formulación de unas desigualdades en que la objetividad es incompatible con la localidad, independientemente de que la física cuántica sea incompleta o no. Desde unas iniciales condiciones de localidad, que podrán admitirse o no (son intuitivas), llegaremos ineludiblemente a unas desigualdades que contrastan con la visión habitual de la física cuántica. La situación experimental, sin embargo, resuelve en general a favor de la física cuántica y en contra de las desigualdades de Bell (Freedman y Clauser 1972).

Aspect (1981,1982) Experiencias en condiciones no estáticas (una en 1981 y dos en 1982) concluyen a favor de la física cuántica. Un intento de salvar el realismo serían los llamados efectos colectivos, que en algunas ocasiones no violarían las desigualdades de Bell cuando se tiene en cuenta un "fondo" de partículas (fotones) procedentes de átomos distintos; con lo que no habría todavía una base experimental suficiente en contra de las desigualdades. (Existen experiencias propuestas por Lo Shimomi y por F.Selleri para resoluciones posteriores).

De todas maneras parece razonable admitir que no hay alternativas interpretativas estructuradas a la posición no realista de la mecánica

cuántica iniciada por la escuela de Copenhague.

(39) Como una consideración "obvia" ya establecida del pensar dialéctico, -no sólo de la teoría crítica- Horkheimer escribía en 1959:

"toda investigación, por mucho que se las pueda dar de puramente empírica, lleva incluidos momentos subjetivos que deciden acerca del material y que están en una relación múltiple, debida o indebida, con aquella voluntad, y el mismo hacer conscientes estos momentos se encuentra en el dominio de la sociología. En esta disciplina, no menos que en las demás, el interés que sabe de sí mismo no tiene por qué constituir un obstáculo para la objetividad, sino que más bien ésta se verá conducida por tal interés"

(M.Horkheimer Sociologica, cit.pág.21).

Recientemente, también Geyer ha insistido en que:

"La incapacidad de concebir a lo existente como el resultado de un proceso en el que los individuos tienen una participación decisiva se convierte en punto de partida del enajenamiento del científico, que lo impulsa a aceptar lo dado tal como se le muestra. Justamente aquí se nota la afinidad de la argumentación positivista con la función de consuelo de la metafísica tradicional".

(C.F.Geyer Teoría Crítica, Barcelona 1985, pág.39).

(40) T.S.Kuhn The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962, 2ª ed.corregida 1970 (trad.cast. La estructura de las revoluciones científicas, México 1971, trad. de la 1ª edición, con la postdata de 1969).

(41) R.Bubner La filosofía alemana contemporánea, Madrid 1984, pág.171.

(42) Una referencia reciente la constituye, entre nosotros, el capítulo "Estructura lógica de teorías y progreso científico. Análisis de la concepción "no lingüística de Sneed" en Andres Rivadulla Filosofía actual..., cit.pág.241-277.

(43) V.p.e. la "Introducción" de W.Stegmüller en Estructura y dinámica de teorías, Barcelona 1983, pág.17-46.

(44) V.p.e. W.Balzer-J.Sneed "Generalized net Structures in Empirical Science", Studia logica 1977/78.

J.Sneed "Philosophical Problems in the empirical Science of Science", Erkenntnis, 1976.

(45) T.W.Adorno La disputa...

(46) J.Habermas "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" en La disputa...pág.147-180. "Contra un racionalismo menguado de modo positivista" id.cit.pág.221-250.

(47) J.Habermas "Contra un..." cit.pág.245.

(48) T.W.Adorno "Introducción" en La disputa... pág.19. "Pero dialéctica no es otra cosa que insistir en la mediación de lo aparentemente inmediato y en la correlación, que se despliega en todos los grados, de mediación e inmediateidad. Dialéctica no es otro tercer punto de vista, sino el intento, por medio de crítica inmanente, de llevar los puntos de vista filosóficos mas allá de sí mismos y de la arbitra-

riedad del pensamiento de puntos de vista".

(T.W.Adorno "Justificación de la filosofía" en Filosofía y superstición, Madrid 1972, pág.18)

(49) R.Valls La dialéctica. Un debate histórico, Barcelona 1981.  
 "Por lo que hace a la dialéctica del concepto o Lógica, Hegel la hace también equivaler a un tratado del método. Jamás concibe Hegel el método como un instrumento para apoderarse del objeto a conocer, sino como una forma de exposición científica, entendida como el modo que tiene la cosa misma de exponerse. Decimos esto para que se vea cuán confusiva resulta la locución corriente de método dialéctico (pág.101)

(50) H.Albert Traktak über Kritische Vernunft, Tübingen 1975, pág.30.

(51) T.W.Adorno "Introducción" cit.pág.50-51. S.Buck-Morss, por su parte establece:

"Y así como definía (Adorno) los conceptos por sus polos opuestos ("historia" por "naturaleza", "individuo" por "sociedad"), así construía ahora teorías a partir de principios opuestos y contradictorios.

(...)"La suya era una antropología negativa, y su objetivo, en cuanto conocimiento, era mantener viva la crítica"

(...) "Su identificación del punto de convergencia de los opuestos otorgaba coherencia lógica a sus modelos, en todos los casos se trataba de la estructura de la dominación".

(Susan Buck-Morss Origen de la dialéctica negativa, México 1981, pág.358 y360).

(52) V.p.e. K.R.Popper La miseria del historicismo, Madrid 1973, pág.90 y siguientes.

(53) "En la ruta de la sociedad europea destacan, uno contra otro, dos conceptos de razón. Uno de ellos ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos desde Platón. en él se concibe a sí misma la filosofía como imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la existencia eterna de las cosas...Con el perfeccionamiento de una lógica propia, con la independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material, surge, en contradicción con aquella razón comprensiva, igualmente apropiada al objeto que al sujeto, la ratio formal, desvinculada, cierta de sí misma: Ésta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no estaría sometida".

(M.Horkheimer "Sobre el concepto de razón" en Sociologica, cit.pág.269).

O también:

"Los dos conceptos de razón no representan dos formas independientes y separadas de la mente, aunque su oposición exprese una antinomia. La tarea de la filosofía no consiste en enfrentarlos tercamente entre sí, sino en fomentar una crítica recíproca y, de este modo, si es posible, preparar en la esfera intelectual la reconciliación de las dos en la realidad".

(M.Horkheimer Eclipse of Reason, pág.174, cit.por M.Jay La imaginación dialéctica, Madrid 1975, pág.419).

(54) J.Habermas "Teoría analítica..." cit.pág.148-160.

(55) "Cuanto más se esforzaba la sociología por conformarse al modelo de las ciencias llenas de éxito, tanto más se decoloraba el concepto de sociedad, que en un tiempo había sido el más concreto, o lo concreto sin más: apareció entonces como algo superfluo e ilegítimo".

(M.Horkheimer "Sociología y filosofía" en Sociologica cit.pág.14).

(56) K.R.Popper La Sociedad abierta y sus enemigos, Buenos Aires 1967. "...admiro la esperanza de Marx de un decrecimiento de la influencia estatal. Indudablemente, el más grave peligro del intervencionismo -especialmente de cualquier intervención directa- es el de conducir al aumento del poder estatal y la burocracia. La mayoría de los intervencionistas hacen caso omiso de ello o cierran los ojos ante la evidencia, lo cual agrava más el peligro. (...) es importante frenarlo a tiempo pues constituye una seria amenaza para la democracia. No sólo debemos planificar para la seguridad, sino también para la libertad; si no por otra razón, porque la libertad es lo único que puede asegurar la seguridad". (Vol.II,pág.265).

(57) K.R.Popper La lógica de la... cit.pág.104-106.

(58) J.Habermas "Teoría analítica de ..." cit.pág.160 y siguientes. También en "Contra un racionalismo..." cit.pág.227 y siguientes.

(59) H.Albert "El mito de la razón total" en La disputa... cit.pág.219.

(60) "Me ha sorprendido el derroche de páginas de la parte contraria. (...) una dialéctica que se cree capaz de renunciar a la lógica viene, en mi opinión, a alimentar uno de los rasgos más peligrosos del pensa-

miento alemán, haciéndolo, cabe suponer, contra las intenciones de las que parte: la tendencia al irracionalismo" cit.pág.313 y 317.

Seguramente Habermas podría replicar que tal vez sí, pero que ese no es en absoluto el caso.

(61) "La sociedad como sujeto y la sociedad como objeto son lo mismo y no son lo mismo. Los actos objetivizadores de la ciencia eliminan de la sociedad aquello por lo que ésta no es meramente objeto, y esta sombra cae sobre toda objetividad científicista. Llegar a adquirir conciencia de ello es lo que más difícil puede resultarle a una doctrina cuya norma suprema es la ausencia de contradicciones".

(T.W.Adorno "Introducción" cit.pág.15).

"Los textos que fueran capaces de justificar todos sus pasos según los preceptos de la lógica formal y de la metodología analítica, o serian triviales o dejarían de ser textos para convertirse en instrumentos de la práctica científica. (...) El pensamiento que penetra en una cosa..., no puede demostrar in forma su propia génesis lógica.

(J.Habermas "Theodor W.Adorno. Un intelectual filosofante" en Perfiles.. cit.pág.146).

(62) M.Horkheimer "Sociología y..." en Sociologica, cit.pág.17.

(63) R.Bubner La filosofía... cit.pág.143 y siguientes.

(64) Para un estudio de la dialéctica en la obra de Adorno (vista en relación con la obra de W.Benjamin) S.Ruck-Morss Origen de la

dialéctica negativa, México 1981. En esta misma dirección Horkheimer señala:

"Cuando una doctrina hipostasía un principio aislado que excluye la negación, paradójicamente se predispone al conformismo".

(H.Horkheimer Eclipse of Reason, cit.por S.Buck-Morss pág.360).

(65) K.O.Apel "¿Ciencia como emancipación?" en La transformación de la filosofía Vol.II, pág.121-145, esp.pág.140 y siguientes.

(66) K.R.Popper "La lógica de las..." cit.pág.103

(67) Id.pág.109-110.

(68) R.Bubner La filosofía... cit.pág.140 y siguientes (en la nota 58, Bubner hace notar la conciencia del Popper tardío de la necesidad de mostrar algún standard -verosimilitud, tercer mundo-, que resulta de difícil aceptación.

(69) J.Habermas "Contra un racionalismo..." cit.pág.234 y siguientes.

(70) T.W.Adorno "Sobre la lógica de las ciencias sociales" en La disputa... cit.pág.134.

(71) J.Habermas "Prehistoria de la subjetividad..." cit.pág.152.

(72) T.W.Adorno Dialéctica negativa, Madrid 1975, pág.182.

(73) Los aspectos más relacionados con la crítica de Habermas al materialismo histórico marxiano y que poseen relación con la revisión de

Bernstein serán considerados en el capítulo tercero. Nos centraremos ahora en la problemática legitimatoria de las sociedades neocapitalistas occidentales.

(74) J.Habermas "Un modelo del compromiso del Estado social" (conferencia pronunciada en la Facultad de Ciencias Políticas, Madrid, noviembre 1982. Recogido en Teorema 1983 vol.XIII/1-2, pág.9-19.

(75) J.Solé Tura "El Estado como sistema de aparatos e instituciones" en El marxismo y el Estado, Barcelona 1977, pág.24-26.

(76) J.Habermas Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires 1975, pág.69-80.

También en Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp 1976 1982, pág.314-317. (Las referencias corresponden a esta tercera edición . Kap.10 "Was heisst heute Krise?.Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus").

(Hay traducción castellana La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid 1981).

(77) C.Offe "Politische Herrschaft und Klassenstrukturen" en Politikwissenschaft, Frankfurt 1959, (cit. por Habermas en Problemas de..., cit.pág.55 y siguientes).

(78) Una aproximación a la teoría de sistemas en el clásico estudio de L.von Bertalanffy Teoría general de sistemas, Madrid 1976; también en la recopilación a cargo de G.J.Klir Tendencias en la teoría general de sistemas, Madrid <sup>3</sup>1984.E.Laszlo "Defensa de la filosofía de sistemas" en C.Teorema, Valencia 1981 pág 5-38.

(79) J.Habermas Problemas de ..., cit.pág.16.

Ya en la primera página del prólogo, Habermas avisa que "la aplicación de la teoría de la crisis de Marx a la realidad modificadada del "capitalismo tardío" tropieza con dificultades" (pág.13).

(80) Id. cit.pág.45.

(81) "La categoría de contradicción ha ido perdiendo su significado y hoy se la emplea a menudo para designar "antagonismo", "oposición", "conflicto". Pero según Hegel y Marx, los conflictos no son más que la forma de manifestación, el aspecto empírico de una contradicción lógica que está en su base".

(id. cit.pág.44, el subrayado es mío).

(82) Id. cit.pág.17-18.

(83) Véase cuadro resumen, en id. pág.41. Un análisis del "principio de organización", en F.Ureña La teoría crítica de la Sociedad de Habermas, Madrid 1978, pág.62 y siguientes.

(84) Id. pág.43.

La referencia clásica del análisis marxiano de la mercancía como fetiche en El Capital I, cap.1.OME 40, pág.43-94, esp.pág.81 y siguientes.

(85) P.Birnbaum ha cuestionado recientemente el posible proceso de debilitación de las instituciones según se trate de Estados fuertemente

implantados o no. Véase P.Birnbaum "La fin de l'état?" en Revue française de science politique, vol.35 N.6 Decembre 1985. Pág.981-998.

(86) J.Habermas Problemas de..., cit.pág.16-17.

(87) Véase cuadro pág.20 en Problemas de ...

(88) Concepciones sintetizadas en los cuadros de las pág.63-68. Para entender mejor el concepto de sistema, véase nota 6, pág.16, en Problemas de...

(89) R.Gabás J.Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística, Barcelona 1980, pág.83.

(90) J.Habermas Problemas de..., cit.pág.34.

(91) Id. cit.pág.13, 34 y 48.

(92) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.271.

La consideración de las revoluciones políticas como una crisis de legitimación acompañada de una "transformación de las instituciones básicas del Estado y la sociedad" resulta proclive a la tautología (cit.pág.272).

(93) Véase por ejemplo E.u I., cit.pág.83..

(94) V.p.e. "Un modelo de...", cit.pág.13.

(95) Puede ser interesante la contraposición de esta visión negativa e inherente a las democracias occidentales que muestra Habermas,

con las concepciones del pensamiento político italiano, surgidas en el contexto antifascista de la segunda postguerra (Bobbio, Cerroni, Manzella, etc.). Véase por ejemplo N. Bobbio "El futuro de la democracia" en Revista de las Cortes generales nº 2 segundo cuatrimestre de 1984, pág.9-26; o del mismo autor La crisis de la democracia, Barcelona 1985, cap.I.

(96) Esta tesis se contrapone a la de otros autores, para quienes es todavía posible una reactualización de las pretensiones éticas de "revisionistas" liberales como Stuart Mill. Ver por ejemplo C.B. Macpherson La democracia liberal y su época, Madrid 1981.

(97) Problemas de..., cit.pág.58-63.

Los problemas derivados de una explotación de recursos finitos en el neocapitalismo no es algo que Habermas vea como específico de dicha formación social, sino que resulta asociado a cualquier organización compleja (es decir, que tiene más que ver con el neo, que con el capitalismo). En el llamado equilibrio antropológico se pretende, un tanto pomposamente, que los comportamientos resultan inevitablemente orientados por unas normas que necesitan justificarse y unas interpretaciones a las cuales se demanda identidad. En esto reaparecen algunos destellos de lo que podríamos denominar el Habermas ilustrado. Sobre el "estado de naturaleza" que todavía regula las relaciones internacionales puede verse la entrevista reseñada en el "epiflogo" de la obra de R. Gabás J.Habermas: Dominio..., cit.pág.279.

(98) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.283.

(99) Id. cit.pág.277 y siguientes.

(100) Id. cit.pág.279.

(101) Habermas se refiere al análisis de Hannah Pitkin sobre este diálogo a partir de la noción de los juegos del lenguaje de Wittgenstein (Wittgenstein and Justice, 1972). Consideración de los conceptos éticos con pretensión de universalidad normativa -"justicia", "bondad", etc.- en relación con las formas de vida del contexto de partida. (J.Habermas cit.pág.296 y siguientes).

(102) J.Habermas Zur Rekonstruktion... cit.pág.298.

(103) Una reciente aportación sobre las distorsiones de los mecanismos democráticos en las decisiones públicas (con un enfoque primordialmente económico), en F.Osculati y C.Perugini "Democrazie in deficit" en Il Politico, anno L, N.3, 1985, pág.383-417.

(104) J.Habermas "Sobre la pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental" en Revista de las Cortes generales, nº 3 tercer cuatrimestre 1984, pág.7-23.

(105) Id. cit.pág.16 y siguientes.

(106) J.Habermas "Überlegungen zum evolutionärem Stellenwert des modernen Rechts" en Zur Rekonstruktion..., cit.pág.260.

Un amplio análisis del Estado de Derecho alemán actual en T.Ellwein Das Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1973

(107) L.Wittgenstein Über Gewissheit, Oxford 1969. P.243 (Hay trad.catalana De la certesa, Barcelona 1983; trad.castellana Buenos Aires 1972).

(108) "Überlegungen..." Ed.cit.pág.260-261.

(109) M.Jay comenta que Adorno, en entrevista de marzo de 1969, ya hablaba de los riesgos de ese "taller gigantesco" en caso de que Marx "se saliera con la suya".

M.Jay La imaginación..., cit.pág.418.

(110) Esquema reproductivo de las definiciones efectuadas en Ciencia y técnica como ideología, Madrid 1984, pág.68 y siguientes. (Cuadro resumen en pág.70).

(111) Id. pág.71.

La noción de marco institucional tal vez sea una de las menos precisas de la obra de Habermas. Decir que "se compone de normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas" (Ciencia y técnica..., cit.pág.71), o es una tautología de apariencia oscura, o bien se trata de un concepto que privilegia los aspectos "interactivos" pero que se encuentra entonces lejos de resultar justificada. Unas veces parece ser más marco que institucional, y otras lo contrario.

(112) D.Held Introduction to..., cit.pág.252.

(113) J.Habermas Ciencia y ..., cit.pág.104 y siguientes.

(114) En un texto inédito "Razón y autoconservación", Horkheimer ya establecía en 1942 que: "A partir de Descartes la filosofía burguesa ha consistido en un único intento de poner el conocimiento al servicio de los medios de producción dominantes, intento roto sólo por Hegel y su especie".

M.Horkheimer "Vernunft und Selbsterhaltung" en "W.Benjamin zum Gedächtnis" citado por M.Jay La imaginación..., cit.pág.416.

(115) J.Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, esp. Band 2, cap.VI.

(116) "La Teoría Crítica era ahora incapaz de sugerir una praxis crítica. La tensión inherente en el concepto de libertad positiva había llegado a ser demasiado poderosa como para que la ignoraran. La unificación de la libertad como razón y como acción que se autorrealiza se había roto. (...) La teoría, parecían decir Horkheimer y los otros, era la única forma de praxis todavía accesible a los hombres honestos".

(M.Jay La imaginación..., cit.pág.450).

"Todo el contenido de su incesante insistencia (Adorno) en la negatividad consistían en resistirse a repetir en el pensamiento las estructuras de dominación y reificación que existían en la sociedad, de modo que en lugar de reproducir la realidad, la conciencia pudiese ser crítica (...) Según Adorno, la "no participación" (nicht mitmachen) era absolutamente necesaria para mantener viva la capacidad de experimentar lo no idéntico (...) Por lo tanto, en nombre de la revolución,

el pensamiento no puede nunca reconocer una situación revolucionaria; en nombre de la utopía, jamás puede trabajar para la realización de la utopía".

(S.Buck-Morss Origen de la..., cit.pág.364-365).

(117) Sobre la relación publicidad-burocracia sigue estando de actualidad la clásica referencia marxiana:

"El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía, y hacia fuera, por su carácter de corporación cerrada. El espíritu del Estado, si es conocido por todos, como también la opinión pública, aparecen ante la burocracia como una traición a su misterio. La autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento"

(K.Marx Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Comentario al apartado 297, Barcelona 1974, pág.61. Subrayados en el original).

En el capitalismo actual la relación público-privado también se ha recompuesto (V. J.Habermas Strukturwandel der Öffentlichkeit, Berlín <sup>5</sup>1971). Las concepciones en torno a la universalidad, la autonomía, la familia, el mercado, deben revisarse, puesto que se da una creciente tendencia a la pérdida de independencia de la privacidad. Sin embargo, no parece resolverse en Habermas la relación hombre-ciudadano, una vez descritos los nuevos fenómenos del capitalismo y la pérdida de lo privado. Tiende hacia una nueva "sociabilidad" pero no desea renunciar a lo que es estrictamente privado, aunque sea "insociable". La ilustración, sobre todo Rousseau y Marx, deja aquí sus huellas en Habermas.

(118) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.183.

Sin embargo, eos "juicios decididos" no se dan en "antropologías pesimistas", sino en actitudes más optimistas en los aspectos políticos que las del propio Habermas. Véase p.e. N.Robbio Il Futuro della democrazia, Turín 1984.

(119) J.Habermas "Was heisst...", cit.pág.327-328.

(120) Dejamos las consideraciones de discusión filosófica estricta para el siguiente capítulo. Sin embargo, habrá que leer entre líneas que aquéllas se dan tanto en la heurística de los intereses como en la de la pragmática.

(121) Respuesta recogida en el Nachwort de E.u I., cit.pág 367 y siguientes.

(122) E.u I., cit.pág.242.

(123) J.Habermas "Conocimiento e interés" en Ciencia y técnica..., cit.pág.159-181. Especialmente las tres primeras tesis en pág.174, 175 y 176.

(124) J.Habermas E.u I., cit.pág. 236-237.

Una lectura estrictamente materialista encuentra aquí dificultades interpretativas.

(125) V.p.e. J.Habermas "Teoría analítica...", cit.pág 173 y siguientes.

(126) R.Bubner La filosofía..., cit.pág.158.

(127) J.Habermas "Vorwort" en E.u I., cit.pág.10.

(128) V.p.e. el significativo artículo "Terminador psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde" (1980) recogido en Perfiles..., cit. cap.13, esp.pág.283-297.

(129) H.Marcuse Psychoanalyse und Politik, Frankfurt 1968, pág.50 (citado en Perfiles..., cit.pág.285).

(130) V.p.e. el cuadro resumen de R.Cabás en J.Habermas..., cit.pág. 195. Resulta conveniente complementarlo con la nota número 62 sobre el uso del término yo en Habermas.

(131) J.Habermas E.u I., cit.pág. 274, 279 y 288.

(132) Id. pág.290.

(133) Id. pág.295.

Habermas, hemos dicho, se remite al psicoanálisis de Freud. Sin embargo, la relación entre la emancipación autorreflexiva y la interacción lingüística da pie para que podamos dirigir la atención hacia la perspectiva lacaniana. Temas como la configuración lingüística del inconsciente o la categoría del "otro" como configuradora del propio sujeto parecen más cercanas a los planteamientos habermasianos que a los escritos de Freud. Una línea auxiliar de investigación en la heurística positiva de Habermas bien podría ser su confrontación con Lacan. V.p.e. La pensée nº 243. "Marx, Wallon, Lacan. L'individu et le miroir des autres" (1985).

(134) V.p.e. S.Freud Die Zukunft einer Illusion, (1927) y Das Unbehagen

in der Kultur (1930). (Tr. cat. Escrits de crítica de la cultura, Barna. 1984)

(135) J. Habermas E.u I., cit. pág. 340.

(136) Id. pág. 341.

(137) Id. pág. 367 y siguientes. ("Nachwort", 1973).

(138) J. Habermas "Un intelectual filosófante" en Perfiles..., cit. pág. 148.

(139) J. Habermas E.u I., cit. pág. 372-373 ("Nachwort", los subrayados son míos).

(140) Utilizamos en la transcripción el texto de la edición catalana de ambas obras por dos motivos: pertenecer al mismo traductor (Josep M<sup>e</sup> Terricabras) y gozar de un generalizado reconocimiento de calidad. Tractatus logico-philosophicus, Barcelona 1981. Investigaciones filosóficas, Barcelona 1983. (Los números corresponderán a los de los epígrafes, salvo indicación de lo contrario. Los asteriscos sencillos indican que el epígrafe no figura completo en el cuadro adjunto. Los asteriscos dobles remiten a los epígrafes de Über Gewissheit y no a las Investigaciones. Para esta tercera obra tomamos el texto de la traducción catalana de J.L. Prades y V. Raga De la certeza, Barcelona 1983.)

(141) I. Reguera La miseria de la razón, Madrid 1980, pág. 12.

(142) Una visión postwittgensteiniana de las ciencias sociales, a

partir de la noción de "juegos del lenguaje" en P.Winch Ciencia social y filosofía, Buenos Aires 1971.

(143) K.O.Apel "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje" en La transformación de la filosofía, Madrid 1985, pág.315-340.

(144) "...trataré de demostrar que la validez que sostenemos en relación con acciones de habla relativas a las normas (o reguladoras) son los fenómenos que debe conseguir aclarar una Ética filosófica. De aquí se sigue que las posiciones filosóficas más conocidas, esto es, las teorías de definición de tipo metafísico y las éticas axiológicas de carácter intuicionista por una parte y las teorías no cognitivas de la otra, como el emotivismo y el decisionismo, ignoran los fenómenos necesitados de explicación en la medida en que iguala propuestas normativas al modelo falso de postulados y valoraciones descriptivas o a vivencias e imperativos (...) Los fenómenos morales son susceptibles de una investigación pragmático-formal de la acción comunicativa".

(J.Habermas "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona 1985, pág.60).

(145) J.Habermas Theorie des..., cit. Band I, pág.8.

(146) Id. cit.I, pág.161 nota 180.

(147) K.O.Apel "El concepto hermenéutico...", cit.pág.331-332.(Compárese la notoria diferencia del pasaje en la versión de R.Rubner en La filosofía..., cit.pág.97-98).

(148) J.Habermas "Ética del discurso...", cit.pág.61.

(149) J.Rawls A Theory of Justice, Oxford 1973, esp.cap.2 pág.60-89.

(150) F.Vallespín Oña Nuevas teorías del contrato social: J.Rawls, R.Nozick y J.Fuchanan, Madrid 1985, pág.133.

Para una confluencia entre las versiones neocontractuales de Rawls y Habermas, así como con respecto a la discusión en torno a la crisis de legitimidad, véase: "Teoría política y crisis social: la reivindicación de la razón práctica" en la misma obra, pág.11-32, esp. 20-30.

El tema de la legitimación tratado también en H.Kliemt Filosofía del Estado y criterios de legitimidad, Barcelona 1983, esp. pág.97 y siguientes.

(151) J.Habermas "Conocimiento e...", cit.pág.178.

(152) De la crítica de Habermas a los dos argumentos en los que tácitamente se apoya la posición no cognitiva -la constatación empírica de que no se resuelven discrepancias en cuestiones morales y el fracaso de los intentos explicativos sobre la verdad de lo normativo- parece más asumible la segunda que la primera cuando ésta se plantea desde la asunción del principio de universalidad como base del acuerdo en las discusiones sobre moral.

V.p.e. J.Habermas "Ética del discurso...", cit.pág.75 y siguientes.

(153) W.Benjamin "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje

de los hombres" en Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos, Caracas 1970, pág.140, 152 y 153.

(154) J.Habermas Theorie des..., B.I, pág.293.

(155) Id. pág.287.

(156) R.Fubner La filosofía..., cit.pág.109-113.

(157) I.Kant KRV, B 880-B 884.

(158) "La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a cada cual en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de todos los demás a la hora de sopesar los intereses" (nunca mejor empleada la noción de "círculo")

(J.Habermas "Ética del discurso...", cit.pág.85).

(159) Id. pág.121 y siguientes.

(160) Id. pág.131.

(161) V.Camps La imaginación ética, Barcelona 1983, pág.45.

Una crítica al trascendentalismo en los capítulos I, II, III y VII.

(162) T.W.Adorno "La crítica de la cultura y la sociedad" en Crítica cultural y sociedad, Barcelona 1973, pág.211-212.

(163) T.W.Adorno Dialéctica negativa, Madrid 1975, pág.43.

(164) La actitud frankfurtiana de evitar una identidad entre sujeto y objeto puede verse en paralelo a la no identificación entre el saber teórico y práctico. Refiriéndose a la relación intelectual entre Adorno, Horkheimer y Benjamin, S.Buck comenta: "Mientras que la primera -la no identidad entre razón y realidad- era la esencia de la teoría crítica de Horkheimer, la segunda -la no identidad entre objeto y concepto- era la herencia de Benjamin.

(S.Buck El origen..., cit.pág.364).

(165) V.Camps La imaginación..., cit.pág.21 y siguientes.

Comentando el análisis de Adorno y Horkheimer en torno a la Dialéctica de la Ilustración, N.Jay escribe:

"En la raíz del programa de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkheimer y Adorno, había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resultado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural como un otro inferior, externo. El animismo primitivo al menos, pese a toda su falta de conciencia en sí, había expresado un conocimiento de la interpretación de las dos esferas. Esto se había perdido totalmente en el pensamiento de la Ilustración, donde el mundo estaba visto como compuesto de átomos intercambiables, inertes: "El animismo había espiritualizado los objetos; el industrialismo, objetivado los espíritus" ".

Y respecto a la teoría del lenguaje de W.Benjamin:

"Para Benjamin, "en el principio fue el Verbo" significaba que el acto de la creación de Dios consistía parcialmente en la concesión

de nombres. Estos nombres expresaban por supuesto, perfectamente a sus objetos. Sin embargo, el hombre, creado como fue a imagen de Dios, tenía el don singular de nombrar. Pero sus nombres y los de Dios no eran los mismos. Como resultado, se desarrolló allí una separación entre el hombre y la cosa, y se perdió la adecuación absoluta del discurso divino. Para Benjamin, la lógica formal era la barrera que separaba el lenguaje del Paraíso de su contrapartida humana. El hombre tendía a sobrenombrar las cosas por medio de abstracciones y generalizaciones"

(H. Jay La imaginación..., cit.pág.420,422.).

(166) J.Habermas "Concepto de participación política" en Capital monopolista y sociedad autoritaria, Barcelona 1973, pág.37, nota 43.

(167) "El conformismo, que desde el principio ha estado como en su casa en la socialdemocracia, no se apega sólo a su táctica política (...) Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban".

Cuando, en realidad, "el paisaje cuelga para los ricos de un marco de ventana, y sólo para ellos lo ha firmado la mano magistral de Dios".

(W.Benjamin "Tesis de filosofía de la historia" nº 11; "Sombras breves". Discursos interrumpidos I, pág.184 y 145). Al decir de Habermas, las "Tesis sobre la historia" es una de las más importantes contribucio-

nes de Benjamin en filosofía (V.p.e. Perfiles..., cit.pág.147).

(168) En un texto ya clásico, M.Foucault analiza los filtros, controles escisiones que los discursos poseen en su función de "conjurar los peligros" que pudieran contener. Los procedimientos que Foucault establece serían la interdicción, los dualismos razón-locura y verdad-falsedad, con mecanismos que promocionan la exclusión desde fuera del discurso y sin menoscabo de los controles que ejercen los mismos internamente. Rastrear algunos de esos aspectos no resulta un esfuerzo inútil. Y tal vez la obra de Habermas se pueda prestar a ello, tras su apariencia de crítica seguridad. (V. L'ordre du discours, esp. primera parte).

(169) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.11.

(Habermas remite para ese "socialismo ético" a la selección ya clásica de H.J.Sandkühler y R.De la Vega Marxismus und Ethik, centrada en el período neokantiano y austromarxista de comienzos de siglo, a la que nos referiremos en la segunda parte del trabajo).

(170) N.Robbio "El futuro de la democracia", cit.pág.13-14.

(171) J.Habermas E.u I., cit.pág.247.

(172) Dicho "esfuerzo" le ha supuesto, a veces, a Habermas, a mi modo de ver exageradamente, el que se le tache de ecléctico. Así, por ejemplo, J. Muñoz escribe:

"En el caso de Habermas, para quien la obsolescencia de Marx es ya

un dato innegable (...) (la profundización de la "teoría" se hace) al precio de un eclecticismo metacientífico que si bien integra elementos de la teoría analítica de la ciencia, por ejemplo, acentúa a la vez el peso de la tradición hermenéutica sobre la "teoría crítica" haciendo de ella uno de los ejes definitorios de su propia "teoría crítica de la sociedad". No dice J. Muñoz por qué ese acento no ha de ser deseable.

(J. Muñoz "La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía" en Lecturas de Filosofía contemporánea, Barcelona 1984, pág.190).

(173) La confrontación entre Kant y Hegel, en su dimensión ético-política, fue el tema del congreso de filosofía celebrado en Stuttgart (1981).

(174) V.p.e. E.u I., cit. pág.14-35. También "Trabajo-interacción.

Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena" en Ciencia y técnica..., cit. pág.11-51.

(175) J. Habermas "Trabajo e Interacción...", cit. pág.22-23.

(176) F.W. Hegel Fenomenología..., "Prólogo", cit. pág.11.

(177) V. respectivamente E.u I., cit. pág.23, 26-27, 28.

(178) Considerar a Hegel como a un clásico aún adquiere mayor relieve cuando, a su vez, se asume la opinión generalizada de éste como "pensador burgués". Así por ejemplo leemos con J. M<sup>a</sup> Ripalda:

"En la serena circularidad aristocrática de la especulación hegeliana, la actividad burguesa alcanza una forma clásica pero inmanentemente

precaria. De deshacerla se encarga en seguida el progresivo desencadenamiento de las nuevas relaciones de producción en un sistema anónimo y amenazador incluso para los nuevos privilegiados".

Pasaje que debe leerse como complemento de lo afirmado poco antes:

"La reconciliación en el Absoluto apunta más allá de los límites de la conciencia burguesa y de su mundo; pero no halla forma de pensar tal superación más que con los modelos de esa conciencia misma llevada hasta el extremo. En este extremismo se halla la profundidad, el enorme esfuerzo, el valor histórico de Hegel; él es ya la conciencia y descripción objetivas de sus límites". Sólo que eso mismo es atribuible a cualquier "clásico", Marx, claro está, incluido.

(J.ª Ripalda La nación dividida, Madrid 1972, pág.282, 279, esp. además caps.II, IV y VIII).

(179) J.Habermas E.u I., cit.pág.258-259.

(180) Id. pág.33-34.

(181) H.Sacristán "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" en Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I, Barcelona 1983, pág.317-367 (publicado anteriormente en Mientras tanto nº 2, Barcelona 1980).

(182) R.Valls Del yo al nosotros, Barcelona 1971, pág.53.

(183) M.Horkheimer "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia" (1930) en Historia, metafísica y escepticismo, Madrid 1982, pág.81-82.

- (184) J.Habermas "La filosofía como guarda e intérprete" en Teorema, Vol. XI/4, 1981, pág.247-267.
- (185) F.W.Hegel Fenomenología..., cit.pág.130.
- (186) R.Serreau Hegel y el hegelianismo, Buenos Aires 1977, pág.14.
- (187) J.Habermas "Trabajo e interacción...", cit.pág.17.
- (188) Id. pág.26 y siguientes.
- (189) J.Habermas "La filosofía como...", cit.pág.251.
- (190) J.Habermas "Trabajo e interacción...", cit.pág.12.
- (191) E.Trías El lenguaje del perdón, Barcelona 1981, pág.110.
- (192) J.Habermas "trabajo e interacción...", cit.pág.42-43.
- (193) J.Habermas "Prehistoria de...", cit.pág.159.
- (194) "En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se encierra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre la propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto. Lo cual explica una contradicción que no está resuelta".  
(T.W.Adorno "Aspectos" en Tres estudios sobre Hegel, Madrid <sup>3</sup> 1981, pág.29).
- (195) J.Habermas "La filosofía como...", cit.pág.257.  
(Habermas da la referencia de P.Rorty, Filosofía y el espejo de la naturaleza (1981) ).

(196) T.W.Adorno Dialéctica negativa, cit.pág.143.

(197) Adorno establece: "...sería posible discernir verdad y falsedad de la filosofía kantiana. Verdad, porque destruye la ilusión de un conocimiento inmediato del Absoluto. Falsedad, porque describe este Absoluto con un modelo que corresponde a una conciencia inmediata, aún si éste fuese el intellectus archetypus. La denominación de esta falsedad es la verdad del Idealismo postkantiano. Pero esto es, a su vez, falso porque identifica la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto de sujeto fuese el mismo ser".

(T.W.Adorno Dialéctica..., cit.pág.144).

(198) K.Marx Manuscritos: economía y filosofía, Madrid 1974, pág.190.

(199) Id. pág.189

(200) P.Valls, en contraste con la interpretación de Kojève, establece que "Esta dialéctica de la conciencia real e histórica es la que quiso heredar Marx de Hegel, y es precisamente la dialéctica que se desarrolla en la Fenomenología y preside la inversión materialista del hegelianismo. En efecto, la dialéctica de la Fenomenología tiene un carácter ascendente, avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada. Si se toma esta dialéctica como absoluta y única, sin el sostén secreto que significa la dialéctica descendente del concepto que se encarna, resulta entonces que estamos situados de golpe en una visión puramente progresista del hombre y su historia".

(R.Valls Del yo al..., cit.pág.18).

Sin embargo, podríamos decir que algo en común posee dicho ascenso, con el análisis del mismo Valls de la Fenomenología, puesto que él mismo reconoce (Prólogo a la 2ª edición) que su comentario "tuvo muy en cuenta el desarrollo lineal de la Fenomenología, pero no tanto el circular, tan importante o más que el primero. (...) El saber absoluto es un retorno a la conciencia sensible".

(cit.pág.15).

(201) K.Marx Manuscritos..., cit.pág.191-192.

(202) "...Marx crea las condiciones para pensar de nuevo un sujeto universal y necesario más radical, pero formalmente idéntico, a esa conciencia común que sorprendíamos en la filosofía burguesa". Con Marx alcanzamos el máximo esfuerzo por pensar un Sujeto único, universal y necesario, que "en sí" es la propia Humanidad, el demiurgo de la historia, el cual, siendo la abstracción misma, se le supone la absoluta concreción, un poco al modo de la Idea absoluta hegeliana, que Hegel la suponía "singular" y "concreta" ".

(E.Trías Tratado de la pasión, Madrid 1979, pág.85).

La referencia a esa "conciencia común" tenderá entonces a preconizar versiones "cuantitativas" de la emancipación: Véase mi artículo "Igualdad y valores morales en la postmodernidad política" en Problemas actuales del Estado social y democrático de derecho, Alicante 1985, pág.179-191.

(203) K.Marx Manuscritos..., cit.pág.193 y siguientes.

Naturalmente, Habermas se encuadraría en el primer grupo - primera variante de las clasificaciones interpretativas que Sánchez Vázquez establece respecto de los Manuscritos: la que los ve como: "a) una obra filosófico-antropológica; b) cuyas premisas, hipótesis o tesis determinan el curso posterior del pensamiento de Marx hasta hacer de él un desenvolvimiento de su contenido juvenil básico"

(A.Sánchez Vázquez Filosofía y economía en el joven Marx, México 1982, pág.230).

(204) J.Habermas E.u I., pág.38.

(205) Id. pág.62, 64, 85.

(206) Id. pág.87.

(207) J.Habermas "Sobre la pérdida..." cit.pág.15 y siguientes.

(208) Carta de Adorno a Benjamin (29.2.1940) en Uber W.Benjamin, pág.159. (citado por H.Jay La imaginación..., cit.pág.432.

(209) F.W.Hegel Filosofía del derecho, aptdo.135. \*

(210) Adorno es inequívoco al respecto: "Al hipostasiar como Espíritu el substrato de la libertad, el sujeto, éste se distancia de tal forma de los hombres de carne y hueso, que la libertad en la necesidad no les vale para nada. (...) No hay hermenéutica capaz de escamotear que la palabra sumisión significa lo contrario de libertad. La supuesta síntesis de ésta con la necesidad se pliega a ella y se contradice a sí misma.

(T.W.Adorno Dialéctica..., cit.pág.349).

\* (Ed.J.L.Vermal B.Aires 1975.Cotejada con la ed. de R.Derathé

Principes de la Philosophie du Droit, Paris 1975)

(211) F.Weil Hegel y el Estado, Buenos Aires 1970, pág.138.

(212) R.Cabás J.Habermas..., cit.pág.120 y siguientes.

(213) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.10.

(214) F.W.Hegel Filosofía del..., aptdo.258, cit.pág.283. (Mantenemos las minúsculas del término "estado", tal como aparece en la versión castellana utilizada).

(215) "Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Rien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso".

(W.Benjamin "Tesis de filosofía de..." nº 9, cit.pág.183).

(216) "Si Freud tiene razón en su hipótesis, cabe aventurar la pregunta que si junto al Termidor histórico-social, cuya existencia puede

demostrarse en todas las revoluciones del pasado, no existe también un Termidor psíquico; ¿no ocurrirá tal vez que las revoluciones no solamente son vencidas, invertidas y revocadas desde fuera?, ¿no será tal vez que en los individuos mismos opera ya una dinámica que niega internamente la liberación y satisfacción posibles y que hace que los individuos no sólo se dobleguen a la negación desde fuera?".

(H. Marcuse Psychoanalyse und..., cit.pág.74. Citado por Habermas en Perfiles..., cit.pág.293).

(217) K.Marx Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, Barcelona 1974, pág.13.

(218) V.p.e. R.Bubner La Filosofía..., cit.pág.225 y siguientes.

(219) E.Weil Hegel y..., cit.pág.31.

(220) V.p.e. el comentario al apartado 274 en la Crítica de la filosofía..., cit.pág.28. (también los comentarios a los apartados 269 y 277).

(221) "El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano (...) es la verdadera solución del conflicto del hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución".

(K.Marx Manuscritos..., cit.pág.143).

"Es sumamente importante -comenta Marcuse- señalar que Marx considera la abolición de la propiedad privada simplemente como un medio para la abolición del trabajo alienado y no como un fin en sí. La socialización de los medios de producción (...) su pretensión de ser el comienzo de un nuevo orden social depende de lo que el hombre haga con los medios de producción socializados (...) Marx previene expresamente en contra de esa nueva "reificación" de la sociedad".

(H.Marcuse Razón y revolución, Madrid <sup>B</sup>1984, pág.277).

(222) N.Bobbio "El futuro de...", cit.pág.13-14.

(223) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.10.

(224) E.Trías El lenguaje del..., cit.pág.206.

(225) F.W.Hegel Filosofía del..., apartado 182 y siguientes.

(226) V.p.e. aptdos. 3, 270 (diferencia entre Willkür y Freiheit).

(227) Id. apartado 257.

(228) En este mismo sentido adapta también la teoría crítica la concepción hegeliana de la historia. J. Muñoz comenta:

"El desvío respecto de la filosofía hegeliana de la historia...por una parte, y, por otra, el constante alejamiento de ese Ser auténtico llamado a tomar cuerpo en la "sociedad racional", con la reconciliación subsiguiente de todas las antítesis importantes (sujeto-objeto; esencia-apariencia; pensamiento-ser; hombre-naturaleza; etc.etc.) están en

la base tanto de la creciente atención del Institut a la filosofía de la no-identidad como de su énfasis, no menos creciente, en la contingencia. De ahí, entre otras cosas, la consumación final de la "teoría crítica" en la dialéctica negativa de Adorno".  
(J. Muñoz "La escuela de...", cit. pág. 171).

(229) J. Solé Tura "El Estado como...", cit. pág. 12.

(230) V.p.e. Del socialismo utópico al socialismo científico, tercera parte.

(231) Marcuse ha desarrollado una crítica a la filosofía política hegeliana que hace pasar por superficial la simple consideración de Hegel como un "glorificador de la monarquía prusiana":

"Es culpable (Hegel), no tanto por servilismo, sino por la traición a sus ideas filosóficas más altas. Su doctrina política somete la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad, la razón al capricho. Y al hacer esto refleja el destino del orden social que, en la persecución de su libertad, cae en un estado natural muy por debajo de la razón".

(H. Marcuse Razón y..., cit. pág. 214).

(232) Una visión contrapuesta respecto de las relaciones entre Rousseau y Marx, según la cual el segundo no añadiría "en sentido estricto" nada a la teoría política del primero, puede verse en L. Colletti "Rousseau, crítico de la "sociedad civil" " en Ideología y sociedad, Barcelona 1975, pág. 207-277, esp. aptdo. 7 y 8 "Soberanía popular y crítica de la representación" y "Rousseau y Marx" (pág. 260-269).  
También en A. Torres del Moral "Modelo y antimodelo en la teoría política de Rousseau" Instituto de estudios políticos, Madrid 1977 pág. 93-165.

y 269-277 respectivamente).

(233) V.p.e. el comentario al aptdo. 262 en la Crítica de la filosofía.  
cit.pág.13-17.

"En este párrafo -dice Marx- se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general" (cit.pág.16-17).

(234) "Se podría agragar -señala Weil- que, para los dos (Hegel y Marx) la acción inconsciente o, más precisamente, el simple sentimiento de la no satisfacción están en el origen de todo gran acontecimiento histórico, que la toma de conciencia sólo puede efectuarse una vez emprendida la acción, y no será completada hasta que la acción esté terminada. Además, los dos saben -Marx lo dice más claramente que Hegel- que la toma de conciencia total de una situación histórica indica que esta situación debe ser y será superada, así como los dos ven la imposibilidad de elaborar una imagen precisa del estado a realizar, porque sólo el sentido de la oposición a lo existente está determinado, pero no la nueva forma que será el resultado de la acción".

(E.Weil Hegel y..., cit.pág.137).

(235) K.Marx Crítica a la filosofía... V.p.e. aptdo. 279, 289, 297 y 298 (y siguientes).

(236) J.Habermas E.u I., cit.pág.39.

(237) K.Marx El Capital I, OME 40 citpág.53.

Una referencia clásica un tanto positivizante en torno al análisis del trabajo y la praxis en Hegel, Feuerbach y Marx en A.Sánchez Vázquez La filosofía de la praxis México 1967, esp.1ª parte y apéndices pág.53 y sgs, 331 y sgs.

(238) F.W.Hegel Fenomenología del..., cap. 4º. Filosofía del ...,  
aptdos.196, 197 y 198.

(239) J.Habermas E.u I., cit.pág.44 y siguientes.

(240) Id. pág.61.

(241) K.Marx Grundrisse. Introducción primera. O.M.E. Vol.21, pág.7.

(242) Id. pág.10-11.

(243) Id. pág.24-29.

(244) M.Sacritán "El trabajo científico...", cit.pág.329 y siguientes.

Y más adelante:

"Pero tampoco en épocas posteriores se ha librado Marx completamente del lado extravagante de la teoría dialéctica de la ciencia que consiste en ignorar la constitutiva estrechez del punto de vista científico en comparación con el objeto de la dialéctica". (pag.347).

"...el elemento hegeliano de la filosofía de la ciencia marxiana es responsable de paralogismos y errores de detalle sin gran importancia sistémica, pero relativamente frecuentes en la obra de Marx" (pág.349).

"...el optimismo de la epistemología idealista hace que la percepción por Marx del hecho de que la teoría es inevitablemente construcción sea oscura y se pierda a veces". (pág.352). etc.

(245) J.Habermas E.u I., nota 70, pág.72 y siguientes.

(246) K.Marx Manuscritos..., cit.pág.189-190.

- (247) J.Habermas Ciencia y técnica..., cit.pág.100.
- (248) J.L.Aranguren "Etica de la penuria" en Revista de Occidente, Madrid, nº I, abril junio 1980, pág.70.
- (249) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.146 y siguientes.
- (250) Id. pág.151.
- (251) Id. pág.154.
- (252) Id. pág. 165 y siguientes.
- (253) Tratado en los Problemas de legitimación... Esp.cap.3.
- (254) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.172.
- (255) Id. pág.173 y siguientes.
- (256) Id. pág.157 y sfs.
- (257) Id. pág.158, nota 28.
- (258) K.Marx Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo.
- (259) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.159.
- (260) K.Marx El Capital I. O.M.E. 40, pág.6-8.
- (261) V.p.e. F.Marzoa La filosofía de "El Capital", Madrid 1983, esp. caps.VI, VII, VIII, X y XIII.
- (262) V. Engels. O.M.E. 40 pág.29-33. Socialismo utópico..., pág.75-76.

(263) "Al posesionarse la sociedad de los medios de producción cesa la producción de mercancías, y con ella, el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planeada y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual, y con ella, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal...se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza".

(F.Engels Socialismo utópico..., cit.pág.85).

(264) K.Marx Grundrisse, cit.pág.34-36.

"Pero la dificultad no reside en comprender que el arte y la época griega están ligadas a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad consiste en que todavía nos proporcionan un goce artístico y en que, en un cierto aspecto, tienen vigencia como norma y como modelo inalcanzable". (pág.35).

(265) V.p.e. Ciencia y Técnica..., cit.pág.99y sgs. Zur Rekonstruktion.. pág.159 y siguientes.

(266) V.p.e. Socialismo utópico..., cit.pág.73, 81.

(267) J.Habermas E. u I., cit.pág.59 y siguientes.

(268) J. Habermas Ciencia y Técnica..., cit.pág.109.

(269) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.145 y siguientes.

(270) M.Sacristán "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?" (1983) en Mientras tanto, 16/17, Barcelona 1983.

O en palabras de J.Zeleny: "La crítica teórica que tiene como presupuesto la Razón suprahistórica, situada por encima de la práctica, no puede dar de sí ningún programa realizable de transformación del mundo burgués".

(J.Zeleny La estructura lógica..., cit.pág.328).

(271) I.Kant Crítica de la razón práctica, \* libro II; Fonamentació de la metafísica dels costums, Barcelona 1984, pág.86. (271 bis).

(272) De la obra de J.Zeleny que pudiera considerarse en la línea de un cienticismo no positivizante, cabría destacar las siguientes cuestiones para nuestro cometido:

1. Ver la libertad como el problema filosófico más relevante del período que va de Kant a Marx. Problema de la mediación entre realidad y verdad (cit.pág.310).
2. Ver la conexión de ambos autores en cuanto al reconocimiento de los límites de la racionalidad humana (frente a Hegel), aunque difieran en la consideración de dichos límites. (pág.312).
3. Discutir la vinculación posible entre razón teórica y razón práctica; entre sujeto y objeto. (pág.315).
4. Discutir el estatuto de una teoría como "un momento de la práctica en transformación histórica". (pág.327).

(273) I.Kant KRV, B295. (versión de P.Ribas, Madrid 1978).

La autarquía del pensador solitario kantiano es comentada por Adorno: "La imagen de Kant para la tierra de la verdad, la isla en medio del océano, caracteriza objetivamente la felicidad intelectual en el rincón como una robinsonada (...) La isla del conocimiento que

\* (versión de E.Miñana y M.García Morente, Madrid 1975).

Kant se precia de haber medido se convierte a su vez, en virtud de su limitación farisaica, en la mentira que proyecta sobre el conocimiento de lo ilimitado. Imposible atribuir al conocimiento de lo finito una verdad, que a su vez se deriva de un Absoluto -kantianamente: la razón- inaccesible para el conocimiento. El océano de la metáfora kantiana amenaza a cada instante con tragarse la isla".

(T.W.Adorno Dialéctica negativa, cit.pág.383-384).

Tal vez pudiera comentarse, empero, que también resulta una imagen adecuada de la misma "teoría crítica" frankfurtiana.

(274) I.Kant Fonamentació..., cit.pág.170, nota de Kant.

(275) J.Habermas E. u I., cit.pág.246.

(276) En un artículo dedicado a Gadamer, Habermas comenta positivamente cómo aquél se esfuerza en una renovación de la verdad en filosofía. Para ello habrá que superar los tres "abismos" que separan nuestro mundo del de la antigüedad: la comprensión moderna del mundo, el historicismo del XIX y la física del XVII. Al decir de Habermas, Gadamer desea ir más allá de la falsa contraposición entre concepción metafísica y concepción moderna del mundo:

"Su ataque se dirige contra una conciencia histórica que, al apropiarse- las, encierra a las tradiciones en un museo privándolas de su fuerza de convicción (...) quiere hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivizante".

(J.Habermas "Hans Georg Gadamer" en Perfiles..., cit.pág.346-354. Cita pág.350).

Marcuse, que es caracterizado por Habermas como "el pensador más afirma-

tivo de todos aquellos que alabaron la negatividad" (Perfiles... pag.284), ya insistía que "en Heidegger, con la preocupación por la historicidad, se evapora la Historia".

("Diálogo con H.Marcuse" en Perfiles..., pág.239; también en C.Teorema nº 56, Valencia 1980, pág.5).

(277) "La razón humana -afirma Kant- tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades".

(I.Kant KRV, Prólogo primera ed. A VII).

W.Benjamin ha escrito: "Nunca rechazó Kant la posibilidad de la metafísica; sólo pretende haber sentado los criterios necesarios para demostrar en los casos particulares una posibilidad tal. La experiencia de la época de Kant no necesitaba de metafísica alguna; en tiempos de Kant lo único históricamente posible era eliminar sus pretensiones".

(W.Benjamin Sobre el programa de la filosofía futura, cit.pág.9).

(278) En "la disciplina de la razón respecto de sus demostraciones" Kant ya establece que "la primera regla es, pues, ésta: no intentar demostraciones trascendentales antes de haber reflexionado y justificado de dónde se van a tomar los principios sobre los que se piensa construirla y con qué derecho puede esperarse éxito en sus conclusiones. Si son principios del entendimiento (por ejemplo, el de la causalidad), en vano serán usados como medios para llegar a las ideas de la razón

pura, todo esfuerzo es igualmente inútil".

(I.Kant KRV B814, véase también B730).

(279) Id. B715.

(280) Resulta sesgada la interpretación de un Kant "analítico" en tanto que antimetafísico: "es inútil -señala el mismo Kant- la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos indiferentistas, por mucho que se esfuercen en disfrazarse transformando el lenguaje de la escuela en habla popular, recaen inevitablemente, así que se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente a las cuales ostentan tanto desprecio".

(I.Kant KRV A XI).

(281) J.Habermas E. u I., cit.pág.252.

(282) I.Kant KRV B 833.

(283) J.Habermas E. u I., cit.pág.251.

(284) J.Zeleny dice algo similar en cuanto a la ruptura de la ontología objetivista realizada por Fichte (V. La estructura..., cit.pág.313).

(285) V. J.Habermas E. u I., cit.pág.260 y siguientes.

(286) I.Kant "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" segundo principio, en Filosofía de la historia, México 1978, pág.42.

Un enfoque histórico del "progreso" en J.Bury La Idea de progreso Madrid 1971 Dice Kant: "Libertad-independencia del arbitrio compulsivo de otra persona-, siempre que se concilie con la ley general, es este único derecho originario, el cual corresponde a todo hombre por virtud de su propia humanidad" (I.Kant Introducción a la Teoría de Derecho, versión de

F.González Vicén, Madrid 1978, pág.98.)

(287) "...por desgracia (el marxismo) no ha acabado todavía de aclararse consigo mismo en lo tocante a sus relaciones con la ética".

(J.Muguerza La razón sin esperanza, Madrid 1977, pág.77).

(288) "Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a planes".

(I.Kant "Idea de una...", cit.pág.40).

(289) I.Kant KPV, cit.pág.66-67.

(290) Id. pág.185.

(291) K.O.Apel "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental" en La transformación... II, cit.pág.307-308.

(292) I.Kant "Idea de una...", cit.pág.46. Cuarto principio.

(293) E.Trías Tratado de..., cit.pág.82.

(294) "Tempranamente supo (Hegel) que el individuo mismo es tanto algo que funciona socialmente, algo determinado por la "cosa" (a saber: su trabajo) como una entidad para sí misma, con inclinaciones, intereses y disposiciones específicos, y que estos dos momentos apuntan diversamente. Más, por ello, la actuación puramente moral, en la que el individuo se figura poseerse total y enteramente a sí mismo y darse a sí mismo la norma, se vuelve ambigua, un autoengaño".

(T.W.Adorno "Aspectos" en Tres estudios sobre Hegel, Madrid <sup>3</sup>1981, pág.69-70).

(295) R. Bubner La filosofía..., cit. pág. 245 y siguientes.

(296) "Así, pues, no quedaba nada más que encontrar un principio incontrovertible y, a la verdad, objetivo de la causalidad, el cual excluyera toda condición sensible de su determinación, es decir, un principio en el que la razón no apelase a ninguna otra cosa como fundamento de determinación con respecto a la causalidad, sino que lo encerrase ya ella misma mediante aquel principio, y donde ella fuese, pues, práctica como razón pura. Pero este principio no necesita ni que se le busque, ni que se le invente; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser, y es el principio de la moralidad".

(I. Kant KPV, cit. pág. 150). Y en La paz perpetua añade:

"A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados, y esto equivaldría a negar toda moral".

(I. Kant La paz perpetua, apéndice I).

(297) I. Kant KPV, cit. pág. 59.

(298) I. Kant Fonamentació..., cit. pág. 102, nota de Kant.

(299) J. Habermas F. u I., cit. pág. 261.

(300) J.ª Ripalda La nación..., cit. pág. 151.

(V. nota nº 6).

(301) V. cuadro de Kant en torno a los fundamentos de determinación

prácticos materiales, en el principio de moralidad. (cit.pág.64).KPV.

(302) V.p.e. Fonamentació..., cit.pág.120.

(303) T.W.Adorno Terminología filosófica I, Madrid 1976, pág.64.

(304) "Si hoy ha de hablarse -argumenta Horkheimer- en un sentido muy radical de una crisis de la razón, ello es o bien porque el pensamiento es incapaz de captar la idea de lo objetivamente razonable (...) o porque el pensamiento empieza a negar aquella idea como una mentira, como un trozo de mitología.

(...) El proceso de ilustración, que guió la razón, atravesando milenios, contra la mitología y las supersticiones, se vuelve al final contra los conceptos que habían permanecido como "naturales" -esto es, aposentados en la razón subjetiva-, tales los de libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de sujeto y el mismo de razón: el progreso, por decirlo así, se deja atrás a sí mismo".

(H.Horkheimer "Sobre el concepto...", cit.pág.273).

(305) T.W.Adorno Dialéctica..., cit.pág.12.

(306) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cap.1, cit.pág.9-48 y sobre todo cap.2, cit.pág.49-50.

(307) Id. pág.51 y siguientes.

(308) V.p.e. los comentarios críticos de Habermas en torno a la obra

de R.Dahrendorf Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, en "La modernidad rezagada". Perfiles..., cit.pág.399-403.

(309) V.p.e. "¿Para qué seguir con la filosofía?" en Perfiles..., pág.15-34, esp. pág.25 y siguientes.

(310) J.Habermas Zur Rekonstruktion..., cit.pág.58.

(311) J.Habermas "Prólogo" (1981) a la nueva edición de Perfiles.

(312) T.W.Adorno Dialéctica..., cit.pág.60.

(313) J. Habermas "La filosofía como guarda e intérprete" (1981) en Teorema Vol.XI/4, 1981, pág.262.

(314) M.Garrido "El filósofo y el guardacoches", El País (22.11.84).

(315) Ante aquel silencio, Adorno comenta:

"Lo que Wittgenstein explica de que sólo puede decirse lo que se puede decir con claridad y que sobre lo demás hay que callarse suena de modo heroico y tiene posiblemente un tono místico-existencial que apela con éxito a los hombres del talante actual. Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto justamente lo que le interesa a la filosofía: la paradoja de la empresa de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible".

(T.W.Adorno Terminología..., cit.pág.43. V.también Id. pág.63).

De todas maneras no estará de más recordar con J.Mª Terricabras que el silencio de Wittgenstein no es una simple llamada a la prudencia, "sinó, al contrari, perquè sabem tan bé en què consisteixen (les realitats més radicals, més fundadores, més importants), que hem descobert que l'única possibilitat d'accés que hi tenim és el silenci,

De todas maneras no estará de más recordar con J.M<sup>a</sup> Terricabras que el silencio de Wittgenstein no es una simple llamada a la prudencia, "sinó, al contrari, perquè sabem tan bé en què consisteixen (les realitats més radicals, més fundadores, més importants), que hem descobert que l'única possibilitat d'accés que hi tenim és el silenci, és deixar que es mostrin en allò que és possible de ser dit".

(J.M<sup>a</sup> Terricabras "Introducció" a Tractatus..., cit.pág.30).

Sáquese la rigidez de la noción de "forma lógica" del Tractatus y con la tesis 7 podremos llegar a las Investigaciones.

(316) "En paralelo con el pragmatismo...la hermenéutica de Gadamer subraya la intersubjetividad lingüística que vincula comunicativamente ex antecedente a los individuos socializados.

(...) Gadamer no vacila en hacer extensiva a la realidad social la crítica heideggeriana al "subjetivismo de la edad moderna, que acaba crucificándose a sí mismo".

(J.Habermas "Hans Georg Gadamer" en Perfiles, cit.pág.353).

(317) J.Habermas "La filosofía como...", cit.pág.266.

SEGUNDA PARTE

La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral, en tiempo de aflicción ; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores

PASCAL

Tengo que confesar que creo poco en las leyes. Si son demasiado duras, se las transgrede con razón. Si son demasiado complicadas, el ingenio humano encuentra fácilmente el modo de deslizarse entre las murallas de esa red tan frágil. El respeto a las leyes antiguas corresponde a lo que la piedad humana tiene de más hondo; también sirve de almohada a la inercia de los jueces. Las más remotas participan del salvajismo que se esforzaban por corregir; las más venerables siguen siendo un producto de la fuerza. La mayoría de nuestras leyes penales sólo alcanzan, por suerte quizás, a una mínima parte de los culpables; nuestras leyes civiles no serán nunca lo suficientemente flexibles para adaptarse a la inmensa y fluida variedad de los hechos. Cambian menos rápidamente que las costumbres; peligrosas cuando quedan a la zaga de éstas, lo son aún más cuando pretenden precederlas.

M.YOURCENAR. Memorias de Adriano

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

La metódica central adoptada en este trabajo nos obliga a insistir en la consideración, ya señalada con anterioridad, de que más que una pretensión historiográfica, el interés que conduce nuestra elaboración está relacionado con la posible significación que actualmente pueda tener la revisión clásica de E. Bernstein cuando ésta se aborda desde las concepciones de Habermas. Este proceder -como cualquier otro, aún en caso de no explicitarse- no resulta neutro en relación a las conclusiones finales sobre la demarcación de los límites y posibilidades de una ética política emancipativa en el contexto de los Estados sociales neocapitalistas.

De esta manera, tomaremos la revisión bernsteiniana como un producto histórico acabado, del que no nos interesará reconsiderar cuestiones conocidas, tales como en qué momento se inicia la inflexión revisionista, cuál era la relación de Bernstein con los dirigentes del movimiento socialdemócrata, qué influencias posee su obra de otros reformismos europeos, etc. No consideraremos, pues, sus opiniones sobre las tareas que la socialdemocracia debía realizar, sino la relevancia que las premisas de su socialis

mo pueden tener para las tareas emancipativas de nuestro último cuarto de siglo.

Antes de abordar el análisis del revisionismo hemos considerado oportuno introducir un breve apartado sobre el marco político en el que se produjo, sin mayor pretensión que la de situar a aquél en las mínimas coordenadas para una comprensión "suficiente". En este capítulo omitiremos, por tanto, la erudición o la consideración pormenorizada de las fuentes que han sido motivo de estudios anteriores y que marcan las condiciones "necesarias" del análisis de la revisión. En todo caso consideraremos como los puntos principales de esta contextualización los congresos de la internacional celebrados en París y Amsterdam durante los años 1900 y 1904 respectivamente, así como una breve referencia a los "testamentos" de Engels acerca de la concepción de la historia y la táctica de la socialdemocracia, establecidos pocos años antes de la polémica revisionista.

El estudio de la revisión propiamente dicha está agrupado en dos capítulos en los que analizamos las bases filosóficas y políticas de aquélla con la perspectiva antes mencionada. El apartado filosófico, que consideraremos a partir de la crítica habermasiana al positivismo y de su peculiar retorno a Kant, analizados en la primera parte del trabajo, se articula alrededor de tres cuestiones: la "teoría de la

ciencia" de la revisión, la consideración ideológica del marxismo, y las relaciones entre ética y epistemología. Para paliar la desconsideración analítica de Bernstein en este último aspecto, tomaremos como base puntual de referencia de la kantianización producida en los intentos de fundamentación filosófica del marxismo de la época, dos textos clásicos de K. Vorländer y M. Adler concebidos el mismo año de la condena oficial de las tesis revisionistas por parte del movimiento socialista internacional.

Finalmente, el engarce de las heurísticas de Habermas con la tradición socialdemócrata que critica nos proporcionará el punto de partida para la reconsideración de los aspectos estrictamente políticos de la revisión. Tres cuestiones serán también las que conducirán este último capítulo: la caracterización del socialismo, su relación con el liberalismo y la democracia, y la posible relevancia del análisis político bernsteiniano en los ámbitos de los Estados sociales neocapitalistas. Esta última cuestión significará, a su vez, una re-visión de las concepciones políticas de Habermas consideradas en la primera parte.

## I. SEGUNDA INTERNACIONAL. ALGUNOS RASGOS DEL CONTEXTO POLITICO

La historiografía socialista narra a veces la evolución de la Segunda Internacional como la gestación de un fracaso. En 1914, esta organización comprueba prácticamente su impotencia -barruntada ya en los últimos congresos- frente a una guerra, también internacional, de la que por lo demás, nadie tenía muchas dudas sobre su probable desencadenamiento.

Puede, efectivamente, hablarse de cierto fracaso respecto a un internacionalismo concebido por encima, o frente a los nacionalismos de la Edad Moderna y más preocupado a veces por no apartarse de unos supuestos principios interpretados como "objetivos" o "científicos" que en evaluar sus posibilidades fácticas.

Con la primera guerra mundial cambia el mapa político de Europa y cambia, a su vez, el panorama ideológico y organizativo del mundo socialista, sin embargo, el contenido de la Internacional rebasará su existencia organizativa, pudiéndose comprobar su influencia a lo largo del presente siglo. La revisión del marxismo -que tiene en Bernstein más un portavoz que un fundador- constituye uno de los cen

tros neurálgicos de dicha influencia. Hoy podemos analizar dicha revisión desde unas coordenadas teóricas bastante distintas respecto de los que constituyeran su marco político y filosófico y pueden verse con mayor nitidez los rasgos comunes que aquella revisión posee con aquella interpretación del pensamiento marxiano que se pretende revisar. Sus tendencias positivizantes, por ejemplo. Más que la reconstrucción, incluso la simple reconsideración del fenómeno revisionista creemos que merece una atención mayor a la habitual, cuando se trata de discutir la crisis del Estado social y de las perspectivas evolutivas de las democracias liberales de la actualidad.

La historia del socialismo en la Segunda Internacional es una historia de aluvión. Las bases confederales de la organización se mueven en unos marcos organizativos que suponen, muchas veces, la simple yuxtaposición de diversas ópticas, incluso en el seno de un mismo país. Es un tópico considerar que las perspectivas más "revolucionarias" o radicales se dejan para las declaraciones y resoluciones congresuales, mientras que el movimiento político y sindical está presidido por una actividad reformista, gradualista, que tamiza -a veces hasta lo irreconocible- aquellas resoluciones en una pluralidad interpretativa en la que a menudo resulta difícil rastrear algo más que unos difusos intereses emancipativos, alrededor de una "sociedad socialista", que

también admite a su vez, una pluralidad de claves interpretativas.

Nuestra atención se dirige hacia los años centrales de la Internacional, puesto que el punto álgido de la polémica (teórica) cabe situarlo entre 1.898 y 1.904. A tal efecto tomaremos como puntos de referencia los congresos que tuvieron lugar en este período: París (1.900) y Amsterdam (1.904), en el bien entendido que destacaremos principalmente aquellos aspectos relacionados de modo más directo con la revisión política o filosófica.

De los aspectos socioeconómicos de dicho período que acostumbra a reconocerse (1), retendremos someramente los siguientes:

- I) Período de expansión productiva. Coyuntura inversora. Descenso de los índices de desempleo.
- II) Proceso de concentración industrial y comercial.
- III) Aumento del nivel de vida y de la capacidad de consumo en los países industrializados.

- IV) Creciente interdependencia del Estado en la economía financiera. Nacionalizaciones de empresas de servicios o transportes.
- V) Rápido crecimiento del movimiento sindical.
- VI) Construcción de los grandes partidos de masas.
- VII) Nuevos sectores sociales intermedios en la creciente complejidad de los procesos productivos.
- VIII) Auge de la política colonial.
- IX) Nuevas fuentes de energía. Nuevas industrias. Las comunicaciones aceleran el desarrollo económico a escala mundial.

Estos rasgos enmarcan ya el nacimiento de la Internacional en el centenario de la revolución francesa (1.889). En el primer período, y después de un complicado inicio (con dos congresos fundacionales simultáneos), ya se definieron o esbozaron los temas que luego alcanzarían una importancia preponderante hasta la primera guerra mundial. La reivindicación de la jornada de ocho horas jugó un importante papel aglutinador para las distintas organizaciones, marxistas o no marxistas. En la consolidación del marxismo como concep-

ción fundamental -al menos en la letra- del socialismo de la Internacional -el anarquismo queda excluido en 1.896 (congreso de Londres)- desempeñó un papel clave la socialdemocracia alemana, en la que figuraban los continuadores potenciales del legado de Marx (Engels presenció los primeros seis años de la nueva organización), principalmente Kautsky y Bernstein. La emancipación de las clases trabajadoras tiende a verse asociada a la conquista del poder político por parte de las organizaciones "de clase", y a la subsiguiente expropiación del capital y socialización de los medios productivos. Posteriormente estallarán las diversas concepciones respecto de lo que signifique esa conquista, o sobre cómo debe realizarse

A pesar de las declaraciones reconocedoras de una "mutua autonomía", el movimiento sindical tiende a verse en relación subordinada al movimiento político, especialmente en lo que se refiere al reforzamiento partidario y electoral. El Estado tiende a verse predominantemente como un elemento hostil, al cual se la han de arrancar unas reformas y medidas que sin embargo, nunca deben verse como sustitutorias del "objetivo" revolucionario principal. "Estado" es, en muchos casos, sinónimo de "poder ejecutivo", lo cual significaba, entre otras cosas, hipotecar la posibilidad de políticas de alianzas con fuerzas no socialistas.

No se debate, prácticamente, la cuestión de un Estado socialista futuro, sino de una "sociedad" socialista a construir. Estos serán algunos puntos de entrada, como veremos, de la revisión bernsteiniana, que resultan susceptibles de un análisis que tenga presente aspectos de las heurísticas de Habermas.

A las diferencias que van estableciéndose en el ámbito estrictamente político, clásicamente concebidas en los términos de "reforma o revolución" -disyuntiva que hoy aparece un tanto sesgada por una óptica instrumental común-, la Internacional aparece como una organización con distintos niveles de diversificación, que podemos simplificar en tres apartados:

- I) Una diversificación fáctica. Existen grandes diferencias económicas y de constitución política entre los Estados con organizaciones políticas en la Internacional. En algunos de ellos se reivindica el derecho a sufragio o una cámara representativa, mientras otros discuten si debían participar o no en un gobierno burgués o si se daba soporte a unos créditos para la política colonial. Esto también ocurría entre Estados de un nivel económico similar, cosa que no resultaba una cuestión marginal en el momento de los debates y votaciones congresuales. A grandes rasgos, las tesis más ra-

dicalizadas iban asociadas a los grupos cuyos países no tenían, o tenían en una forma muy distorsionada, instituciones "representativas" de carácter liberal.

- II) Una Diversificación ideológica. Vinculada a la citada polarización entre revolución-reforma, toma cuerpo teórico alrededor de la polémica de la revisión del marxismo. Revisionistas y "ortodoxos" pretenden ser "continuadores" de la obra de Marx en relación a las circunstancias del momento. La revisión tiende rápidamente a considerarse una cuestión de "principios" y no de táctica, aunque el reformismo es anterior y, en buena medida, autónomo a la revisión "teórica" avalada por Bernstein. Las fronteras no son fijas ni exentas de ambigüedad conceptual. Cuestiones como la consideración de la huelga general, la dictadura del proletariado o la importancia de la legislación social o de la acción parlamentaria pueden unir a los que se han separado al hablar del "socialismo" como objetivo o como movimiento.
- III) Una Diversificación práctica. Desde los primeros congresos se observa un contraste entre las resoluciones aprobadas y la aplicación que las distintas organizaciones realizan en sus países respectivos. Reformismo y parlamentarismo parecen ser las opciones prácticas dominantes cuando la situación es susceptible de ello, aunque

conviven interpretaciones muy variadas de una misma resolución. Más que una dirección del movimiento socialista, la Internacional permite hablar de una yuxtaposición, efectuada bajo la égida del prestigio teórico de la socialdemocracia alemana, a la que se añaden características importantes del sindicalismo inglés o de las instituciones políticas francesas.

Aunque hemos hablado de una continuidad temática, constatable con la mera lectura de índices de los distintos congresos, puede establecerse una triple división cronológica de las cuestiones debatidas y acordadas: hasta 1.900 no hay temas excesivamente centrales o estelares en los cuatro congresos que se suceden, en los que predominan las consideraciones en torno a la legislación laboral, el sindicalismo o la jornada de trabajo. Posteriormente, en París (1.900) y Amsterdam (1.904), el colaboracionismo primero y, más tarde, el revisionismo constituirán el núcleo ideológico con mayor peso específico en los debates y resoluciones. A partir de Stuttgart (1.907), la guerra se convertirá en un foco de atención tan privilegiado como poco resuelto.

Para nuestro cometido, el segundo período es el que merece una mayor atención. La evolución de las temáticas más repetidas de la Internacional en los años del presente siglo hasta la guerra mundial puede esquematizarse del modo siguiente:

SEGUNDA INTERNACIONAL

Temáticas	París 1.900	Amsterdam 1.904	Stuttgart 1.907	Copenhague 1.910	Basilea 1.912	París- Bruselas 1.914
período 1.900-1.914						
Colonialismo	X	X	X			
Demandas asistenciales		X		X		
Colaboracionismo	Ø					
Huelga general	X	X				
Revisión Marxismo		Ø				
Guerra-Militarismo	X		Ø	Ø	Ø	Ø
Relación partido-sindicalistas			X	X		
Trusts-cooperativismo	X	X		X		
Creación organizaciones internacionales	X	X				

X : TEMA TRATADO

Ø : TEMA PREDOMINANTE

Los temas principales se reducen en número, y se comprueba una cierta "derechización" a partir de 1.904, tanto por tender a realizarse en la práctica lo que se negaba en la teoría como por pasar al primer plano de la atención las posibles medidas a adoptar por las organizaciones adscritas a la Internacional en caso de estallar un conflicto bélico entre las principales potencias europeas. Esta cuestión no permitía excesivas referencias a unos pretendidos "principios" en los que apoyarse, sino que dio prioridad a un objetivo de paz, que se encontraba mucho más allá de las posibilidades de actuación de la Internacional.

A partir de ahora vamos a centrarnos en los fenómenos directamente relacionados con la revisión bernsteiniana: los dos primeros congresos socialistas del siglo, así como algunos aspectos de la socialdemocracia alemana y del marxismo considerado "ortodoxo" en la época de la revisión.

I.1. Los congresos de París (1900) y Amsterdam (1904) de la I.S.

Cuatro años antes del Congreso de París, en Londres (1896), la revisión bernsteiniana estaba prácticamente por hacer. Desde Amsterdam se consideraba una cuestión ya zanjada, por lo menos formalmente, en el interior del movimiento socialista. A la "condena del revisionismo" establecida en el interior de la socialdemocracia alemana en Dresde (1903), le seguirá -casi por desarrollo "simpático"- la "condena internacional". La producción teórica fundamental de Bernstein y su aparente fracaso tienen lugar en esos ocho años, centrales en la vida de la Segunda Internacional.

Del contenido y "tono" del socialismo de la época nos interesan los aspectos más estrictamente políticos y la cuestión de la "filosofía de fondo" de algunas de las posiciones a veces solo aparentemente enfrentadas. De este modo, retendremos aquellas cuestiones debatidas en París y Amsterdam que resulten más susceptibles de una continuidad reconstructiva a partir de las nociones habermasianas.

I) París (1900. 23 a 27 setiembre)

En las bases del Congreso (2) que hacen referencia a los

acuerdos de la reunión londinense puede ya verse la adscripción revolucionaria o "rupturista" que las organizaciones presentes (3) mantienen respecto a los principios de organización sociales.

El tono marxista de la convocatoria resulta inequívoco (también el del orden del día). "El congreso de Londres ha encargado a su bureau la convocatoria del próximo congreso en París en 1900 convocando exclusivamente:

1º A los representantes de las organizaciones que se proponen como objetivo el substituir la propiedad y producción capitalistas por la propiedad y producción socialistas, y que consideran la acción legislativa y parlamentaria como uno de los medios necesarios para obtener ese objetivo;

2º A las asociaciones puramente sindicales (Trade Unions) que, sin tomar parte en la acción política militante, reconocen la necesidad de la acción legislativa y parlamentaria; en consecuencia los anarquistas están excluidos" (4).

Así el parlamentarismo queda formalmente reducido a un medio de un objetivo considerado en términos económicos ; la polémica en torno al revisionismo todavía resulta ser una cuestión interna de la socialdemocracia alemana. Sin embargo los temas objeto de debate se han ampliado respecto a edi

ciones anteriores y en la densidad del orden del día (5) destacamos: La búsqueda de medios prácticos para la acción de los trabajadores, la legislación sobre la jornada de ocho horas, las condiciones para la emancipación del trabajo, el militarismo, el colonialismo, el sufragio y las alianzas con partidos burgueses.

En las resoluciones del congreso, agrupadas en doce cuestiones, podemos considerar un primer bloque -para nosotros el más importante- conformado por la tercera, cuarta, séptima y novena de dichas cuestiones:

3ª Cuestión. Trata sobre las condiciones para la emancipación, que se agrupaban ya en el orden del día en torno al partido como organización del proletariado, la expropiación económica y política de la burguesía y la socialización de los medios de producción. Las resoluciones de dicha cuestión constituyen, como pocas veces, una buena muestra de algunas de las concepciones del marxismo economicista predominante. Extractemos la primera de ellas:

Después de caracterizar al proletariado como un producto necesario del capitalismo, cuyo principal aspecto es "la explotación política y económica del trabajo por el capital", afirma que un relevo de la situación solo será posible "entrando en antagonismo con los defensores interesados

del capitalismo, el cual por su misma constitución debe conducir inevitablemente a la socialización de los medios de producción (...).

El socialismo que se ha dado la tarea de constituir al proletariado en ejército de esta lucha de clase tiene como deber (....) usar todas las armas que la actual situación política y social pone en sus manos y que su concepción superior de la justicia le sugiere.

Como algunos de dichos medios, el congreso indica la acción política, el sufragio universal y la organización de la clase obrera en grupos políticos, sindicatos, cooperativas, cajas de ayuda, círculos de arte y educación, etc." (6).

La interpretación "ortodoxa" del pensamiento de Marx se encuentra presente: superioridad analítica y ética del socialismo (y los socialistas) respecto del capitalismo, inevitabilidad del socialismo concebido fundamentalmente en términos económicos, racionalidad de medios (considerados casi sin limitaciones materiales), etc.

4ª Cuestión. De la mano de R. Luxemburg se dirige la cuestión del militarismo y la paz entre las naciones. Será una cuestión ya constante hasta el fin de la Internacional. Como concepción básica se defiende el que, frente a la "alianza

za de la burguesía y de los gobiernos imperiales", se debe rã oponer la alianza de los trabajadores de todos los países.

Los medios que se proponen, tal como ocurre también en otras cuestiones, contrastan con la radicalidad de los objetivos. Así se hace mención a que los partidos socialistas deberán prestar atención a "la educación y organización de la juventud" así como a la acción parlamentaria en contra de los gastos militares o a la realización de movimientos de protesta en todos los países, medios que no cabe tildar como exclusivamente "socialistas" y que chocan con la formulación que encabeza esta cuestión: la supresión de los ejércitos permanentes.

Por otra parte se emiten en las resoluciones las condenas de los actos militares "más indignantes" (Rusia en contra de polacos y finlandeses; Inglaterra contra los Boers de Africa del Sur, o contra las masacres de Armenia). A destacar que se mencionan dichos actos como contrarios "a la democracia y al socialismo".

(Esta 4ª cuestión muestra unos rasgos de semejanza con la creciente importancia de los movimientos pacifistas en Europa occidental desde los años setenta de este siglo. En la perspectiva habermasiana de una "reflexividad" del Estado

como condición de su democratización, dichos movimientos es previsible que se contemplen como una pieza clave, aunque la guerra no deba en la actualidad ser analizada en términos de "contradicciones capitalistas", sino como una irreversible crisis de civilización.)

### 7ª Cuestión. Sufragio universal y legislación directa.

Las resoluciones de esta cuestión incluyen consideraciones de un contenido plenamente democrático, si bien se relacionan con la "democracia obrera" o con medios favorecedores "del sentimiento de la lucha de clase" o del Estado socialista.

Así, el sufragio universal directo, único y secreto, es visto como "uno de los medios esenciales y la condición primordial de la emancipación política y social", así como "medio de educación del proletariado a la vida pública" (7). Se reivindica el sufragio femenino, el sistema de representación proporcional, los derechos de iniciativa legislativa y de referéndum como garantía de la "soberanía del pueblo".

Finalmente, en la sexta resolución, el "congreso declara que el combate por la perfección del sufragio universal es uno de los mejores medios para preparar intelectual y moral

mente a las masas para la conquista de la soberanía política y económica, para imbuirlas del sentimiento de la lucha de clase y para habituarlas al gobierno del futuro Estado socialista" (8).

Las resoluciones de esta cuestión dan pie para pensar que las actitudes alrededor del sufragio deberán ser continuadas y profundizadas en un Estado socialista. La soberanía popular más o menos "real" o material no se ve en discontinuidad con la democracia liberal, sino como un fin y a la vez un medio del movimiento socialista. Cuando dichas cuestiones se sitúen a un nivel más teórico con el revisionismo bersteiniano, será mucho más difícil su aceptación.

9ª Cuestión. Puede verse como complementaria de la anterior. Constituyó el eje de la principal discusión del congreso: la posible participación de los socialistas en gobiernos burgueses. El asunto Millerand puso otra vez de relieve las distintas concepciones prácticas que convivían bajo la común aceptación de una uniformada teoría, de modo que las condiciones fácticas de los distintos Estados distorsionaban las posturas, aún en el caso de alcanzarse un acuerdo. El prestigio de la socialdemocracia alemana, con Kautsky a la cabeza, impuso un redactado final que permitía aceptar como "táctica" lo que se había negado por "principios", sin embargo, dichos principios están muy alejados de una concep

ción insurreccional revolucionaria de tipo blanquista, al considerar que "en un Estado democrático moderno, la conquista del poder político por el proletariado no puede ser resultado de un "coup de main", sino de un largo y penoso trabajo de organización proletaria en el terreno económico y político, de la regeneración psíquica y moral de la clase obrera y de la conquista gradual de municipalidades y de asambleas legislativas. Pero en los países donde el poder gubernamental es centralizado, no puede ser conquistado fragmentariamente" (9).

En otras cuestiones, para nosotros menores, el Congreso de París también estableció resoluciones en continuidad con anteriores congresos. Esquemáticamente:

1ª Cuestión. Ejecución decisiones del congreso.

Resoluciones: Nombramiento de un comité de organización de las organizaciones socialistas, un comité permanente internacional (con un secretario general), una comisión internacional interparlamentaria y un secretariado internacional.

2ª Cuestión. Legislación internacional de trabajo por la limitación de la jornada laboral.

Resoluciones: Dicha jornada debe ser fijada por ley (máximo provisional de 8 horas). Un salario mínimo

sólo puede fijarse en los países con síndica  
tos organizados sólidamente, y la tasa no po  
drá ser la misma en todos los países.

5ª Cuestión. Colonialismo

Resolución: El colonialismo es fruto del capitalismo, ex  
cita el chovinismo y preconiza el militaris-  
mo, conduce al crimen y a la crueldad de los  
indígenas. El proletariado debe combatir la  
expansión colonial: estudiando dicha cuestión,  
promocionando la formación de partidos socia  
listas coloniales, creando rapports de los  
partidos socialistas de las colonias.

6ª Cuestión. Organización de los trabajadores marítimos  
(10).

8ª Cuestión. Socialismo municipal.

Resolución: No es un socialismo especial. El municipio  
puede devenir un "laboratorio de vida econó-  
mica descentralizada". El congreso ve la con  
veniencia de convocar un congreso de conseje  
ros municipales socialistas para dar a cono-  
der las reformas realizadas y para crear un  
bureau en cada país y un bureau internacional.

10ª Cuestión. Primero de Mayo.

Resolución : Se ratifican acuerdos anteriores en favor de la jornada de 8 horas.

11ª Cuestión. Los trusts.

Resolución : Son coaliciones inevitables de la concurrencia en un sistema basado en el beneficio individual. A la larga provocan el alza de precios; son desastrosos para el interés general. La salida es la nacionalización y la posterior regulación internacional de la producción.

12ª Cuestión. Huelga general.

Resolución : Siguiendo anteriores acuerdos, el Congreso no ve posibilidad de una huelga general internacional. Necesidad de la organización sindical.

II) Amsterdám (1904. 14 a 20 de Agosto)

Para nuestro cometido el hecho políticamente más relevante ocurrido en el intervalo de los cuatro años que separan a este Congreso con el anterior fue la condena oficial de las tesis revisionistas de Bernstein en el Congreso de Dresde de la socialdemocracia alemana (1903). El eco de la polémica

ca llegó a la Internacional, en Amsterdam, de la mano del "centrismo" alemán (Bebel), delante de las minorías más reformistas (Jaurès) que reivindicaban una mayor amplitud en las tácticas a aceptar en países con realidades políticas diferenciadas.

El orden del día sigue el tono de amplia temática del Congreso de París, e incluso lo aumenta (11). En él sobresale la cuestión del revisionismo, presentada sobre la propuesta del partido socialista de Francia de votar la misma resolución del año anterior de la socialdemocracia alemana (12). Así, después de rechazarse unas enmiendas que evitaran pronunciarse "negativamente" contra el revisionismo, merced a destacar los aspectos "positivos" de la táctica tradicionalmente admitida (conquista del poder político, oposición a la burguesía, lucha de clases), se adopta sin modificaciones el texto alemán; del que destacamos:

- 1.- Condena de revisionismo partidario de sustituir la conquista del poder político por una política concesionista al orden establecido, que solo reformaría la sociedad burguesa.
- 2.- Los antagonismos de clase van aumentando (frente a lo opinado por los revisionistas).

- 3.- El partido no debe aprobar ningún medio que tienda a mantener en el poder a la clase dominante.
- 4.- La socialdemocracia no debería aceptar participar en gobiernos burgueses, o aproximaciones con partidos burgueses.
- 5.- La fuerza electoral y parlamentaria debe verse en función de la propaganda del objetivo final del socialismo y para defender los intereses de la clase obrera (extensión y consolidación de las libertades políticas, igualdad de derechos, lucha contra el militarismo, contra la política colonial e imperialista, contra toda forma de "injusticia, servidumbre y explotación" y para perfeccionar la legislación social) (13).

Es de destacar de nuevo, el contraste entre la formación "antirrevisionista" general, y la posterior defensa de los puntos programáticos, defendidos a su vez en su práctica totalidad por E. Bernstein. Esto parecería avalar la pragmática expresión que I. Auer dirigiera a Bernstein cinco años antes: "estas cosas se hacen pero no se dicen" (14). (Irónicamente H. Heismann comenta (1984) como, a su vez, los teóricos revolucionarios no entorpecían la práctica reformista, pues en cuanto a su teoría revolucionaria se dejaban guiar por aquella máxima revisada: "un asunto como este

se dispone, se dice, pero sencillamente no se hace") (15).

De todos modos resulta interesante reseguir el hilo de las argumentaciones, principalmente de Jaurès y Bebel, que posteriormente tenderán a reencontrarse en otras polémicas si milares de la tradición socialista (16).

Del resto de resoluciones destacaremos parcialmente algunos aspectos:

Política colonial. Reafirmación anticolonialista del congreso anterior, pero con una sintomática aceptación de la inevitabilidad de las colonias por cuestiones del desarrollo económico, afirmándose incluso que éstas seguirían "bajo el futuro régimen socialista", combatiéndose más el cómo se realizaba la política colonial por parte de los gobiernos capitalistas que el colonialismo en sí. Dejando los "detalles" concretos a cada programa nacional, se indica que el objetivo principal de la política colonial deberá ser la de elevar a los indígenas a la autonomía democrática (Para la India se preconiza un "self-government" en la mejor forma practicable por los propios hindúes, indicándose sin embargo, "bajo soberanía inglesa") (17).

Emigración e inmigración. Se destaca la necesidad de "limitar la emigración fomentada artificialmente por los gobier-

nos...en perjuicio de la clase obrera".

Huelga General. Asociada a las organizaciones anarquistas, tiende a verse en función del desarrollo previo de las organizaciones de clase para la consideración de su posible utilidad. En todo caso se considera un medio posible de emancipación y no el único posible (18).

Jornada de 8 horas. Se exhorta, siguiendo anteriores resoluciones, a la combinación de manifestaciones anuales con la práctica parlamentaria allí donde sea posible.

Proteccionismo y librecomercio. La "protección" queda asimilada a un obstáculo "contra el desarme y la paz internacionales", además de no ser provechosa para los asalariados.

Clericalismo y escuelas. El congreso se pronuncia en favor de una instrucción laica; el clericalismo es visto como algo "que siempre ha sido y será el enemigo de la cultura, de la emancipación y de la libertad intelectual" (19).

El antialcoholismo. En paralelo a la resolución anterior, se considera el alcoholismo una plaga que "aleja a las masas de la propaganda socialista", aconsejando "como una necesidad urgente la institución de restaurantes antialcohólicos, anexos a las bibliotecas de lectura, visto que solo

la concentración de la ciencia, de la cultura, del genio y de la inteligencia nos conducirá al objetivo final" (20).

Se da, pues, una tendencia "objetivizadora" de valores estrictamente morales, que convive con unas solemnes declaraciones de principios de carácter revolucionario, yuxtapuestos a unos posibilistas programas de actuación práctica.

G. D.H. Cole lo expresa así: "El Congreso de Amsterdam con frecuencia ha sido considerado como el momento en que llegó a nivel más alto la Segunda Internacional, teniendo en cuenta tanto el haber condenado el revisionismo como el impulso dado hacia la unificación socialista dentro de cada país. Sin embargo, estos dos acuerdos muy elogiados eran en realidad completamente contradictorios. (...) en general, la política de unidad socialista hizo progresos, a expensas no de los reformistas, sino de los que se llamaban revolucionarios" (21).

Los congresos posteriores no "resolverán" ya sobre la revisión del marxismo o sobre la posible colaboración o no de algún socialista en el gobierno: se aprecia un cierto desplazamiento hacia actitudes más pragmáticas o de programa. Desde Stuttgart (1907) el militarismo y la guerra pasan al primer plano del interés socialista internacional y las resoluciones, como casi no podía ser de otro modo, no fijan actuaciones concretas a realizar de forma común por las or

ganizaciones de los países en conflicto. La consigna de "huelga general" tiende a ser sistemáticamente marginada en los ambiguos redactados de dichas resoluciones (excepto en 1914). En los Congresos de Copenhague (1910) y de Basilea (1912) -este último motivado por la guerra de los Balcanes- se ratifica el acuerdo de Stuttgart, cuyo contenido reflejaba ciertas dificultades en la propuesta sintética final. Dos años antes de la guerra parecía ya muy probable la inoperancia socialista de poder evitarla. Los nacionalismos en el conflicto austro-servio implicaban a los socialistas de ambos Estados y la imposibilidad de una actuación como no dependía del grado de radicalismo en los acuerdos adoptados.

En este sentido, Kolakowski señala como "ningún marxista planteó la cuestión de si la debacle del movimiento socialista frente a los conflictos nacionales eran significativa para la propia doctrina marxista", y concluye:

"Esta polarización" (entre el socialismo reformista que guarda solo una débil relación con el marxismo y la monopolización de éste por el leninismo y sus derivados) parece haber mostrado que la versión clásica del marxismo que dominó el terreno hasta la I Guerra Mundial era insostenible como fuerza ideológica práctica. Desde este punto de vista la situación actual es, a pesar de todos los cambios, esencialmente el resultado del drama que tuvo lugar en el verano de 1914" (22).

## I.2. La socialdemocracia alemana en el período de la revisión del marxismo

Siguiendo la tónica de guión acelerado de estos primeros apartados introductorios, que no poseen más intención que el de resumir los motivos contextuales de carácter político en los que se desarrollaron los escritos de Bernstein, indicaremos a continuación algunos de los rasgos que nos parecen más relevantes para la relación con el "marco" en el que se desenvuelven las nociones habermasianas. No se trata, por tanto, como hemos ya señalado, de tener presentes todos los principales elementos para una comprensión "historiográfica" del fenómeno revisionista (23), ni mucho menos hacer erudición (que no se hace), sino de recoger algunos de los aspectos que permitan una mejor comprensión de la oportunidad de proceder, desde Habermas, a una revisión reconstructiva de la actitud teórica de E. Bernstein. Entre dichos aspectos destacamos los siguientes:

- I) Con anterioridad a la derogación de las leyes antisocialistas (1890), la socialdemocracia alemana combina una influencia electoral no despreciable (24) con la actividad clandestina interior y exterior. El programa del partido sigue siendo el de Gotha (1875) (criticado por Marx: eclecticismo, valoración del Estado, legali-

dad, etc.). La dirección oficial tiende a coincidir con los representantes parlamentarios. Desigual influencia geográfica del partido (diferencias también de carácter electoral); en determinados Estados se realizaban coaliciones con otros partidos no socialistas (acuerdo primero rechazado (Colonia 1893) y adoptado posteriormente en los Congresos del partido de Stuttgart (1898) y Hannover (1899)).

- II) 1890. Legalidad matizada por una clara actitud antisocialdemócrata por parte de unos poderes ejecutivos que no eran políticamente responsables ante el parlamento (25).
- III) 1891. Tesis de Vollmar respecto a la cuestión agraria. Diferencias abundantes en la situación de la propiedad agrícola según los Estados. Reformismo práctico de carácter legalista (créditos, hipotecas, seguros, cooperativas). Polémica con Kaustsky (congreso de Breslau, 1895).
- IV) 1891. Programa de Erfurt (Bernstein participa en su redacción) de carácter básicamente marxista, aunque no se definía en torno al carácter del Estado y a la táctica revolucionaria (criticado parcialmente por Engels) (26). Se reivindicaba el sufragio femenino, la representa-

ción proporcional, formas de democracia directa, libertad de expresión y reunión, autonomía administrativa, control del funcionariado, educación laica, mejoras laborales y sociales, ejército no permanente. Se afirmaba la "miseria creciente", la eliminación de las pequeñas empresas como una "necesidad natural", la necesidad de reformas, el incremento de la lucha de clases, etc. (27). Se convierte en el programa de inspiración marxista arquetípico en la Internacional Socialista.

V) Aumento del funcionariado del partido (28): "El Estado dentro del Estado", al decir de M. Weber (Desde 1900 se triplica la relación burocracia-militantes). La afiliación sindical es, sin embargo, importante (29). El partido era en conjunto "marxista", si bien las referencias a la obra de Marx quedan circunscritas prácticamente a los miembros de la dirección (Bernstein, claro está, incluido) (30).

IV) Poca atención intelectual de los teóricos marxistas a cuestiones eminentemente filosóficas. La epistemología o los estudios específicos sobre el idealismo alemán son prácticamente inexistentes. Hegel no es objeto de análisis crítico y las referencias a Kant muestran una dudosa comprensión de lo que es el criticismo (31).

VII) La "matriz disciplinar" del marxismo de la época era susceptible de distintas interpretaciones, todas ellas "avaladas" en escritos de Marx.

En dicha matriz podemos consignar: La tendencia social -entendida generalmente como "evolutiva"- hacia el socialismo, el cual requiere el paso a la propiedad pública de los medios de producción; abolición del capitalismo por la "revolución", que no debe entenderse como un "golpe de mano" y que no excluye, sino que supone, una serie de reformas políticas y sociales en el seno del capitalismo; el socialismo como meta implica una antropología y una concepción de la historia más allá de las medidas del momento. (Con el revisionismo se pondrán en cuestión prácticamente todas estas características).

De las distintas interpretaciones, la dominante en las disputas y acuerdos de la Internacional fue generalmente la personificada en el "centrismo" de K. Kautsky. Tanto esta concepción como las demás (32), poseen como premisa común de partida la falta de referencia a tres obras fundamentales de Marx: los Manuscritos de 1844, la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel y los Grundrisse; así como la marginación de nociones de raíz hegeliana (alienación, negatividad, reconciliación, etc.). De El Capital se tiene en

cuenta principalmente el libro primero, cuyo resumen constituye el contenido básico del Karl Marx's Ökonomische Lehren (1887) de Kautsky (33), obra que se consideró como "manual" de la teoría económica marxista durante años.

El marxismo tiende a entenderse como un conjunto "científico" ajeno a consideraciones de carácter ético, propiciándose entonces una interpretación positivista de la obra de Marx, que además de un inherente objetivismo -aquí de carácter acentuadamente determinista- entronca con un evolucionismo social de corte darwinista. Se habla en términos naturalistas de los fenómenos históricos y sociales, y Kautsky incluso acostumbra a ver a los hombres en una continuidad, prácticamente sin rupturas con otras especies biológicas. El marxismo -se dice-, muestra al socialismo como una necesidad social, independiente de motivaciones morales. Se acepta, sin excesivos análisis críticos la teoría del valor de Marx y la de la plusvalía, las nociones de "crisis final" y "miseria creciente", la concentración capitalista, el Estado como un instrumento de las clases dominantes, el creciente antagonismo entre clases, la conquista del poder político, etc. Se defiende una visión centralizada del Estado una vez "hecha la revolución" (planificación económica) y se da un sentido "fuerte" a la noción de "ley económica".

En relación con la "superestructura", la "base" era analizada en los confusos términos de "en última instancia" y el reformismo se ve como alejado del paradigma marxiano, la emancipación se asocia a una "revolución" que cuenta con el apoyo de la mayoría puesto que con la mera acumulación de reformas sociales, institucionales y legales, el socialismo resulta imposible. Sin embargo, en la práctica se preconiza una atención preferente a dichas reformas y a la acción parlamentaria. En el objetivo socialista se integraban la democracia política, la regulación de las libertades, el pluripartidismo, etc., que aunque no acaban de casar muy bien con el objetivismo naturalista, se desmarcaban de una interpretación antidemocrática de la noción marxiana de "dictadura del proletariado". Sin contar con el apoyo de la mayoría de la población, la revolución puede convertirse en una peligrosa consigna de cariz blanquista, en una caricatura del socialismo. Por su parte, el pacifismo de Kautsky reforzaba indirectamente el reformismo práctico y el carácter internacionalista de sus concepciones teóricas: la guerra era concebida como "algo del capitalismo".

La discusión en torno a la revisión bernsteiniana no trascenderá muchos de los rasgos anteriores: la dimensión subjetiva del análisis permanecerá ausente y retrospectivamente es fácil ver lo mucho en común que se da entre las par-

tes aparentemente enfrentadas en dicha discusión. L. Colletti ha expresado del modo siguiente la distorsión que en Kautsky tiene la unidad del planteamiento marxiano:

"Es solo en el interior de esta unidad de economía y política en donde Marx induce la función primaria o fundamental de la economía; ello se debe a que sólo en base a esta unidad es donde se puede establecer que el objeto resulta verdaderamente un objeto y por ello algo determinado (...) Aquella unidad de lo heterogéneo sobre la cual se apoya el esfuerzo teórico de Marx, en la obra de Kautsky y Plejanov se vuelve una serie de "factores" formalmente coordinada pero intrínsecamente disyunta, que se estratifican el uno sobre el otro en una serie cronológica" (34).

En el naturalismo evolucionista Kautskiano se sitúan ciertas nociones en un estadio de precritica kantiana, cuestión que hace que la tercera antinomia, por ejemplo, deje de contemplarse bajo la perspectiva hegeliano-marxista de "superación" de la contraposición libertad-necesidad (35). Como veremos, para la práctica efectiva de la socialdemocracia europea resultan más ajustadas las teorizaciones que se si túan sin ambages en una dirección reformista, sin embargo éstas tampoco tenderán a resolver la exclusividad semántica en la contraposición reforma-revolución.

Kautsky hablaba de revolución y preconizaba reformas, en un naturalismo teórico que arrinconaba casi toda la dialéctica hegeliana como un idealismo por el que Marx no tuvo más remedio que pasar. Habermas, siguiendo a Adorno y Horkheimer, retornará al sentido clásico de las nociones hegelianas de Marx, para llegar a un Kantismo no siempre del todo reconocido; pero ya no hablará de "revolución". Bernstein no hacía ni lo uno ni lo otro. Su socialdemocracia, de tintes también positivistas, es, en cierto sentido, más coherente con las habituales actitudes políticas reformistas: su interés es el de una revisión teórica, compatible -según afirma él mismo- con el programa práctico del partido. No dudará en caracterizar a Marx y Engels como "revisionistas", e intentará partir de ellos en multitud de casos para reforzar sus opiniones; la Introducción engelsiana de 1895 será uno de esos pretendidos refuerzos. Paradójicamente, algunas de las nociones antihegelianas de Bernstein pueden adquirir una resignificación actualizada cuando se contemplan desde el prisma de esa dimensión práctica -ausente en las consideraciones hegelianas de la teoría crítica- aunque esto resulte lejos, claro está, de las intenciones y del horizonte intelectual de su autor.

### 1.3. Los testamentos de Engels. (Una polémica interminable)

La producción teórica de Engels -como autor y como editor de obras de Marx- es sobre todo importante a partir de la muerte de este último en 1883. Resulta prolija su relación ensayista y epistolar con los principales dirigentes de la socialdemocracia en la última década del siglo pasado, en la que Bernstein formularía su polémica revisión.

En diversos pasajes de sus escritos, Bernstein pretende avalar o reforzar sus concepciones en un pretendido "último Engels", que cambiaría el significado de determinadas nociones del núcleo anterior del pensamiento de Marx. Entre los motivos que el revisionismo tenderá a considerar se cuentan la interpretación en torno a la denominada "concepción materialista de la Historia" -centrada en la correspondencia de Engels- así como la cuestión de una posible articulación entre una política reformista y parlamentaria respecto a unos objetivos "revolucionarios" -basada en el conocido testamento político-.

Recogeremos a continuación las referencias básicas de ambos motivos, aunque dejando para el siguiente apartado las posiciones, un tanto sesgadas, de Bernstein al respecto (36). Su influencia en el revisionismo no será una cuestión de detalle (37).

### 1) La Historia como materialismo

Pocas expresiones han resultado más equívocas en la perspectiva marxista como la de "concepción materialista de la Historia" (que también pudiera nombrarse, como se ha dicho, "realista" o de "realismo económico"). De los textos publicados de Marx, los que acostumbran a citarse como formuladores de dicha concepción son los dos primeros volúmenes de El Capital, el prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, así como el Anti-Dühring y el Feuerbach de Engels. En ellos se defiende, aunque no de un modo sistemático, la dependencia que del desarrollo de la economía poseen otras "instancias" de la producción humana, y Bernstein pretenderá que Engels corrige el grado cuantitativo de dicha dependencia hasta tal punto que diluye incluso la heurística fundamental de la tesis formulada.

Hay que señalar de entrada, que la base documental de esa pretendida corrección no se refiere a ninguna obra de consideración, sino a determinadas cartas que Engels envía a varios socialistas entre 1890 y 1894. El transfondo que le induce a reemprender la consideración del papel de los factores económicos en la Historia es la aparición de una obra de P. Barth (38) de amplia difusión en los ambientes marxistas alemanes. En ella se defendía la relación entre factores sociales, ideológicos y económico-políticos en términos de

interrelación y autonomía, criticándose el que Marx y Engels hubieran reducido la motivación económica a causa única o exclusiva. De hecho dicha crítica sería más asociable de una manera frontal a determinadas "defensas" que realizan autores que se pretenden "ortodoxos" (F. Mehring, por ejemplo) que a los escritos de Marx y Engels. Sin embargo, los comentarios de este último permiten concluir, cuando menos, un par de cuestiones: hay una diferencia de acento en la misma dirección que la crítica de Barth; no hay, empero, ninguna ruptura respecto de lo que se afirmaba anteriormente. De una posible base para interpretaciones en un sentido "fuerte" del término determina -de cariz reduccionista- se pasa a la tan repetida como vaporosa noción de en "última instancia", que resultaba tan apreciada por Kautsky. Los tres motivos epistolares habitualmente considerados son las respuestas de Engels a Bloch, Schmidt y Starkenburg (W. Borgius) (39) que conforman las referencias básicas sobre la última -y más extensa- concepción engelsiana sobre el tema, tratada como motivo específico de reflexión (40).

a) En la primera respuesta, podemos extractar las siguientes consideraciones de Engels:

1.- Su extrañeza ante la interpretación rígida y unidireccional de determinados círculos teóricos marxistas, respecto a la concepción materialista de la historia.

- 2.- El enfrentamiento-cooperación constituye la historia humana.
- 3.- La historia se asemeja a un proceso natural en cuanto se halla sometida a iguales "leyes de movimiento".
- 4.- Diversas clases de condiciones determinan dichas leyes (condiciones político-ideológicas).
- 5.- Las relaciones de producción son el factor determinante "en última instancia" de la Historia.
- 6.- La economía resulta dominante en la "interacción" entre base y superestructura.

Podríamos afirmar que esta versión dice mucho y concreta poco. Se muestran unos elementos de una compleja temática, pero se rehuyen aseveraciones rotundas. El recurso al "en última instancia" es conscientemente impreciso y, en última instancia, no resulta demasiado propenso a "interpretaciones cerradas".

b) En la respuesta a Schmidt, un mes más tarde, el grado de rotundidad aumentará en cierta medida:

- 1.- Con la división social del trabajo sobreviene una independencia de los diversos ámbitos considerados, aunque la producción sea el factor decisivo en última instancia.
- 2.- "El movimiento económico se impone en términos generales", si bien el político posee una relativa independencia que puede actuar como un "contragolpe". Se trata de una interacción "entre dos fuerzas desiguales" (41).
- 3.- El Estado podrá cerrar determinadas vías y abrir otras, pero, en definitiva, deberá actuar en la misma dirección del desarrollo económico, si quiere evitar su fracaso.
- 4.- El Derecho de un Estado moderno "posee también su coherencia interna". Sin embargo, "el precio de esa creación (jurídica) es que la fidelidad del reflejo de las relaciones económicas se desvanece cada vez más" (42). Se invierten ideológicamente unas proposiciones jurídicas que "no son más que reflejos económicos".
- 5.- "...la religión, la filosofía, etc. están constituidas por una secuela...de lo que llamaríamos hoy imbecilidad". Se da una relación entre un desarrollo económico

escaso y unas "representaciones falsas de la naturaleza".

- 6.- Sin embargo, no tiene excesivo sentido empeñarse en buscar causas económicas de todas esas construcciones. "La historia de las ciencias es la historia de la eliminación progresiva de esos absurdos, o bien su sustitución por una nueva imbecilidad, pero cada vez menos absurda.

(Cabe concebir que Engels era consciente de la necesidad de incluir la concepción materialista en el interior de esa "historia de las ciencias", tanto más cuanto puede constatarse la versión cienticista de su marxismo. Hegel es invocado para hablar de "interacción", pero queda más allá la tensión subjetiva en las objetivizaciones al uso).

- 7.- "La supremacía final del desarrollo económico, también en estos terrenos (la filosofía, la literatura), es para mí una cosa indudable, pero se produce dentro del marco de condiciones que el sector en cuestión prescribe" (43).

Finalmente, Engels remite a los análisis "particulares" de Marx (El 18 Brumario, la jornada de trabajo o la historia

de la burguesía en El Capital) para salir al paso a las críticas de Barth, el cual no "arremete sino contra molinos de viento". Para ironía de la situación posterior, Engels recomienda que la obra de aquél autor puede ser perfectamente criticada por Bernstein (44):

La conocida y repetida "autonomía" o "independencia relativa" de las instancias no económicas, queda aquí más como relativa que como independiente. Desde luego Bernstein lo tiene difícil si quiere ver rupturas entre, por ejemplo, el prólogo marxiano de 1859 y este texto.

c) En enero del 94, y contestando a Starckenburg, persistirá la versión más débil de la respuesta a Bloch:

- 1.- Las relaciones económicas se caracterizan como "la base determinante de la historia de la sociedad", entendiendo por tal "la forma en que los hombres de una sociedad determinada producen sus medios de existencia y cambian los productos entre sí" (45).
- 2.- En las relaciones ciencia-técnica es esta última la que condiciona, a través de "su estado y sus necesidades", a aquélla.

- 3.- Todos los desarrollos "superestructurales" interactúan entre sí y con la base económica. Esta no es la causa sino que "domina en última instancia".
- 4.- "Los hombres hacen su historia por sí mismos, pero hasta ahora no la han hecho conforme a una voluntad colectiva (....) Sus esfuerzos se contrapesan y ésa es precisamente la razón por la que reina, en todas las sociedades de este tipo la necesidad, de la que el azar es a la vez el complemento y la manifestación. La necesidad que se impone a través de todos los azares sigue siendo, a fin de cuentas, la necesidad económica" (46). Y más adelante insiste con un símil de representación matemática de teoría de curvas: "lo mismo sucede con todo otro azar y con todo otro azar que surja en la Historia. Cuanto más se aleja de lo económico y más se acerca a la pura ideología abstracta el tema que estamos estudiando, más comprobaremos que su desarrollo nos presenta el azar y más en zigzag se dibuja su trazado. Pero si se traza el eje de la curva, se advertirá que cuanto más largo es el período examinado y más ancho el campo estudiado, más se acerca ese eje al eje del desarrollo económico y más tendencia manifiesta a seguir paralelo a él" (47).

Desde el punto de vista de mero descriptivismo comparativo,

parece en términos generales fundada la apreciación de Gustafsson, sobre la continuidad de la tesis central mantenida (48). Sin embargo parecen reseñables un par de consideraciones. Por un lado, en la versión final de Engels, se toman en consideración las instancias no económicas en sí mismas, y no como consecuencia de algo que subyace más "profundamente". Un tanto tautológicamente se ha afirmado que "los límites de la autonomía de las ideologías estaban, pues, determinados por el grado de su dependencia con respecto a la estructura económica" (49). Por otro lado, es constatable en aquella versión, la referencia central a dos categorías: la de interacción y la de en última instancia, las cuales no resultan precisamente inequívocas en su posible consideración posterior.

Tal como ocurría con la noción de trabajo, analizada por Habermas, puede constatar una teorización, que sin ser positivista u objetivista en sentido estricto, fácilmente se presta a su consideración en este sentido. Más aún en el caso de Engels si tenemos en cuenta sus concepciones sobre la naturaleza o sobre la noción de ciencia. Las "interacciones determinadas en última instancia por", son mucho menos fuertes que "la causa de", pero en todo caso la diferencia puede quedar sin dificultad reducida a una cuestión cuantitativa (y aún no demasiado).

Un tanto sorprendentemente, la crítica de Bernstein, inmersa en el positivismo contextual de la época, puede coincidir en alguna medida con la de posteriores perspectivas hegelianizadas (mucho más allá de la tímida "interacción" engelsiana), respecto a las diferencias entre las interpretaciones posibles del carácter histórico-materialista del marxismo. Podríamos decir que sí hay ruptura entre el inequívoco sentido hegelianizado de Marx y sus pretendidamente "ortodoxas" interpretaciones por parte de Kautsky (y a veces de Engels). Pero esa ruptura se da en términos teóricos opuestos a los que Bernstein pretende (50).

## 2) Táctica reformista de una estrategia revolucionaria

Del amplio legado teórico establecido por Marx y Engels, la Introducción realizada en 1895 por éste último a la edición del escrito marxiano Las luchas de clases en Francia ha resultado uno de los textos más controvertidos y con el que parecen estar a disgusto interpretaciones muy diferenciadas entre sí (con la excepción tal vez de Kautsky). Lo significativo de la Introducción puede verse en torno a dos cuestiones: quién lo escribe i qué es lo que no se dice en ella. Más que desatarse la polémica en torno a lo que Engels formula se hace respecto a lo que no escribe pero pudiera haber escrito. Esta última consideración no es ajena a los bizantinismos e incluso a unas presupuestas irregularidades

-luego demostradas como falsas- en torno a su publicación. Así se llegó a afirmar (51) que la dirección de la socialdemocracia alemana había manipulado (supresión de algunos pasajes sin autorización) la redacción definitiva, opinión que a la luz de posteriores estudios se ha mostrado completamente infundada (52).

De no haber sido Engels el autor de la Introducción lo más probable es que todo hubiera quedado en una crítica de tono menor por parte de determinados sectores. Del contenido del escrito cabe destacar:

- 1.- Según Engels, el texto de Marx prologado formula por primera vez, a raíz de la concepción sobre la apropiación de los medios de producción, una radical separación entre el "socialismo obrero moderno" y otras concepciones anteriores.
- 2.- La revolución de 1789 influye notoriamente en la visión que Marx y Engels tenían en 1848 en torno a la "revolución de minorías" y a una posible "revolución de la mayoría", posterior.
- 3.- Engels reconoce que la historia les desmintió a Marx y a él: "Señaló claramente que el estado de desarrollo económico del continente estaba todavía muy lejos de la

madurez requerida para suprimir la producción capitalista" (53).

- 4.- Pero el proceso de industrialización crea una "verdadera burguesía y un verdadero proletariado" así como conduce a la preeminencia del marxismo frente a "los evangelios nebulosos de las sectas con sus panaceas" (existentes en 1848).
- 5.- "...hoy (un) único gran ejército internacional de socialistas, progresando continuamente, creciendo día a día en número, organización, disciplina, clarividencia y certeza de victoria. Si bien este poderoso ejército del proletariado aún no ha logrado su objetivo... ya está realizada de una vez por todas la prueba de que era imposible en 1848 conquistar la transformación social por medio de un simple golpe de mano" (54).
- 6.- Cambios en las "condiciones de guerra": Fin del período de guerras bonapartistas, gastos militares, subida de impuestos, nuevas armas y materiales, los antiguos métodos insurreccionales resultan anticuados. "Si han cambiado las condiciones para la guerra entre los pueblos, no han cambiado menos para la lucha de clases. Ha pasado el tiempo de los golpes de mano, de las revoluciones ejecutadas por pequeñas minorías conscientes capitanean

do a las masas inconscientes...para que las masas comprendan lo que hay que hacer, se precisa un trabajo largo, perseverante; justamente ahora estamos realizando este trabajo, y con un éxito que hunde en la desesperación a nuestros enemigos" (55).

7.- Engels muestra en cifras el crecimiento de la influencia electoral de la socialdemocracia alemana, "gracias a la inteligencia con que los obreros alemanes utilizaron el sufragio universal". Esto último es visto como un "arma nueva", la cual ya estaría justificada, según Engels, por la simple posibilidad de cuantificar las fuerzas con las que se cuenta; pero además permite la "agitación electoral", obliga a los partidos a defenderse, ante el pueblo, de los ataques de la socialdemocracia, y abre una tribuna a los parlamentarios desde la que poder hablar con "mayor autoridad y libertad que en la prensa y en las reuniones".

8.- Sin embargo, Engels señala que "Es evidente que nuestros camaradas extranjeros de ningún modo renunciarán por esto al derecho a la revolución. El derecho a la revolución es, después de todo, el único "derecho histórico" real".

Aunque a continuación añade: "Pero suceda lo que suce-

da en los otros países, la socialdemocracia alemana tiene una situación particular... provee ya más de un cuarto de los votos emitidos... Mantener incesantemente este crecimiento, hasta que por sí mismo desborde al sistema de gobierno actual, no gastar en combates de vanguardia a ese "hato de violentos" que se refuerza diariamente, sino guardarlo intacto hasta el día decisivo, tal es nuestra tarea principal" (56)

De un modo inequívoco Engels revisa en este texto, las antiguas concepciones tácticas de carácter insurreccional minoritario, y aboga por la "utilización inteligente" del sufragio (57). De igual modo establece como equivocada la perspectiva que se hacía en 1848 en torno a las posibilidades revolucionarias (58).

Hasta ahí lo que el escrito dice. La polémica interpretativa se establece sobre lo que no se dice pero pretende desprenderse de aquél. Así, L. Colletti ve sencillamente una revisión táctica en Engels y una "lectura" de revisión estratégica en Bernstein (59), en términos de medio a fin. En todo caso, y tal como incluso Gustafsson señala (60), las posibles discrepancias entre Engels y la dirección socialdemócrata alemana eran algo generalizado, más que concretado en algunos dirigentes.

Al igual que ocurría con las consideraciones en torno a la concepción materialista de la historia, tampoco aquí hay motivos suficientes que avalen un cambio importante de posición en el pensamiento de Engels. La revisión bernsteiniana, claro está, no queda desautorizada por ello, sino tan sólo su empeño en pretenderse continuadora de unas opiniones previas de carácter rupturista. Más que en términos de fidelidad o no a la producción anterior de los fundadores del marxismo, el testamento de 1895 habría que concebirlo como un escrito más a tener en cuenta, en el disperso y desigual conjunto de lo que podemos llamar los "escritos políticos" de Marx y Engels. En ellos pueden distinguirse las obras críticas de los años 40 -fundamentalmente los Manuscritos y la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel-, el grupo de escritos que pretenden analizar situaciones históricas o políticas concretas y que son los más citados en la literatura marxista cuando se trata de hablar de una "Teoría del Estado" marxista -El 18 Brumario, La lucha de clases en Francia, la Crítica del programa de Gotha-. Finalmente cabría considerar las concepciones políticas inherentes o implícitas de El Capital y los Grundrisse principalmente, que no siempre son fáciles de ver en continuidad con los contenidos de los dos grupos anteriores de escritos (61).

Si la perspectiva negativista -implícita en el enfoque mar

xiano desde el análisis de la crisis revolucionaria francesa de 1848 con respecto a la posición "objetiva" de las clases trabajadoras- puede fácilmente relacionarse con la tendencia a establecer soluciones globales o definitivas para salir de unas situaciones radicalmente "injustas", entonces el testamento de Engels no abandona aquella perspectiva, si bien el cómo de las vías de solución no están establecidas de modo que eviten la confusión en torno a saber de qué es de lo que se está hablando. La "teoría de la revolución" no puede negarse en un enfoque teórico que pretende seguir en el paradigma de Marx, pero lo que esto signifique respecto de cuestiones como la toma del poder, el cambio en las relaciones productivas, o la transformación del Estado, ya es otra cuestión (62).

Las nociones habermasianas en torno a la reflexividad respecto del sistema y del mundo de vida, abren creo, una dirección analítica, crítica, en la que planteamiento radical y "reformismo" no deban ser necesariamente vistos como excluyentes. La revisión de Bernstein permanece en el mismo enfoque antihegeliano de varios de sus críticos y, aunque sin formularlo explícitamente, en ella se da una ruptura respecto de esa perspectiva negativa y exclusiva desde la cual los "revolucionarios" hablaban de emancipación. Pero no avanza posteriormente hacia una reflexión en torno a los mecanismos estatales autoritarios o productivos en un sen-

tido contrario a la situación de "alienación". En este sen-  
tido, el planteamiento habermasiano está mucho más cerca de  
Marx que algunos de sus supuestos "continuadores". Las heu-  
rísticas de Habermas pueden aproximarnos hacia una recons-  
trucción de la perspectiva socialista, que muestre por un  
lado la parcialidad del planteo de Marx, pero por otra, nos  
indique también el grado de unidireccionalidad existente en  
las ortodoxias revisionistas y "marxistas", respecto del  
filosofar asistemático -emancipador del autor de los Manus-  
critos

"Hasta qué punto -se pregunta F. Walter son (las concepcio-  
nes de los revisionistas actuales) un instrumento teórico  
propio en la lucha de los socialistas por una transforma-  
ción de la sociedad capitalista?" (63).

## II. LA REVISION BERNSTEINIANA. FILOSOFIA Y POLITICA

En una antología de textos aparecida no hace mucho entre nosotros (64), V. Zapatero señala como "la ética vuelve a tener en el pensamiento socialista el lugar que le es propio: el de motor de realización humana de la utopía socialista". La base de esta consideración implicaría percatarse según Zapatero, al menos de cuatro cuestiones, que resumidamente serían: I) el socialismo no es un producto necesario, sino posible; II) el salto de la posibilidad del socialismo a su realización exige la praxis humana; III) dicha praxis exige la utopía; IV) en el hombre, el salto del ser al deber ser precisa una toma de posición ética ante "lo dado y lo dable" (65).

Parece como si no hubiera cambiado nada desde la época de la Segunda Internacional. Se postulan, a veces, versiones "humanistas" del socialismo, en el sentido de que incorporen una dimensión "ética", que se supone ausente en el socialismo por autonomasia: el socialismo triunfante, el socialismo marxista. A mi modo de ver, esas versiones -un tanto amparadas en un sentido común no excesivamente matizado- adolecen en ocasiones de una notoria de fundamentación o incluso, de información filosófica (66).

Esto también ocurría mayoritariamente en el mundo socialista anterior a la primera guerra mundial, Bernstein incluido. Sin embargo, a pesar de esa deficiencia, la revisión bernsteiniana pretenderá ir hasta las raíces, podríamos decir hasta el núcleo del programa de investigación de Marx, para tratar de indicar alguna solución, siquiera en términos negativos, respecto a un "socialismo" que posee "problemas" en su interior. A pesar de que Bernstein insiste -no sólo en los años álgidos de la polémica, sino también posteriormente- en que sus concepciones deben situarse en el terreno de la teoría, la dimensión práctica de su discurso está presente desde un principio y aunque reivindique -bien es cierto que sin fundamentados entusiasmos- la potencialidad hermenéutica del kantismo, tal como Bernstein va estableciendo su perspectiva no puede decirse sin más que entronque con el criticismo.

## II.1. La revisión

Al igual que Kautsky, Bernstein no renunciará al contenido central de sus tesis a lo largo de toda su vida y, mucho menos, respecto a la conveniencia de efectuar una reconsideración de las opiniones generalmente aceptadas por los marxistas de la época. Recientemente S. Miller (67) ha señalado como Bernstein no aportará ya nada sustancial a partir de los primeros años de siglo, afirmación que puede verse como complementaria a la de P. Lösche sobre la pérdida del carácter de movimiento de la socialdemocracia alemana en la república de Weimar (68).

"....es cierto -señala por su parte Bernstein en el período de Weimar-que por lo que se refiere a las exigencias del partido en materia de agitación no siempre había sacado las consecuencias últimas de mis tesis críticas, creyendo que bastaba con haber estimulado a la reflexión sobre fenómenos que para mí mismo presentaban muchos aspectos dudosos (....), me limité a rechazar los malos entendidos y tergiversaciones, dejándole al tiempo la última palabra sobre mis pronósticos. Ahora, creo que puedo afirmar con seguridad y sin escudarme en la vanidad de autor que el tiempo me dio la razón en la mayor parte de los puntos" (69).

Con la intención de destacar rasgos significativos del fenómeno histórico de la revisión, en este apartado señalaremos unas cuestiones genéricas de dicho fenómeno sin atender todavía a su reconsideración a través de las heurísticas de Habermas.

Prácticamente todo Bernstein resultó polémico a partir de 1896. Incluso cuando esa no era su intención. La misma noción de "revisionista" o de "revisionismo" no se prestaba a una aceptación unánime en su empleo. H. Heimann lo formula con una pregunta sobre el significado del término en una antología temática de la obra de Bernstein (70). Gustafsson lo caracteriza, sencillamente, como "una corriente ideológica de los años noventa del siglo diecinueve, que se proponía revisar la teoría marxista" (71), caracterización que no compromete a mucho pero que a cambio resulta cómoda si no es la discusión "ideológica" lo que está en un primer plano. De todas formas, será conveniente ver que esa revisión se produce en el interior de unas organizaciones y publicaciones de carácter socialista y marxista (a nadie se le ocurre llamar revisionista por ejemplo a Croce, distante del marxismo, o incluso a Jaurès, que no defendía el conjunto de las tesis marxistas en su totalidad). El propio Bernstein insistía en que la contraposición entre marxismo y revisionismo no era "del todo correcta" (72).

Además, en sentido estricto, la polémica está centrada en los partidos y organizaciones de lengua alemana, si bien siempre son comprobables influencias, paralelismos o similitudes en otros países (73). De esta manera, y sin pretensión de fijación académica, optamos por caracterizar al revisionismo como un pensamiento teórico, desarrollado en el seno de organizaciones predominantemente marxistas, entre 1895 i 1914, que se proponía "revisar" algunos de los análisis, conclusiones, perspectivas e hipótesis, económicas y políticas, teóricas y prácticas del pensamiento desarrollado por Marx y Engels y que tuvo en E. Bernstein su más autorizado defensor. Otra caracterización reciente la hallamos en la "Introducción" a la edición de 1984 de Las Premisas donde Horst Heimann concluye que el revisionismo es "la actividad crítica del espíritu humano, a través de la cual se decide, a la luz de nuevos hechos y conocimientos, si los principios y teorías heredados deben mantenerse o rechazarse por erróneos" (74).

Sea como fuere, el mismo término "revisionismo" resultaba incómodo para sus partidarios:

"El nombre revisionista es impuesto y creado por terceros, y no una calificación libremente elegida (...). Ya en el congreso celebrado en el año 1895 en Breslau, un delegado, el muy inteligente doctor Bruno Schönlanck, fallecido en

1902, expresaba: "En el partido tiene lugar una revisión de conceptos" (75).

En el congreso de Dresde de la socialdemocracia alemana (1903) Bernstein, respondiendo una intervención crítica de Kautsky, vuelve a referirse al mismo autor como inductor del vocablo: "¿Qué es el revisionismo?. No he sido yo el primero en acuñar este término. En 1894, Schönlanck fue quien expresó, en Frankfurt, que era necesario una revisión de las ideas socialistas. Ya no he hablado nunca de una revisión del socialismo, sino que he tratado una serie de questiones bajo el título: problemas del socialismo" (76).

Pero eso no será óbice para que en diversas ocasiones se autodefina como "revisionista". Debido a las críticas suscitadas por sus escritos, Bernstein no desaprovecha ocasión para explicar la intención, la génesis o las razones que, según él, hacen conveniente una reconsideración de las ideas marxianas, tal como están admitidas, en teoría al menos, en la organización socialdemócrata. Y así en sus escritos aparecen constantemente dos motivos conductores de su interés crítico: la dimensión práctica del movimiento socialista y la conciencia de entrar en una nueva época (un nuevo siglo) en la que el papel de la socialdemocracia será cada vez más decisiva (77), y en la que deberá "modificar su punto de vista".

Entre la aparición de los Problemas del Socialismo -serie de artículos publicados en 1896 y 1898- y Las premisas (1899), Bernstein ya se vio obligado a explicar en el Congreso socialdemócrata de Stuttgart (octubre 1898), a través de una carta motivada por su forzada ausencia, el objetivo fundamental de las tesis defendidas en aquellos artículos. Dicha carta (78) constituye una acelerada versión de los argumentos de carácter económico y político (no filosófico) que avalan, según Bernstein, el intento de establecer una serie de correcciones a la visión tradicional de Marx y Engels en torno a la evolución de la sociedad. Bernstein menciona en otro lugar (79) que dicha carta "dentro de ciertos límites debe ser considerada como uno de los escritos fundamentales de esa orientación socialista que en Alemania se denomina revisionismo". Y para ello se basa en el "testamento político" de Engels, especialmente en los párrafos que rechazan "los golpes políticos por sorpresa" y hacen hincapié en la importancia del "cambio de condiciones de la lucha entre las clases". "Si se aceptan sus razones (Engels), nadie tiene entonces el derecho de escandalizarse cuando digo que todavía durante mucho tiempo la función de la socialdemocracia ha de consistir en "organizar políticamente a la clase trabajadora y formarla para la democracia y en luchar por todas las reformas políticas que sirven para elevar a la clase trabajadora y para transformar el sistema político en democracia" y no tanto en espe-

cular acerca de un fracaso general (....)

....a mi juicio, para lograr un éxito duradero es mejor un avance constante que confiar en la posibilidad de que se presente una catástrofe" (78).

Al intento de salvaguardar una continuidad respecto de los fundadores del marxismo, irá unida una continua queja en torno a lo poco que se han entendido sus opiniones. Del mismo modo que críticos coetáneos y posteriores le imputan el leer en los textos marxianos aquello que premeditadamente quiere leer, Bernstein constantemente estará reconsiderando las interpretaciones que han provocado sus tesis y que no se ajustan ni al contenido ni a las intenciones. Este último aspecto no parece que deba soslayarse. Será preciso tenerlo presente como una característica más de su obra (80), así como el hecho de considerarla motivada no por algún "afán de conocimiento" suscrita en alguna Universidad de la época, sino en función del desarrollo y las tareas concretas a realizar por la socialdemocracia en el futuro. En este sentido, en la literatura crítica del fenómeno revisionista, observamos una clara tendencia hacia la desautorización política por encima del análisis teórico, tal como señala J.Strasser con motivo del congreso de 1977 en torno al pensamiento de Bernstein, cuando remarca cómo a pesar de unos "trabajos pioneros- -Angel, Gay- está todavía lejos

de resultar acabada la consideración de la obra bernsteiniana (81). Tal como ya expresara en uno de los artículos de los Problemas (82), posteriormente reafirmará:

"Lo que más me interesa y constituye el objetivo fundamental de este escrito es reforzar al mismo tiempo el elemento realista y el elemento idealista del movimiento socialista, presentando batalla a los resabios de una mentalidad utopista que se encuentran dentro de la teoría socialista" (83).

Veintiún años más tarde, comentaría -en el epílogo de 1920 a la segunda edición de Las Premisas- la sorpresa que tuvo al ver la repercusión de su obra principal, tanto en el público socialista como en el que no lo era. La razón fundamental para Bernstein no era sino que "un socialista de la escuela marxista hacía por primera vez una crítica a una serie de principios del marxismo mismo. Hasta entonces, la discusión entre los marxistas se había referido casi siempre a la pura exposición de tales principios y a las conclusiones que se extraían de ellos, en las que, con todo, regía el marxismo como la doctrina socialista que, al proclamar el derrumbe inminente del ordenamiento capitalista educaba a la clase obrera en una actitud de hostilidad hacia el estado en general" (84).

Si se revisaba dicha actitud, se daba la posibilidad de que menguara esa hostilidad, situación que solo podía recibir unas "jubilosas alabanzas" por parte de los sectores no socialistas. De esta manera, el interés por agrupar las dispersas opiniones de los autores considerados como revisionistas era compartido desde dentro y fuera de la socialdemocracia por sectores que podían salir beneficiados en una contraposición entre marxismos y revisionismos.

Bernstein nunca aceptará que haya "renegado" del marxismo y se mantendrá en las filas socialdemócratas también en el período de entreguerras. Su actitud es la de defender que varía el cinturón protector o las condiciones iniciales del programa de investigación marxiano, pero sin llegar al núcleo. Sin embargo, muchos de los conceptos clave de este último son puestos en cuestión o son sencillamente rechazados, cuestión que resulta autónoma respecto a que los políticos de cariz revisionista no configuren un bloque homogéneo, sino un grupo que posee "opiniones heterodoxas". Que dichas opiniones no constituyan un programa alternativo, si no un conjunto de consideraciones críticas parciales, no es óbice para comprobar si éstas rompen o no con un programa previo. El revisionismo no se contrapone, efectivamente, al marxismo, pero no lo hace no porque se desarrolle en su "interior", sino porque no constituye una concepción globalizada de carácter alternativo.

Así, del núcleo del programa de Habermas, anteriormente analizado, no puede recogerse, en una primera aproximación, más que la actitud crítica frente a una teoría social que muestra una serie de insuficiencias explicativas. La falta de una perspectiva estrictamente filosófica en los motivos de la revisión bernsteiniana, hace que el acento de la misma quede anclado en las características que vimos del marxismo de tono positivizante de la época. Como veremos, el recurso al kantismo, o mejor al neokantismo, no se realiza con excesiva convicción ni con un adecuado conocimiento de la concepción epistemológica y ética del modelo crítico. Por su parte, el pensamiento hegeliano, es prácticamente negado en bloque y "desde fuera" como causa de los excesos "especulativos" de Marx.

Bernstein resulta ser demasiado crítico para seguir en el marxismo de la época, pero también demasiado socialdemócrata como para romper con él. Por otra parte, no posee, al parecer, bagaje intelectual suficiente como para iniciar un cambio de heurística positiva a partir de elementos desconsiderados o marginados en la recepción del programa marxiano por parte del socialismo de la Segunda Internacional. Más que la equivocidad, será la ambivalencia lo que marcará su valoración de aquél programa: "En algún aspecto referente a Marx soy, en verdad, un hereje, a pesar de que tengo en alta estima al Marx científico y yo mismo, a pesar de

todas las diferencias de opiniones, me considero dentro de la escuela marxista. Pero es indudable, de todas formas, que Marx se equivocó en algunos puntos" (85).

Esto era afirmado en el Congreso socialdemócrata que condenaría las tesis revisionistas en cuanto concepción teórica (Dresde, 1903). Previamente, Kautsky, en el tono que la mayoría de congresistas deseaba oír, había afirmado: "cuando se trata de revisar, entonces insisten los revisionistas en continuar sobre las vías antiguas. Pero ¿qué ocurre cuando alguien quiere dirigirse por nuevas vías y se mantiene sobre las antiguas? Descarrila. El revisionismo alemán no se presenta en forma de una dirección determinada, sino como una serie ininterrumpida de descarrilamientos. Esto es ciertamente lógico, puesto que el descarrilamiento representa la forma clásica de un proceso para el cual el objetivo no tiene importancia y el movimiento lo significa todo" (86).

Esta referencia final resultaba ser la base para la desautorización de las tesis de Bernstein. Lo más probable es que las argumentaciones de éste fueran seguidas en detalle tan sólo por una minoría de la socialdemocracia alemana. Poner en cuestión el "objetivo" parecía sin embargo excesivo en un contexto en que primaba un esquema de linealidad evolutiva por encima de una reflexividad dialéctica. No servía

de mucho que Bernstein insistiera en que lo que negaba no era una serie de objetivos relacionados con el programa partidario, sino la existencia de un "objetivo final". Sin las referencias, ni que fueran confusas, a la perspectiva de un cambio social global alternativo la socialdemocracia tendía a padecer un síndrome de orfandad teórica. Más importante que concretar que quería decir la afirmación de un cambio "revolucionario" resultaba la cuestión de procurar que no se perdiera la perspectiva de dicho cambio.

De todos modos, no hay que olvidar las orientaciones prácticas que predominaban en la socialdemocracia, de las que puede ser una muestra la siguiente aseveración del dirigente británico Hyndman: "Soy consciente de que hay algunos que suponen que nuestro sistema presente burgués debe ser destruido totalmente y sustituido por otro casi de golpe. Pero por mucho éxito que pueda tener una revolución, es cierto que la humanidad no puede cambiar su naturaleza entera de repente. Romper la vieja cáscara, ciertamente; pero no olvidemos nunca el hecho de que las formas nuevas deben crecer a partir de las viejas" (87).

Con aquella carencia resultaban inútiles los empeños de Bernstein en autopresentarse como una marxista actualizado: "No son pensamientos antimarxistas los que expreso; son conclusiones que, si bien Marx mismo no las dedujo, se hallan,

sin embargo, en consonancia con la idea fundamental de su teoría" (88).

Ya en el congreso de Stuttgart intentó dejar bien claro que no se trataba de renunciar a la conquista del poder político, sino de adecuar esa misma táctica ante la realidad, para él evidente, de que la inminencia de una catástrofe general de la sociedad burguesa estaba lejos de resultar fundamentada. Para Bernstein, antes que él mismo, Marx y Engels fueron revisionistas. Moverse en el ámbito de unas concepciones rígidas, consideradas válidas en sí mismas sin tener presente su carácter histórico, iba en contra de las intenciones teóricas de aquéllos. El revisionismo resultaba así inherente al mismo desarrollo social y mientras hubiera "evolución" habría que revisar las perspectivas teóricas y los "avances" prácticos.

Al igual que en Kautsky, un cierto darwinismo social en clave marxista, resulta presente en Bernstein. Pero se trata de un evolucionismo sin esquemas configurados de antemano, y así, nueve años después de la aparición de Las Premisas comenta: "quisiera destacar una vez más que este libro expresa la idea de que el derecho histórico y el objetivo de la gran lucha por la emancipación de la clase trabajadora no están ligados a ninguna fórmula fija, sino que están determinados por las condiciones históricas de existencia y

por las necesidades económicas, políticas y éticas de esta clase que surgen de dichas condiciones; y que la clase trabajadora debe realizar un ideal y no doctrinas. ¿Se puede llamar "revisiónismo" a esta idea?. Bien, pero en tal caso no hay que olvidar que también Marx y Engels fueron revisionistas en su época, que fueron los más grandes revisionistas que conoce la historia del socialismo" (89).

La oposición a las tesis de la revisión bernsteiniana tenía dos caminos a seguir: decir sencillamente que Bernstein se equivocaba cuando pretendía enmendarles la plana a los creadores del marxismo, o adaptar alguna de las consideraciones de éste, pero como algo de detalle, como algo que en cualquier caso debía verse como un estudio más adecuado de las condiciones sociales en el avance hacia el objetivo final del movimiento socialista. Desde luego, casi nadie se atrevía a defender explícitamente la primera vía, por el simple recurso al argumento de autoridad, y así la discusión se centraba en los aspectos pretendidamente erróneos de Marx para concluir que lo erróneo estaba en los contraargumentos revisionistas, los cuales afectaban a las teorías del valor y de la plusvalía, la concentración de capital, las clases medias, los cárteles, el sistema de créditos, las bases hegelianas, el blanquismo, la teoría de las crisis en el capitalismo, la concepción materialista de la historia, las alianzas electorales y políticas, la polarización de clases sociales, etc.

De esta manera se cuestionaba la significación del socialismo globalmente, siquiera fuese "por partes". Con un capitalismo estable y con posibilidades de transformaciones singulares en un sentido socialista, la "revolución" no podía ser sino un recurso retórico, y aún, de doble filo. El "objetivo final" para Bernstein no expresaba más que el deseo de cambiar una sociedad cuyas estructuras se consideraban fundamentalmente "injustas", más que condenadas por las leyes de la Historia.

Naturalmente, el Marx de los Manuscritos no estaba en el horizonte teórico de la disputa. Muchas veces la "ortodoxia" se refería más a las versiones simplificadoras de Engels que a la perspectiva "comunista" basada en la aspiración marxiana de una libertad positiva y de unas relaciones en las que los individuos pudieran volver a ser ellos mismos y dejaran de estar "desnaturalizados". La perspectiva de la objetivación como alienación no se encuentra ni en la "revisión" ni en la "ortodoxia".

Este es un motivo reconocido habitualmente. Pero reconocerlo no significa necesariamente comprenderlo. Aquí es donde, creo, puede incidir una perspectiva "negativa" del programa de Habermas en el sentido de mostrar las carencias políticas y filosóficas de la heurística, si puede así llamarse, propuesta en la recepción bernsteiniana del programa de

investigación de Marx, incluyendo en este uso analógico del término "programa" las repercusiones prácticas a las que resulta ir empíricamente asociado.

Si anteriormente veíamos como en Marx tienden a distinguirse objetivación y alienación, aunque en continuidad con la consideración hegeliana del reconocimiento de la experiencia de la conciencia en el objeto, podrá considerarse ahora si el olvido de esta consideración en el marxismo de la Segunda Internacional posee repercusiones estrictamente "políticas" respecto del sentido que adopta entonces la emancipación como objetivo básico del movimiento socialista.

Las heurísticas de Habermas pueden conducirnos a una nueva visión de la asimilación del marxismo en la revisión de Bernstein. Así, la recuperación de la teoría del conocimiento avalada por dichas heurísticas induce a desplazar la atención hacia algunos aspectos que no aparecen generalmente en la literatura habitual sobre el revisionismo. Las ausencias, las "sombras", la "filosofía no escrita" poseen un valor epistemológico que, en el caso de Bernstein, tiene una relevancia de primer orden:

"A mi entender, -señala el propio Bernstein- la tarea de la revisión, reside en el terreno de la teoría y no en el de la

praxis. Y, en verdad, la teoría tiene más que agradecer al movimiento práctico que el movimiento a la teoría. Kautsky mantiene que los revisionistas pusieron en duda el programa. No, esto no es cierto...." Y más adelante añade: "Un partido político de lucha no es ningún congreso académico y las dudas deben encontrar sus límites. Esto se puede exigir a los compañeros. Pero, ¿dónde se halla el límite?. No en las ideas sobre el supuesto desarrollo (Entwicklung)!. Ahí debe reinar una total libertad de opinión. El límite se encuentra en los principios políticos que se hacen constar en el programa del partido y esos principios no han sido nunca atacados por mí; por el contrario, los he defendido con toda la energía" (90).

Por consideraciones prácticas, sectores de la socialdemocracia alemana no compartían la concepción de que el sistema capitalista no pudiera reformarse y parecía coherente entonces defender una táctica gradualista. La relación entre gradualismo político y emancipación es, tal vez, el límite configurador, fundamental y no resuelto, del contexto teórico de la revisión bernsteiniana. Parte de la ortodoxia se decantará por defender que la reforma es imposible (anarquía productiva, crisis, polarización de clases sociales, etc.) y que la única alternativa emancipadora es la "revolución". Dicha alternativa, aunque sin que se formule en términos filosóficos, posee a veces un resabio de reconciliación final,

de fin escatológico en la Historia, de desalienación absoluta. Pero si no olvidamos la perspectiva histórica "dialógica", conformadora de una serie de "esencialismos" provisionales a través del particular neorretorno a Kant realizado por Habermas, tal vez resultará posible recuperar, reconstruir, aquél "objetivo final" sin repetir una polarización revolución-reforma, que tiende a vaciar el contenido de moral emancipativa del primer término y a hacer que el segundo quede en una simple acumulación cuantitativa de prebendas dentro de los valores del sistema. La interacción, el mundo de vida, la acción comunicativa, abren perspectivas teóricas "revolucionarias" -en términos de desalienación- compatibles con consideraciones "reflexivas" respecto a un sistema (o subsistema) económico y unos Estados cuyo autoritarismo creciente también se ha visto propiciado por unas políticas reformistas -"socialdemócratas"- movidas preferentemente por relaciones de racionalidad instrumental.

La heurística interesada de Habermas, así como una heurística pragmática -si es que ésta no se concibe en términos de un universalismo "cerrado"- pueden contribuir en alguna medida a una reconstrucción de la socialdemocracia clásica en una dirección no unidimensionalmente tecnocrática. El empeño de Habermas parece presidido por su intento de devolver a la tradición socialista un proyecto emancipatorio que

replantee el tema de la alienación pero que no quede anclado en un "objetivo final", asimilado acríticamente a versiones de "táctica revolucionaria". Establecer si nos encontramos ante una nueva versión de las "viejas" aporías de la tradición frankfurtiana, es algo que creo está por verse, y que no resulta posible establecer sin referencias empíricas y decimos esto apesar de lo contundente de algunas críticas respecto del programa de investigación frankfurtiano. (91).

La versión revisionista de Bernstein resulta ser una interpretación parcial de la obra de Marx, la cual, al decir de Habermas, también adolece de otra parcialidad al establecer su propuesta emancipadora alrededor de la categoría de "trabajo", en exclusiva. Sin embargo, dicha revisión se mantiene en conformidad con la tradición liberal-democrática que Habermas asume, aunque sea como mal menor (92). En este sentido parece reinterpretable la opinión de Bernstein sobre el "objetivo final":

"La traducción de la doctrina de Marx, tal como aquí ha sido desarrollada, le pareció a muchos socialistas en la prática como la renuncia al objetivo final del socialismo, y, en cierto sentido, no dejaban de tener razón. Pues fundamentalmente, según mi opinión, la teoría de Marx derribó de hecho la idea del objetivo final. Para una doctrina social

basada en la idea del desarrollo no puede haber un objetivo final, según ella la sociedad humana va a estar continuamente sometida al proceso de desarrollo. Puede tener grandes líneas de orientación y objetivos, pero no un objetivo final" (93).

Con la pérdida de seguridad en los fundamentos y de claridad en los objetivos, en los períodos críticos posthegelianos se da una tendencia hacia aquel aristotélico distinguir entre consideraciones teóricas y prácticas, así como a hacer prevalecer metódicas inductivas sobre las deductivas para unas consideraciones políticas que no desean desvincularse de un cierto "espíritu de utopía", aunque se haga desde posiciones alejadas de la tradición socialdemócrata (94).

## II .2. Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad

Bernstein no es un filósofo. Es un pensador político vinculado a una organización socialista de carácter marxista. No desarrolla nunca ni una teoría del conocimiento, ni una reflexión metodológica, ni un análisis de la ética, ni un tratado de metafísica ni, mucho menos, una interrelación entre algunos de dichos aspectos. Su interés es fundamentalmente político. Sin embargo, sólo el empeño de pretender "adecuar" o de "actualizar" la teoría marxista a las condiciones sociales de su tiempo le arrastrará hacia consideraciones filosóficas, siquiera como mera mención o en el "entre líneas" de sus argumentaciones económico-políticas. Hay una serie de dispersos elementos de crítica filosófica en Bernstein, ninguno de ellos totalmente elaborado, pero que confiere a su obra un cierto tono enciclopédico aunque no pueda decirse que sintetice el conjunto de los aspectos que maneja.

En el presente capítulo vamos a tratar los aspectos más estrictamente filosóficos. Para ello consideraremos dos aspectos-guías de las concepciones de Habermas: la crítica al positivismo y aquella "radiación de fondo" a la que nos referíamos en la primera parte del presente trabajo. O lo que es lo mismo, nos basaremos en

la doble perspectiva de una recuperación de la teoría del conocimiento -perdida o camuflada en la dirección positivista contemporánea-, y en aquél neorretorno a Kant en el que situábamos el modo de hacer filosofía en Habermas.

De la primera cuestión habrán de tenerse presente varios aspectos, que fundamentalmente podemos cifrar en:

- I) La recuperación del sujeto de conocimiento;
- II) La consideración de los motivos contextuales (históricos y lingüísticos) en la racionalidad científica;
- III) La crítica "dialéctica" de unos dualismos teóricos dominantes en la tradición positivista, ajenos a una dimensión interactiva de la racionalidad.

En la segunda cuestión retendremos aquellos motivos señalados en el paso del paradigma kantiano al hegeliano-marxista así como los del posterior neorretorno hacia los esquemas de la dialéctica trascendental. Si antes la consideración era preferentemente de carácter epistemológico, en este segundo motivo el interés teórico radicará en la posible articulación entre las racionalidades teórica y práctica. J. Zeleny ha señalado también las posibilidades del crítico para esta articulación.

En una valoración un tanto rápida por "salvar o condenar"

las aportaciones de Kant al pensamiento contemporáneo, Zeleny afirma: "Cuando Kant sostiene que la razón humana se ve impulsada de como constante e insoluble a plantearse problemas metafísicos, viene a afirmar .... la tesis válida y viva también hoy para nosotros de que la investigación de los presupuestos del conocimiento empírico y de la acción libre es y seguirá siendo una problemática en renovación constante" (95).

Tres aspectos presidirán nuestro análisis de las bases filosóficas de la revisión: la "teoría de la ciencia" bernsteiniana, la concepción del marxismo y las relaciones entre ética y epistemología.

#### 1) Teoría de la Ciencia

Acostumbra a ser norma en la literatura que se ocupa de los aspectos teóricos de la Segunda Internacional, considerarla inmersa en un contexto filosófico dominado por el positivismo y el neokantismo, los cuales no resultan incompatibles en puntos fundamentales. En Bernstein vemos huellas de ambas direcciones.

Veamos anteriormente cómo las heurísticas de Habermas asumen el modo "analítico" de razonar aunque señalando sus límites desde un uso "dialéctico" ausente en el antihege-

lianismo de Bernstein cuya perspectiva crítica queda entonces asociada casi en exclusiva a aquél talante teórico. Veamos algunos ejemplos de dicho modo de proceder antes de adentrarnos en la "teoría de la ciencia" de la revisión. Una primera consideración de carácter "analítico" consiste en la crítica de Bernstein a la imprecisión de determinados conceptos muy utilizados en los discursos de la socialdemocracia de la época, así como la vinculación de dicha imprecisión con un uso "utópico". En este sentido estarían las insuficiencias, denunciadas por Bernstein ya en los Problemas del Socialismo, de términos como "capitalismo comunal", "capitalismo de Estado", en los que "se esconde un razonamiento totalmente utópico, que en vez de partir de las leyes del desarrollo social, parte de algún Estado futuro, totalmente imaginado, con una forma propia de distribución" (96).

Así, la equiparación acrítica de cualquier tipo de Estado margina, según Bernstein, las consideraciones en torno a un mayor o menor índice de democratización en las relaciones con la sociedad y aboga entonces por que se eviten esos difusos términos de los que se pueden ver los inconvenientes, pero no las ventajas.

Otro ejemplo de confusión conceptual aún más importante estaría en el empleo del término "sociedad", al cual él

mismo habría también colaborado, tal como reconoce explícitamente (97). En su contraposición al Estado capitalista, el uso de dicho concepto lleva implícita la visión engelsiana sobre la futura extinción del aparato estatal, de manera que la sociedad deviene una formulación "sin límites", a la que, sin embargo, se le atribuyen "funciones cuya grandiosidad es igualmente ilimitada. Ella efectiviza o garantiza la más completa armonía, la más hermosa solidaridad sobre la tierra. Explotación y opresión dejaron de existir, y la producción así como también el intercambio están óptimamente regulados. Los enemigos del socialismo tienen razón cuando se niegan a creer sin más en esta aseveración" (98). Para Bernstein, esa "creencia" en una sociedad socialista armónica no posee más validez argumentativa que la que posee la prueba ontológica sobre la existencia de Dios, si bien el paralelismo ha de entenderse en un sentido analógico. Lo realmente importante estaría en evitar que una concepción "científica" sea dogmatizada, convirtiéndose entonces en un vehículo hacia un "utopismo" que resulta contrario a las características de aquella concepción (99). Esto es lo que ocurre, según Bernstein, con la fijación de determinadas nociones como principios intocables por parte de un "revolucionarismo doctrinario" al que no tiene reparos en considerar como conservador:

"No es una paradoja, sino un hecho frecuentemente observado

do, que el revolucionarismo doctrinario es en lo interno tan conservador como el doctrinarismo de los reaccionarios a ultranza (...). Cuando los hechos hablen un lenguaje de masiado claro como para negarlos rotundamente, los atribuirán a cualquier casualidad, pero nunca a sus causas verdaderas, reales, lo cual es lógico: allí donde la doctrina se convierte en un capricho -y existen Quijotes del derrumbe como los hay de la legitimidad- el que la profesa no podrá admitir jamás que algo fundamental ha variado en sus hipótesis. Cuando los hechos le sean incómodos, buscará razones en todas partes, pero evitará atemorizado examinar sus verdaderas causas y relaciones de acuerdo con la realidad" (100).

La crítica a este "utopismo dogmático" puede relacionarse con aquellas concepciones racionalistas que simplemente vinculan un talante crítico, antidogmático, que está dispuesto constantemente a variar las consideraciones teóricas en función de unos "hechos" a los que se considera fuente última de toda decisión racional. En un tono positivizante, para Bernstein, los "hechos" económicos y políticos hablarían por sí solos en contra de unas determinadas concepciones, empeñadas en mantener la pureza de unos principios que se han vuelto anticuados.

Sin embargo, hay otra característica crítica en la opinión bernsteiniana: el ver cómo una teoría puede aparecer inmune a los ataques de otras concepciones, al contestar a las críticas a la teoría en términos de la propia teoría. Esta consideración está cerca de las críticas popperianas al marxismo y al psicoanálisis por su carácter "cerrado" y no falsable. Así, las tareas de la socialdemocracia pueden hacer variar las premisas del socialismo, puesto que la científicidad del marxismo exige, para Bernstein, su constante adaptación a los "hechos". Como éstos cambian, aquél deberá evolucionar, no como un mal menor sino para preservar su mismo carácter "científico". Ahora bien, dicho carácter es visto como una adecuación a la realidad analizada. Y para eso será necesaria una labor de crítica constante de los presupuestos de la teoría, que puede implicar cualquiera de sus aspectos, aunque conformen su núcleo característico. De esta manera no habrá a priori, que considerar ningún supuesto como no alcanzable por la consideración crítica. Un "progreso" en las condiciones sociales deberá llevar correlativamente un "progreso" en las teorías que pretenden explicar racionalmente dichas consideraciones.

Después de criticar a Kautsky y Luxemburg -de cuyos artículos comenta "que a pesar de todo, son lo mejor que se ha escrito en mi contra" (101)-, Bernstein se pregunta:

"¿Cuál es, pues, el verdadero problema, la superación del marxismo o más bien el rechazo de ciertos residuos de utopismo que el marxismo arrastra todavía tras de sí y en los cuáles debemos buscar la fuente original de las contradicciones teóricas y prácticas que sus críticos le han echado en cara?" (102).

Y más adelante, refiriéndose una vez más a la contraposición entre las necesidades prácticas del movimiento socialista, con respecto a las consideraciones teóricas predominantes en dicho movimiento comentará cómo en su interior va consolidándose "un cant (103) que amenaza sofocar cualquier juicio racional. (...) No se supera el utopismo transfiriendo especulativamente al presente e imputando al presente mismo lo que deberá suceder en el futuro" (103).

Vemos como la falta de precisión conceptual de algunas nociones, frecuentemente utilizadas en el movimiento socialista democrata marxista, viene asociada a la pervivencia de una actitud utópica, que, aunque no coincide con el socialismo criticado por Marx, muestra unos rasgos de continuidad con él en cuanto suponen un obstáculo para el desarrollo de la misma teoría así como una falta de adecuación al contenido práctico del programa partidario. Este será también el caso de la noción de "materialismo", que dejaremos para el siguiente apartado.

Pasemos ahora a considerar la concepción de la ciencia de la revisión. En ésta ocupa un lugar destacado la consideración del marxismo como "socialismo científico" (104) Bernstein rechaza esta caracterización a partir de la no ción de "ciencia" vigente en los años del cambio de siglo fundamentalmente con dos consideraciones:

- I) Defender que el socialismo marxista no puede ser con siderado sin más como "ciencia".
- II) Criticar el que los partidarios del "socialismo científico" no se interesen en probar "científicamente el socialismo científico".

En el marxismo, según Bernstein, se dan consideraciones científicas, pero eso no quiere decir que deba ser asimi lado como una ciencia más. Thomas Meyer ha incidido en el confuso concepto de ciencia usado por Bernstein (105) del que puede decirse que sostiene una clara conciencia aposi tivista en cuanto a los elementos configuradores del pro grama marxiano -en la doble perspectiva de pro grama polí tico y pro grama de investigación-, sin embargo, prácticamente no se considera nunca el vínculo interno de dichos elementos, la trabazón sistémica de: elementos filosóficos críticos, análisis científicos positivos y teoría de una revolución de carácter emancipativo. Esta ausencia última podemos decir que "devuelve" a Bernstein al terreno del

positivismo, en el que se sitúan buena parte de sus críti  
cos coetáneos.

Tal vez la consideración más destacada de la "filosofía de la ciencia" bernsteiniana, si es que puede hablarse así, sea la distinción de una doctrina pura frente a una doctrina aplicada en una teoría científica. En la primera habría de englobarse los "principios axiomáticos deducidos de un conjunto de experiencias indiscutibles y consi  
derados por lo mismo válidos universalmente. Estos últimos representan el elemento constante de la teoría" (106).

Esta concepción de "teoría pura" solo puede asociarse, en un sentido muy generoso con los conceptos de "matriz disciplinar" o "núcleo de un programa de investigación" desa  
rrollados en la filosofía postempirista de la ciencia y hemos de entender que nos movemos dentro de los dualismos de cariz positivista, inferidos de una particular versión de cuáles son las características de las ciencias naturales. Así pues, no resultará viable un análisis comparativo respecto a las consideraciones de Bernstein de las nociones lakatosianas con las que en la primera parte hemos tratado de presentar algunas de las concepciones de Habermas.

Frente a la teoría pura cabe concebir una teoría aplicada,

que debe concebirse como la aplicación de aquellos principios axiomáticos "a los diferentes fenómenos o a los diferentes casos prácticos: los conocimientos que se derivan de ellos, una vez sintetizados en teoremas, constituyen los principios de la ciencia aplicada y representan el elemento variable dentro del conjunto de la teoría" (107).

Naturalmente, en un planteamiento de estas características, lo importante será establecer qué elementos de la concepción marxista pertenecen a cada uno de los aspectos de la teoría. Bernstein establece que tal cosa no ha sido realizada ni por Marx ni por Engels, si bien pueden encontrarse en ellos "trabajos preparatorios" sobre el particular (108). Escudado en que esta cuestión no se encuentra en los objetivos de su obra fundamental, Bernstein se ve, empero, en dificultades cuando intenta establecer una aproximación clasificatoria. El criterio que intenta utilizar como patrón diferenciador no es otro que el de "la aspiración a una validez incondicionada o independiente de las particularidades locales o nacionales" en los estudios de Marx sobre las características estructurales y evolutivas de la sociedad burguesa. Aquellas consideraciones que cumplieran ese requisito pertenecerían a la "doctrina pura". Sin embargo, cuando considera la teoría marxista de la sociedad moderna en su conjunto, opta por considerarla como una "doctrina aplicada", pero "de una aplicación absoluta

mente esencial sin la cual perdería casi todo su significado como ciencia política" (109).

Tal vez lo más significativo del empeño de Bernstein sean precisamente las dificultades en que se ve envuelto cuando trata de sistematizar "esencialidades" en el marxismo. De todas maneras ello no le impide dar un salto brusco y caracterizar cuáles son, en su opinión, los puntos centrales de la "doctrina pura" (110). Estos, serían los siguientes:

- 1) El programa del materialismo histórico.
- 2) La teoría de las luchas de clases en general y entre burguesía y proletariado en particular.
- 3) La teoría de la plusvalía y la teoría sobre el modo de producción de la sociedad burguesa y sobre las tendencias de desarrollo de la misma.

La segunda consideración la ve Bernstein "contenida en germen" en la primera, la cual de manera "irrefutable" es concebida como la más importante, como el "eje de equilibrio del sistema".

Ya vimos como Bernstein contraponía a la versión marxiana de la concepción materialista de la historia, contenida en el célebre prefacio de 1.859, las "revisiones" que Engels introducía en sus respuestas a Bloch, Schmidt y

Starkenbug, entre 1.890 y 1.894. La contraposición de Bernstein no hay que verla como contradicción o ruptura entre ambos autores, sino en función de su objetivo básico: evitar interpretaciones unilaterales o deterministas de la concepción marxista. Su posición coincide con la de Engels, pero acentúa los riesgos de no señalar explícitamente cual no debe ser la interpretación de los procesos históricos.

Habermas señalaba un núcleo de insuficiencia en el programa de Marx, en cuanto éste quedaba circunscrito al concepto de trabajo, abriendo un predominio productivista en el enfoque intrínseco del programa. La unidireccionalidad del desarrollo programático está pues, in nuce en la teoría y no se trata simplemente -según Habermas- de una interpretación particular o de un acento motivado por determinadas condiciones de la época, que de cambiar se pudieran dar paso a otras perspectivas preferentes. Sin embargo, ya llamamos la atención en torno al tema de la alienación y del Estado como irreductibles, en Marx, a esta visión productivista: la "socialización" marxiana, siguiendo a Hegel, no puede decirse que sea de caracteres económicos exclusivos, sino que incluye también el ámbito político en la crítica a la sociedad "burguesa". Veremos más adelante como en Bernstein se da una cierta recuperación de esa doble instancia socializadora concebida como

un proceso que niega la sociedad precedente de la que surge. Pero dicha "recuperación" se realiza también en un sentido positivista que conduce a nuevas restricciones de enfoque, similares a los que pretende criticar. Al igual que en las perspectivas en las que "revolución" tiende a traducirse como "toma (insurreccional) del poder político", se pierde en la revisión aquella equivocidad -vista por Marx (111)-, de las instituciones políticas del capitalismo liberal (república constitucional, sufragio, parlamentarismo, legislación, etc.) que tienden a negar lo que afirman pero que al mismo tiempo pueden llegar a ser negadas gracias a sus afirmaciones.

Bernstein se queda en una versión simple de la "revisión" del pensamiento de Marx, por la que si el capitalismo ofrece nuevos fenómenos, nuevos "datos", nuevos "hechos", que los analizados por Marx, habrá que concluir también nuevas consideraciones en torno al socialismo como "premisa" y en torno a la socialdemocracia como "tarea". En definitiva, si se producen cambios importantes en los "hechos" analizados, deberá convenirse la necesidad de cambios en la teoría. Tal vez una de las consideraciones más destacadas de Bernstein la constituya su empeño en denunciar lo que considera desarrollos parciales de la concepción marxista, con independencia de los motivos de carácter económico que aduce en su favor. A su vez, su parcial conocimiento de la obra

de Marx y su desconocimiento de la de Hegel le inducen a buscar las bases inherentes de aquellos desarrollos en consideraciones de las que no saldrá muy bien librado. Así, su aversión, más afirmada que explicada, hacia las "trampas" de la dialéctica hegeliana, junto a una concepción teórica sobre la ciencia desvinculada de la dimensión del sujeto en el proceso de conocimiento y asociada a los dualismos positivistas al uso, dejarán la revisión bernsteiniana en el terreno de las unidireccionalidades interpretativas que pretende criticar.

Sin embargo, la actitud constante en Bernstein, de evitar interpretaciones "sesgadas" tanto de la "doctrina pura" como de la "aplicada", constituye su aportación crítica más significativa, a pesar de las limitaciones señaladas. Así, al analizar las versiones de la concepción materialista de la historia, exigirá que se haga "en su forma más evolucionada":

"el problema que nos ocupa consiste en la gradación: no se trata de saber si se aceptan o no los factores ideológicos, sino de conocer el grado de influjo o el significado que se atribuyó a dichos factores respecto a la Historia (....) Quien en los tiempos presentes aplica la teoría materialista de la historia está obligado a aplicarla en su forma más avanzada y no en su forma primitiva; tiene la obligación de

tomar en cuenta plenamente, además del desarrollo y el influjo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, las concepciones morales y jurídicas, las tradiciones históricas y religiosas de cada época, el influjo de los factores geográficos y de todos los demás factores naturales, de los que forma parte también la naturaleza del hombre mismo y de sus actitudes espirituales" (112).

Integrar todos estos factores no debe leerse, según Bernstein, como una concesión al eclecticismo, al que retóricamente caracteriza como "esa persona frívola que va regodeándose cínicamente por el jardín de la vida" (113), sino como una garantía de mayor científicidad. De esta manera la "cientificidad" viene asociada a una máxima articulación de factores, en una constante ampliación de las consideraciones suscritas en las primeras versiones de la teoría. Pero entonces, esa ampliación articulada del núcleo básico de la teoría no parece demasiado susceptible de seguirse viendo como una "concepción materialista", puesto que "después de las aclaraciones de Engels que mencionamos antes, ya no es puramente materialista y mucho menos puramente económico (...). A la expresión de "concepción materialista de la historia" están unidos desde un principio, todos los malentendidos fatalmente vinculados con el concepto de "materialismo". El materialismo en filosofía y en las ciencias naturales es rigurosamente determinista, mientras que la concepción marxis

ta de la historia no atribuye a la base económica de la vida de los pueblos ninguna influencia determinante incondicionalmente sobre el modo en que ésta se configura" (114).

El objetivismo de las concepciones predominantes de la ciencia de la época resulta patente. La científicidad no debe ser interpretada restrictivamente en cuanto a las variables a considerar, pero habrá de destacarse el "dualismo" que impregna los escritos de Marx y que hace que éstos y su concepción del socialismo no resulten asimilables a una versión meramente "científica". Bernstein no ve en ese dualismo más que un residuo de utopismo, un análisis en el que se "demuestran" tesis ya preconcebidas antes de cualquier consideración.

Con este proceder, la expresión "socialismo científico" no puede dejar de aparecer más que como retórica equívoca: "Si alguna vez la palabra ciencia ha sido degradada a mero cant, es éste el caso" (115). En su lugar, tiende Bernstein a hablar de "socialismo crítico", orientado por el conocimiento científico (116), pero no reducible a él.

No es difícil reseguir la actitud cienticista bernsteiniana. Cuando habla de "ciencia" se refiere en exclusiva a la noción positiva (science). No considera casi nunca la

compleja yuxtaposición epistemológica de las distintas no ciones que conveníamos -siguiendo a Sacristán- existían en la obra de Marx. Podríamos decir, con Habermas, que el interés del modo marxiano de hacer teoría no es de orden exclusivamente técnico, sino que queda abierto a las dimensiones práctica y emancipativa, las cuales tenderán a incluir los motivos éticos en el interior de aquél modo teórico. El antihegelianismo de Bernstein -predominante en el socialismo de la Segunda Internacional- le incapacita para ver algo más allá de una razón concebida en términos de "entendimiento", que tiende a situarse como algo externo con respecto al objeto de estudio. Todas las consideraciones hegeliano-marxistas en torno al conocimiento de universales-concretos se pierden de vista y la metódica hegeliana, basada en el concepto de desarrollo (entwicklung), que conduce el proceso por el que algo se muestra, se "despliega", pudiéramos decir, "desde dentro" del mismo proceso de conocer, desaparece en las consideraciones de la revisión bernsteiniana. No se niega a Hegel argumentadamente, sino "desde fuera", por una analítica a priori.

Cuando Marx intentaba contrarrestar las críticas positivas y negativas que ha merecido el primer libro de El Capital, elogiaba sin reparos el proceder hegeliano en la teoría, aunque marcando las distancias "realistas" de rigor: "Mi método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente

del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye solo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre (....) La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales de movimiento" (117).

Parece como si las palabras que Marx dirige hacia los economistas "científicos" burgueses, pudieran también ir dirigidas contra aquellos socialistas que asimilan las concepciones principales del programa marxista a un cientisismo objetivista que pierde lo más fecundo de la metodología de Hegel:

"La investigación tiene que apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo cuando se ha consumado ese trabajo se puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori (....)

En su figura racional (la dialéctica) es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma convertida en el flujo del movimiento, o sea, también por su lado precedero, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria" (118).

La recepción bernsteiniana de Marx en el campo gnoseológico toma básicamente el sentido de Kritik para ejercerla precisamente en algunas consideraciones importantes de la science marxiana, marginando el sentido de Wissenschaft, que es precisamente el que configura la unidad del programa de Marx. La ausencia de esta última característica está en la base de las interpretaciones de aquel programa como una teoría científica positiva. Las discusiones en torno a la mayor o menor conveniencia de completar o complementar dicha "ciencia" con consideraciones "éticas" en torno al objetivo socialista se convierten entonces en interminables.

Como veremos, dicho objetivo resulta vinculado a "fuerzas ideales" en las consideraciones de Bernstein y algunos neokantianos, para quienes la voluntad desempeña un importante papel en la teoría y práctica del socialismo, cuestión que les impide considerar a la versión marxista de

éste como meramente "científica". Al decir de Bernstein la ciencia es "determinista", al contrario que el socialismo, cuyo posible "determinismo" -a pesar de algunos empeños de Kautsky- no parece estar fundado en el programa marxista. Un programa a veces de tono ilustrado, de confianza -no justificada- en el socialismo como organización mejor, e incluso "mas racional", pero de un "progresismo" histórico nada lineal. Acaso la ambivalencia sobre el desarrollo futuro de las sociedades capitalistas sea una de las principales aportaciones de los Grundrisse de 1857-58 (desconocidos por Bernstein): la Historia no tiene por qué acabar bien (y mucho menos en El Bien, o en El Estado). El "objetivo final" no es inevitable, e incluso "el movimiento" de las sociedades es revisado por el mismo Marx desde la década de los setenta, destacando el carácter excesivamente eurocentrista de consideraciones anteriores (119).

Las referencias a la globalidad y la dimensión ético-política inextricablemente asociada a los trabajos "positivos" de Marx, constituye un hándicap fundamental en el momento de analizar las pretensiones y logros de la revisión bernsteiniana, al ser desconsideradas o tomadas por "restos de utopismo". La "totalidad concreta" como objetivo de conocimiento del programa de Marx, tiende a deslizarse hacia un conjunto de distintas aproximaciones, fragmentarias, interrelacionadas con mayor o menor fortuna pero desde una ópti

ca externalista. La "metódica" cede lugar al método de las metodologías científicas al uso, para las que el socialismo como aspiración emancipadora ocupa un lugar trascendente respecto del modo de practicar la racionalidad.

Esto no ha de ser óbice para señalar, sin embargo, dos cuestiones: que la pérdida en el método aludida no es en absoluto exclusiva de Bernstein, y que sean constatables deficiencias importantes en el proceder metódico marxiano (120), en un sentido gnoseológico amplio.

La dimensión crítica de la teoría resulta una constante en las reivindicaciones epistemológicas bernsteinianas: "un escrito dedicado al aniversario (del Manifiesto Comunista) que justificara su pretensión al nombre del "socialismo científico" debería investigar no sólo hasta dónde el desarrollo real se desvió de las hipótesis del Manifiesto y de la literatura relacionada con él, sino también de las predicciones que la realidad ha confirmado. De todos modos, aún son contados los intentos serios por probar científicamente el socialismo científico", y más adelante, en una consideración de improvisado historiador de la ciencia, añade: "!qué error no fue alguna vez una verdad "acreditada desde hace mucho tiempo"" (121). La revisión de Bernstein ensalza el término "crítica" -de ascendencia kantiana- pero sin fundamentarlo filosóficamente. Crítico quiere decir, senci

llamente, la permanente actitud que la socialdemocracia de be poseer de revisar, de reconsiderar sus convicciones teóricas y programáticas para ver hasta que punto se avienen o no con unos "hechos", cuya "objetividad" no parece plantear problemas gnoseológicos.

Consignemos finalmente, cómo parece que en Bernstein, se da una relación entre el "espíritu" -sino en la letra misma-, de las escisiones conceptuales fundamentadoras de la falacia naturalista, con un cierto emergentismo que rechaza un principio de microrreducción, por considerarlo (como Mach, o Duhem) no basado ni en consideraciones lógicas ni empíricas, sino en consideraciones psicológicas o metafísicas a priori. De esta manera, a raíz de la discusión sobre la teoría marxista del valor, insiste en la diferenciación no siempre tomada en cuenta entre la tasa de plusvalía y la tasa de explotación: "La teoría del valor nos podría dar una norma para juzgar la justicia o injusticia de la distribución del producto del trabajo, semejante a la que nos podría dar la teoría del átomo para juzgar la belleza o fealdad de una pintura (...).

No se puede basar científicamente el socialismo o el comunismo en el solo hecho de que el trabajador asalariado no reciba todo el valor del producto de su trabajo" (122).

De los motivos heurísticos de Habermas, cifrados anteriormente -la recuperación del sujeto de conocimiento, la consideración del contextualismo histórico y lingüístico en el proceder de la racionalidad científica, y la crítica de los dualismos subyacentes en las escisiones conceptuales de la actitud positivista, vemos como los dos primeros están ausentes en el proceder teórico de Bernstein. La insistencia con que éste formula la necesidad de evitar conceptos equívocos o confusos, así como el talante indudablemente crítico de su particular "revisión", no oculta un objetivismo cienticista nunca formulado pero tampoco puesto en cuestión. Junto a ese objetivismo, el tercer aspecto enmarca un proceder teórico que pudiéramos decir reconsidera aspectos de la teoría de Marx, fragmentariamente, a base de ver la actualidad o no de determinados elementos que la integran, pero nunca de un modo global. Este último aspecto es el que aparta más claramente a la revisión del contenido del programa marxiano. No obstante la pérdida de la dimensión hegeliana -que es algo que va bastante más allá que una mera cuestión de método-, el carácter objetivista de sus interpretaciones, el positivismo de "sentido común" de su concepción de la ciencia o la pérdida de la compleja temática de la socialización marxiana no impiden considerar también el talante antidogmático al que contribuyó la revisión de Bernstein, sus esfuerzos "analíticos" de clarificación, su atención hacia consideraciones

"empíricas" o su empeño en reconsiderar cualquier aspecto de una teoría a la que insta a evitar interpretaciones "cerradas".

La reconsideración de la teoría de la ciencia del revisionismo bernsteiniano en clave frankfurtiana nos permite situarlo con una mayor abundancia de elementos analíticos en las coordenadas interpretativas vigentes en la época del cambio de siglo, cuestión que no impide señalar la potencial continuidad cientificista a la que se prestaban sin excesivas dificultades diversos aspectos del núcleo programático marxiano.

## 2) Ética científica y cientificidad ética

Pocas temáticas han ocupado tanto tiempo y espacio en los últimos años como la de las relaciones entre "ciencia" y "ética". Las complejas líneas por las que se entrecruzan y distinguen ambas instancias, han motivado a menudo confusiones y equívocos parecidos a aquella "situación no muy ideal de comunicación" con la que caracterizábamos el pretendido "diálogo" entre el racionalismo crítico y la escuela frankfurtiana (123).

A las dificultades inherentes de establecer qué es aquello que cabe conceptuar como científico, bajo qué criterios,

cuáles son sus relaciones con otras disciplinas o qué consecuencias ontológicas habrá que aceptar, se unen unas consideraciones en torno a la ética que arrastran en bastantes ocasiones unas nociones de "filosofía espontánea" de las que no se considerará necesario dar una fundamentación excesivamente detallada o frente a las que se contrapondrá un heterogéneo conjunto de paradigmas científicos, considerados indiscutibles o axiológicamente neutros. La revisión de Bernstein tomará, en alguna medida, algunos elementos de una polémica filosófica que aún siéndole afín, no forma parte de las directas preocupaciones del autor en cuanto pensador y dirigente político.

Vimos cuáles eran algunas de las características con las que Habermas analizaba el pado del criticismo kantiano a la dialéctica hegeliana. La perspectiva de concebir la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad constituía uno de los elementos del núcleo del programa habermasiano. De la crítica hegeliana a Kant, Habermas retenía una serie de cuestiones que resultaban relevantes para el análisis de las dispersas consideraciones filosóficas esparcidas en el revisionismo de Bernstein. Así, algunas de esas cuestiones serían el uso kantiano de una noción de ciencia -que no es "criticada" sino aceptada sin más- circunscrita al pensamiento físico y matemático de su tiempo; la aceptación de un sujeto de conocimiento del que quedan marginadas sus ca

racterísticas históricas, políticas o lingüísticas; las es  
cisiones epistemológicas que tienden a desconsiderar el ob-  
jeto como algo no enfrentado, sino conformador de la expe-  
riencia de la conciencia; la proclividad kantiana a enten-  
der la autoconciencia como "principio" más que como resul-  
tado; el devaluar unos contextos interactivos en función  
de unos sujetos simples y autónomos, etc. Cuestiones que  
habrá que tomar como déficits del kantismo, pero que final-  
mente se situarán más cerca del edificio crítico que las  
consideraciones de J. Zeleny, quien situa en el "debe" del  
kantismo, o incluso califica de componentes extinguidos o  
condenados a extinción del edificio crítico: "el perjuicio  
de la incognoscibilidad por principio de la cosa en sí; la  
concepción de partida, pobre y restringida, de experiencia  
tomada acriticamente del empirismo inglés; la aceptación,  
dispuesta al compromiso, de elementos religiosos en forma  
de postuladores de la razón práctica, una vez desvelada su  
insostenibilidad por la razón teórica; la manía del siste-  
ma cerrado en sí mismo como punto culminante del saber ver-  
dadero, cuando tal carácter sistemático venía en definiti-  
va en última instancia a descansar sobre el frágil pilar de  
una clasificación casual descriptiva, lógico-formal, de los  
juicios; la subjetividad de las formas de pensamiento e in-  
tuición que recorre la obra entera de Kant, por mucho que  
Kant se esforzara, en oposición al subjetivismo individua-  
lista de la arbitrariedad, por conseguir una fundamentación

de la objetividad; y muchos otros dualismos rígidos (empírico-a priori; fenómeno-cosa en sí; analítico-sintético; formal-relativo a los contenidos; etc.)" (124).

Así como algunas consideraciones del positivismo decimonónico parecen retroceder a aspectos epistemológicos precríticos, el movimiento neokantiano interesado por el marxismo -generalmente en tanto que "ciencia"-, influirá en el revisionismo antihegeliano de Bernstein principalmente en

la importancia concedida a los factores morales en el devenir histórico. Ya dimos cuenta de la diferencia del neorretorno habermasiano a Kant con respecto a esta última actitud. Las consideraciones de la crítica hegeliana así como el giro marxista de considerar que los esquemas dialécticos deben implantarse en la realidad social no son óbice para que Habermas tienda a evitar moverse en una filosofía de la identidad, proclive a establecer soluciones "definitivas" en lo práctico y saberes "absolutos" en lo teórico. Filosofía de la identidad en absoluto reñida con consideraciones empíricas, sino concebida como premisa insoslayable para un verdadero conocimiento. M. Horkheimer en un texto poco comentado ya establecía que "este gran empirista (Hegel) .... conocía demasiado bien el carácter condicionado y efímero de esas esencias eternas que han aparecido en la historia de la filosofía como para quedarse con una o con varias de ellas. Sin embargo, sigue aferrado a la

idea de que o es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo -en el sentido de un autoconocimiento del sujeto, que abarca todo y todo lo es- ha de ser posible. (...). Pero la doctrina de la identidad absoluta de sujeto y objeto es algo de lo que se parte de antemano y que en todo momento constituye el punto de mira" (125).

Un Kant hegelianizado no está entre las referencias teóricas de Bernstein. Al igual que ocurría en cuestiones relacionadas con la teoría de la ciencia, las heurísticas de Habermas nos permitirán ver los aspectos filosóficos de la revisión -desde las críticas al "materialismo", hasta las consideraciones éticas- como resultado de un conjunto no explicitado de supuestos.

#### a) Crítica del "materialismo"

La noción de "materialismo" constituye uno de los blancos preferidos de las alusiones analíticas de Bernstein. Además de las ya comentadas imprecisiones o equivocidades que el término posee en la denominada "concepción materialista de la historia", la crítica bernsteiniana se dirige contra las consideraciones de una ontología espontánea, difundida en autores socialistas.

El materialismo metafísico criticado por Bernstein, queda

asociado de entrada a una versión mecanicista del determinismo científico:

"Ser materialista significa ante todo reducir cada acontecimiento a los movimientos necesarios de la materia. El movimiento de la materia se cumple, según la doctrina materialista, con la necesidad de un proceso mecánico" (126).

La rigidez de esta consideración se convierte en un argumento por negación respecto del confuso uso de la noción "materialista" cuando se aplica a una concepción sobre la Historia. Naturalmente, si se admite esta rigidez y al mismo tiempo se destaca el papel autónomo o independiente de factores no materiales -no económicos- en el desarrollo histórico habrá que concluir que una concepción estrictamente materialista resulta insostenible:

"Y ya que solo el movimiento de la materia determina la formación de las ideas y de las orientaciones de la voluntad, tanto estos últimos como cualquier otro evento de la realidad humana son necesarios. El materialista es un calvinista sin Dios" (127).

Al igual que ocurría con las consideraciones en torno a un utopismo revolucionario de nuevo cuño, en el interior del movimiento socialdemócrata, Bernstein no tiene reparo algu

no en calificar de desfasados a los partidarios de un materialismo a ultranza. La base de esta descalificación la encuentra, nada menos, que en Kant y en la evolución de la física moderna:

"Kant, el idealista trascendental, fue en la práctica un realista mucho más estricto que muchos de los concedores del llamado materialismo científica-neutral. El reclamó para el mundo de la experiencia sensible todo su derecho y no fue quien inventó el concepto de "cosa en sí" que se halla más allá de nuestra facultad de conocer (...) sino que, más bien, lo delimitó".

Y sin ningún rubor ante la falta de referencias a la crítica hegeliana del criticismo, añade: "Y la línea de delimitación por él trazada es indiscutida, en principio, aún en la actualidad, pues todas las críticas dirigidas hasta ahora contra ella afectan sólo puntos secundarios o explicaciones confusas de la teoría" (128). Si bien el aval "científico" está expresado en un lenguaje digno del "oscuro Hegel":

"los grandes avances que hicieron la física y la química desde los tiempos de Kant solo desplazaron el problema de la materia, pero dejaron la solución misma más allá de la esfera de la experiencia práctica. Los físicos y los quími

cos saben en la actualidad más del átomo (....) Se supone su indivisibilidad como también su corporalidad porque suministra la explicación más satisfactoria de los procesos físicos y químicos conocidos, pero la circunstancia de que también resulte posible otra explicación lo demuestra la teoría dinámica sustentada por renombrados físicos, la que ve en los átomos solamente centros de fuerza de puntos relacionales espacialmente separados para grupos de fuerzas interactuantes. Tampoco nada impide considerar como posible la reducción de los átomos de la masa de los elementos a los menos o sólo al más liviano de ellos, del hidrógeno, y finalmente a átomos del llamado éter del mundo". (129)

El contexto de la física de los años noventa consideraba, entre otras, la irresuelta cuestión de la electrodinámica de los cuerpos en movimiento, que discutía varias nociones de lo que debía entenderse por "materia". Cuando Bernstein escribe sus principales escritos de la revisión del marxismo, aquel contexto es prerrelativista, o mejor, preeinsteiniiano. En las teorías de Maxwell, la materia quedaba asociada a una modificación del "éter", cuestión que planteaba problemas de carácter dinámico. Hertz, Larmor o Lorentz intentaban soluciones de heurística positiva en el contexto de la física clásica maxwelliana cuando se publican los Problemas del Socialismo y las Premisas.

Aunque Bernstein no lo cite y como botón de muestra del to no con que en física se trataba la "materia", valga esta aseveración de Lorentz: "Llamaré materia a todo aquello que pueda ser asiento de corrientes eléctricas y de movimientos electromagnéticos. El nombre éter se aplicará a to do lo que no es materia ponderomotriz. (...) Se verá que sin examinar a fondo la relación (existente) entre materia ponderomotriz y éter, se puede establecer un sistema de ecua ciones que describe adecuadamente sucesos en un sistema de tales partículas" (130).

Puede decirse, sin embargo, que el empeño de Bernstein de presentar las actitudes de los físicos de la época como ba sadas primordialmente en Kant, no resiste un análisis histórico un poco pormenorizado (131). Una vez más, lo más in teresante de aquél empeño puede cifrarse en el carácter crítico respecto de unas concepciones extendidas pero poco fundamentadas en lo teórico y que se muestran como rémoras en lo práctico. El escaso bagaje de la propia crítica bernsteiniana no representa, sin embargo, una desautorización so bre la conveniencia de revisar lo criticado. Sin excesivos refinamientos, Bernstein concluye que "el materialismo puro o absoluto es tan espiritualista como el idealismo puro o absoluto. Ambos consideran idénticos, sin más, el ser y el pensar" y en una actitud de explicación sociológica aña de: "es tan solo el deseo por llevar a su máxima expresión

la oposición a las religiones reveladas el que hace que muchos se aferren a la palabra "materialismo" (132).

Como último apoyo de la crítica de Bernstein al materialismo, mencionemos su comentario a raíz de la discusión sobre la teoría del valor a partir del libro III de El Capital. Por un lado defiende un agnosticismo metafísico, al afirmar que a pesar de que podemos saber cómo es nuestro pensamiento (133), no podemos decir lo mismo del proceder de ese pensamiento. De otro lado, en polémica con Plejanov (citado como Georg Plechanow), comenta "analíticamente" la conocida respuesta engelsiana a la pregunta, "¿Usted cree que tenía razón el viejo Spinoza al decir: el pensamiento y la extensión no son más que dos atributos de una misma sustancia?" que simplemente fue, "Naturalmente, el viejo Spinoza tenía toda la razón" (134). Para Bernstein la cuestión no ofrece excesivas dificultades. Por una parte, Spinoza debe coincidir con los filósofos materialistas cuando defiende una concepción panteísta, de la que dice no se trata sino de un "ateísmo disfrazado para los que sostienen la doctrina de un Dios personal existente fuera de la naturaleza" (135). Bernstein se esfuerza de nuevo en no caer en confusiones terminológicas: "Si por materialismo hay que entender alguna cosa precisa, ésta puede ser únicamente la doctrina de la materia como fundamento último y único de la realidad. Spinoza, en cambio, define la sustancia de Dios

como algo incorpóreo. Cada uno es libre de ser spinozista, pero entonces no será materialista" (136).

Por otra parte el argumento de autoridad que supone el invocar la opinión de Engels, no es ningún escollo para Bernstein. Una vez entendidas las dos definiciones de materialismo que se encuentran en el Ludwig Feuerbach, concluye que ambas son tan amplias que pueden albergar en su interior un conjunto de concepciones antimaterialistas. Lo que realmente preocupa a Bernstein no es la discusión sobre los motivos metafísicos últimos, en la que ya se percata de la poca relevancia de las nociones engelsianas al respecto, sino en el riesgo que supone dogmatizar una noción como la única correcta.

"Una vez más se constata, y lo demuestra involuntariamente el mismo Plejanov, que el hecho de aferrarse al término "materialista" se debe más a motivos políticos que científicos" (137).

En la revisión bernsteiniana no está presente la concepción de Plejanov sobre la existencia de una concatenación objetiva de causalidades (138), sino que la ley de la causalidad resulta "indemostrable" -aunque necesaria- puesto que constituye una premisa del modo científico de conocer (139). Aunque pretendiendo criticar la revisión de Bernstein, Co-

lletti, parece coincidir con él en el rechazo de un uso omnnicomprensivo acrítico del término "materialista", extendida en los movimientos socialistas de la segunda internacional: "La identidad de libertad y necesidad, o lo que es lo mismo, la identidad de pensamiento y ser, son temas frecuentes solamente en la tardía obra filosófica de Engels, pero absolutamente extraños al pensamiento de Marx (...). La consecuencia principal de este modo de ver es la reabsorción -o mejor: la trascendencia- del nivel específico del análisis materialista histórico, esto es, de la problemática económico-social de Marx, en una cosmología y cosmogonía que se titula "materialista" cuando no pasa de ser una novela filosófica... La "base económica" de Marx se convierte así en la Materia. Y esta Materia no específica, no determinada, que es a la vez todo y nada, mera hipótesis metafísica y por tanto antimaterialista por excelencia" (140). (Aparte de una cierta coincidencia en la tesis enunciada anteriormente, vemos como Colletti asocia el antimaterialismo a "mera metafísica". Añádase, por algún lado, el término "científico" y el círculo positivista se habrá cerrado de nuevo).

Perdida la dimensión hegeliana en la recepción del marxismo, pero abandonada por parcial la creencia en un materialismo autorregulado, o en una serie de causalidades eficientes unívocas, Bernstein deberá dirigir su atención hacia

factores ideales que intervienen en el proceder histórico. Si no se dan unas rígidas "leyes de la historia" que hagan avanzar aquél proceder con seguridad hacia el objetivo socialista, entonces cobrarán una relevancia fundamental las aspiraciones morales encerradas en dicho objetivo.

La discusión en torno al materialismo es de las cuestiones tal vez más alejadas de tal como se planteará posteriormente al "giro lingüístico" en filosofía. En este terreno las referencias a las heurísticas de Habermas no pueden sino mostrar las insuficiencias y los supuestos no reconocidos en las discusiones de la época. En éste, como en otros puntos, puede establecerse un puente por el que aquellas heurísticas se hallan en una relación mucho mayor con las consideraciones marxianas que con la del evolucionismo social del marxismo posterior. La perspectiva de la relación intersubjetiva, asociada a partir de la noción de trabajo establecida ya en la Ideología alemana-, abre toda una serie de consideraciones en torno a las dimensiones "lingüísticas" de aquella noción.

Los reparos habermasianos ante las parcialidades del programa de Marx poseen un argumento fáctico en las interpretaciones de raíz productivista o económico, a las que ha dado lugar aquel programa. Sin embargo, el fondo hegeliano en el que se desarrolla la doble faceta programática: la de

investigación y la política, hace que deba irse con una extrema cautela en el momento de no confundir la riqueza heurística de un programa con los desarrollos particulares a los que va dando lugar.

b) La "ideología" en el marxismo

En buena parte de estos desarrollos se ha discutido la relación que el socialismo guarda con la ciencia, por un lado, y con la ética, por otro. Ya anteriormente apuntamos alguna consideración en torno al primer aspecto en relación con las distintas nociones posibles del "uso de "ciencia" en Marx".

La dificultad intrínseca de la obra teórica marxiana ha promovido y promueve todavía unas simplificaciones de la misma que avalan el clásico "yo no soy marxista". Simplificando, podríamos decir que en el segundo aspecto -el de las relaciones del socialismo con la ética- hay dos grupos interpretativos del programa de Marx que, a pesar de sus enconados discursos mutuos, pueden ser vistos como complementarios. En términos filosóficos, se trataría de un enfrentamiento entre los desarrollos que se consideran herederos de la dialéctica hegeliana y de los que pretenden basarse en las consideraciones kantianas respecto de la moralidad. Junto a ambas líneas se situaría una versión positivizante

de la obra de Marx, tendente a enfrentarse a las otras dos, y que hace del término "científico" el principal apoyo de la "objetividad" de sus tesis.

Uno de los motivos de posible relevancia del programa habermasiano para el presente trabajo lo constituye precisamente la relación entre la crítica a la desobjetivización en la teoría del conocimiento realizada por el positivismo, con el kantismo hegelianizado en el que parece moverse Habermas. Tanto la dirección que enmarca la fecundidad explicativa de la noción de razón interesada como la ya comentada pretensión de arbitrar una comunidad ideal, establecida desde las consideraciones de una pragmática universal, inciden de manera importante en la reconsideración de cómo Bernstein analiza las relaciones entre el socialismo y la moralidad.

Durante el presente siglo se han sucedido distintas versiones de aquella trilogía interpretativa del programa de Marx. La teoría crítica profundizará -desde sus orígenes en los años treinta- la recuperación hegeliana y el desobjetivismo implícito en esta recuperación. (No llegarán, sin embargo, tan lejos como Lukács y Korsch como para formular una fundamentación de la "conciencia de clase" en términos de una traducción materialista de la noción de alienación hegeliana. Habermas esboza algunos elementos que pretenden

ofrecer algún indicio de salida frente a la inoperancia práctica de la tradición intelectual de la que surge. De este modo, la hegelización frankfurtiana reforzará el aspecto crítico (Kritik) del discurso marxista sobre la sociedad capitalista, especialmente a partir de los escritos anteriormente postergados o desconocidos de Marx, pero al mismo tiempo pondrá en guardia frente a excesos absolutizadores en la reconsideración de "sujetos revolucionarios", "reconciliaciones finales" en la Historia o "identidades" entre sujeto y objeto, concretadas en sectores sociales históricos. Habermas insistirá en la conveniencia de una desontologización objetivista del contenido de la Wissenschaft hegelo-marxista.

Trataremos en lo que sigue de fundamentar, por un lado, la relevancia interpretativa del neorretorno a Kant realizado por Habermas, para un replanteamiento de las relaciones de la ética con el socialismo que arranca de las concepciones de Marx; y, por otro lado, el de indicar la sesgada lectura de la revisión bernsteiniana del marxismo o, mejor, de un marxismo al que se pretende completar invocando a Kant.

Si entendemos la segunda cuestión como indicativa de la primera, el resultado se encaminará hacia mostrar un "fondo filosófico" presente en las consideraciones sobre el "socialismo" en las sociedades de capitalismo tardío. Se da hoy

un cierto consenso "académico" respecto a la desnaturalización que supone fragmentar en la obra de Marx, la ciencia social, del socialismo. Pero esta cuestión puede interpretarse a su vez de maneras radicalmente distintas en el terreno de la transformación política.

La revisión de Bernstein nos servirá aquí de guía aunque sea como heurística negativa, pero ahora en el sentido de tener presente aquello que debe a toda costa evitarse en un planteamiento actualizado de la cuestión. Siguiendo su habitual actitud de mostrar que sus opiniones están en consonancia con lo dicho por los fundadores del marxismo, Bernstein aborda la consideración de cuáles son los "factores ideales" que subyacen en el socialismo de Marx y que el materialismo histórico "reconoce como fuerzas legítimas del movimiento socialista" (141), a partir, nada menos, de El Capital. Hace referencia al conocido pasaje sobre la anticipación ideal de las acciones humanas, subrayando el término ideas o ideal, y refuerza la continuidad de programa en opiniones de Engels aparecidas en Die Neue Zeit (142) en un artículo sobre Feuerbach.

El pasaje de Marx al que hace referencia Bernstein -y que no cita explícitamente- dice: "No nos interesan aquí las primeras formas de trabajo, animalescamente instintivas. El estadio en el cual el trabajo humano no ha depuesto toda-

vía su primera forma instintiva queda en la lejanía de un fondo primigenio respecto del estadio en el cual el trabajador aparece en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo.

Damos por supuesto el trabajo en una forma en la cual es propio exclusivamente del ser humano. Una araña ejecuta operaciones semejantes a las del tejedor, y una abeja avergüenza por la construcción de sus celdillas de cera a más de un arquitecto humano. Pero lo que ya por anticipado distingue al peor arquitecto de la abeja mejor es que el arquitecto construye la celdilla en su cabeza antes de construirla con cera. Al final del proceso de trabajo sale un resultado que ya estaba presente al principio del mismo en la representación del trabajador, o sea, idealmente" (143).

De esta manera, el carácter complementario de los "factores ideales", respecto de las tendencias sociales estipulables "científicamente" viene implícitamente reconocido por Bernstein desde un principio. A la pregunta sobre cuáles serán estos factores, responde con una triple aseveración: el interés, el conocimiento y la conciencia moral. Este último será el más polémico para la tradición socialista clásica.

Los dos primeros parecerían una cierta premonición del Conocimiento e interés habermasiano. Tanto más cuando Berns-

tein señala que el primer factor, el interés, debe ser conocido y mediado moralmente:

"el interés, para actuar como estímulo para participar en un movimiento, ha de ser conocido, el individuo ha de tener una "idea" de su interés para decidirse a una acción que le corresponda, y, en segundo lugar, se trata de un interés mediado, no ligado decididamente al yo de la persona.... es un interés de clase y su cuidado requiere en diferentes aspectos un sacrificio, al menos temporal, del provecho personal. De este modo, el interés que supone el socialismo marxista está revestido de antemano con un elemento social o ético, y en este sentido no sólo es un interés inteligente, sino también moral" (144).

La noción de interés es confusa en Bernstein. Oscila entre una representación hobbesiana individualista y una noción socializadora que conforma la propia individualidad. En cualquier caso no es un interés de la razón semejante al empleado por Habermas (y Kant). Sin embargo cabe destacar que la mediación moral del interés no queda vinculada a un individuo aislado, al "yo de la persona", sino a una clase. En este punto Bernstein estaría más alejado de Kant de lo que pretende estar cuando habla de la posible conveniencia de un retorno al pensador de Königsberg. Así pues el interés es mediado, pero ajeno a las constataciones de la "ciencia".

El conocimiento (Erkenntniss) constituye otro factor que, según Bernstein, muestra que el materialismo histórico no acaba con la ideología en el socialismo. Por conocimiento entendía sencillamente el conjunto de ideas intelectualmente admitidas en torno a un conjunto de disciplinas sociales (economía, historia, el Estado, la sociedad), en las que es constante la evolución de lo que se admite o no. Bernstein insiste en el carácter incompleto de cualquier concepción teórica social, aunque se autodenomine "socialismo científico".

No relaciona sistemáticamente estos dos primeros factores ideales a no ser que en el punto, un tanto tautológico, de la necesidad de autoconocimiento del interés para que pueda actuar efectivamente como factor del socialismo.

Por otro lado, las referencias a Kant por parte de Bernstein acostumbran a ser escasas y sin pretensión alguna de sistematicidad. En ocasiones se trata más de mostrar cuál no debe ser la interpretación de lo que el socialismo pueda ser que de articular un proyecto propio. Y las síntesis incompletamente soldadas del edificio crítico kantiano, pueden servir, siquiera como un marco orientativo oculto, para dicho objetivo.

Podría decirse que la revisión bernsteiniana es más empiris-

ta e inductiva que racionalista y deductiva. Es empirista incluso con respecto a la obra de Kant: toma de ella algunos elementos pero no está en su "interés de conocimiento", fundamentar el socialismo en clave criticista (145). Mucho menos podrán encontrarse referencias en torno a una consideración epistemológica del papel jugado por los intereses de la razón. El conocimiento del interés no es sino un factor a tener presente en el camino hacia el socialismo, si bien dicho factor es presentado, no "dentro" sino "al lado" de las consideraciones sociales del "socialismo científico".

Así, el evolucionismo de Bernstein no puede asociarse a las versiones "deterministas" defendidas a veces entre los teóricos de la socialdemocracia de su tiempo (146). Su evolucionismo es inductivo, sus inferencias poseen un rasgo de conclusividad incompleta. Puede decirse sin embargo, que subyace un tono de optimismo ilustrado en esas inferencias: el proceso hacia el socialismo no es seguro ni exento de factores ideales, pero se postula una confianza acrítica en su realización. Walter Benjamin ya señalaba algo al respecto, cuando trazaba los rasgos contextuales de la figura de Eduard Fuchs:

"En el desarrollo de la técnica ha podido percibir (el positivismo) los progresos de las ciencias naturales, pero no

los retrocesos de la sociedad. Pasó por alto que dicho desarrollo está decisivamente condicionado por el capitalismo. Y de igual modo se les escapó a los positivistas entre los teóricos socialdemócratas que ese desarrollo hacía cada vez más precario el acto, comprobado como urgente, con el que el proletariado debiera haber tomado posesión de esa técnica. No reconocieron el lado destructivo del desarrollo, porque eran extraños al lado destructivo de la dialéctica" (147).

El tercer factor señalado por Bernstein es el más ambicioso en cuanto a las connotaciones teóricas que arrastra. Él mismo ya advierte que, así como los otros dos factores no son puestos en cuestión prácticamente por nadie, sobre la conciencia moral existen muchas diferencias en la "literatura del socialismo moderno". De este modo, señala las distintas actitudes de Marx en varias obras, que van desde la desconsideración de los factores morales hasta su inclusión, para mostrar sus insuficiencias y advierte en El Capital y en otros textos cómo existen implícitamente formulados juicios de carácter ético en el interior de unas exposiciones que no lo son.

Como ejemplo paradigmático aduce la teoría de la plusvalía (148). Bernstein establece una conexión entre esos juicios implícitos y la extensión del deseo del advenimiento del

socialismo entre las clases trabajadoras, aunque en el carácter de dicha conexión parece predominar una actitud psicológica por encima de una actitud lógica:

"preguntémonos por qué hoy en día una cantidad tan grande de personas consideran injusto el hecho económico de la apropiación de la plusvalía por parte de los capitalistas y nos enfrentaremos así con otra concesión al idealismo o a la ideología (....) La justicia es todavía en la actualidad un motivo muy poderoso en el movimiento socialista, pues ninguna acción de masas permanente se verifica sin un estímulo moral (....) El proletariado como la totalidad de los asalariados es una realidad, el proletariado como una clase que actúa según premisas comunes es todavía en alto grado una imagen mental, incluso en Alemania" (149).

Una vez más el análisis de Bernstein queda detenido allí donde habría de iniciarse una profundización reflexiva y ni siquiera el acostumbrado aderezo velado de las referencias al programa kantiano le induce a formular sus concepciones algo más allá de unas constataciones empíricas, que pretenden falsar las interpretaciones "cerradas" sobre el socialismo y su previsible advenimiento. Nos encontramos así de nuevo frente al ahegelianismo de la recepción del programa de Marx. Las reflexiones en torno a las raíces antropológicas, al "esencialismo" de lo que cabe entender por hombre,

se pierden en beneficio de unos ideales éticos que pueden colaborar al lado de las condiciones y tendencias sociales en las que se mueven los hombres empíricos.

Parece como si la libertad de la tercera antinomia kantiana se viera como un complemento a tener presente en la necesidad de la evolución histórica. En este sentido, Bernstein describe las prescripciones como un elemento más a considerar y que ha resultado marginado en la literatura socialista de la época.

Pero no retoma el carácter antinómico del criticismo que incluye la caracterización de la política. En palabras de U. Cerroni "(en Kant) la perfectibilidad pertenece al espíritu, no a los hombres, al pensamiento, no a la acción humana. La antinomia del Estado de Razón puede formularse del siguiente modo: existe una igualdad entre todos los hombres, pero es tan solo formal; existe una libertad, pero en la coacción; existe una unificación del género humano pero únicamente en el ámbito del Estado nacional. Así pues, no existe ni una auténtica libertad ni una unificación efectiva: la estructura de la política sigue siendo antinómica" (150).

La reflexión en torno a la reconciliación posible entre la existencia empírica del hombre con su "esencia" de especie, está prácticamente ausente al estarlo a su vez, como vimos,

la teoría de la alienación: La teoría crítica y Habermas en particular insistirán en el segundo aspecto, aunque sin acabar de decidir si en el primero la categoría de reconciliación debe sustituirse por la más moderada (o prudente, en sentido aristotélico) de emancipación. Sin embargo, en el particular "neokantismo" de Bernstein puede señalarse la constatación, aunque no la reflexión, de la conveniencia de un análisis de las características éticas del socialismo en cuanto objetivo y movimiento, generalmente ausente en los marxismos que pretenden ser más hegelianizados o "dialécticos". (Con la excepción tal vez del austromarxismo).

En el "empirismo" bernsteiniano no se alcanza a ver la conexión entre los términos de las escisiones teóricas en que implícitamente se basa: "Toda teoría del desarrollo futuro, y por más materialista que sea, está por todo ello necesariamente teñida de ideología. Justamente lo está cuando se apoya en fenómenos económicos concretos, pues las corrientes espirituales, los conceptos morales, etc., son cosas absolutamente reales, aún cuando sólo existan en las cabezas de las personas. El socialismo marxista no se diferencia de otras teorías socialistas en el sentido de que está libre de toda ideología. Esto no ocurre con ninguna doctrina orientada hacia el futuro. Sin ideología cesa, en general, toda actividad reformista de gran alcance" (151).

Colletti ha señalado (152) las dificultades que la concepción revisionista tiene para entender la relación entre causalidad y finalismo en la obra de Marx, relación que tiene una versión más estrictamente epistemológica en la dicotomía entre juicios de hecho y de valor. En este sentido, el pasaje de El Capital citado anteriormente prosigue en los términos siguientes:

"No es solo que el trabajador obre una alteración de forma de la naturaleza; es que al mismo tiempo realiza en lo natural su finalidad, la cual es conocida por él, determina como ley al modo de su hacer y tiene subordinada su voluntad. Y esta subordinación no es un acto suelto" (153).

Ya señalamos anteriormente lo ajena que se halla de la metódica marxiana la actitud de querer captar "desde fuera" un objeto, en una versión objetivista del conocimiento "científico" y del mismo modo no cabrá una perspectiva descriptiva como requisito previo a una recomendación prescriptiva. Señalábamos también cómo en Bernstein la consideración de los "factores ideológicos" se realizaba en los términos de "completar" un análisis descriptivo que se consideraba parcial o incompleto, pero entendiendo que las prescripciones no forman parte de dicho análisis, sino que se comprenden como factores paralelos hacia un objetivo común. Las distintas versiones de la recuperación hegeliana del marxismo

ya han insistido suficientemente en la poca fidelidad al pensamiento de Marx que representa el intento de buscar una fundamentación ética al socialismo, en el sentido de concebirlo como una serie de "valores" considerados como deseables: acción práctica ("revolucionaria") y comprensión de la sociedad capitalista no son sino aspectos de un mismo proceso en la dialéctica marxiana.

Podrá concluirse, pues, que la crítica a la razón instrumental, a la racionalidad entendida en términos de medio-fin, es aplicable tanto a la revisión bernsteiniana como a la concepción del marxismo que se pretende revisar. Otra cuestión es la de discutir el grado o el tipo de cualidad por el que el deber ser se halla inextricablemente vinculado a los discursos sobre el ser, en unas concepciones que pretendan evitar una filosofía de la identidad entendida en términos realistas. La dialéctica hegeliano-marxista no ha estado exenta de posibles interpretaciones naturalistas, pero una cosa es decir, que no es posible establecer una dicotomía entre hechos y valores en el programa -de investigación y político- de Marx y otra arrumbar con la perspectiva de la autonomía ética en el seno de una dialéctica globalizadora.

El neorretorno habermasiano a Kant permite realizar una aproximación al tema de la alienación desde una perspectiva globalizadora que rehúya unas identidades totalizadoras, y per

mita que se mantenga una inevitable tensión entre autonomía y universalidad.

A la luz de ese neorretorno, el proceder de la revisión de Bernstein, en cuanto a la consideración de los factores morales que inciden en el "objetivo" y en el "movimiento" socialista, aparece lastrado por una serie de insuficiencias teóricas, atribuibles también a otras direcciones de la época. Aparece, de un lado, asociado a los vínculos comunes subyacentes a la discusión entre positivistas y neokantianos del período de la Segunda Internacional; además, resulta notorio el hándicap que la actitud deshegelianizadora tiene para la comprensión del programa marxiano, incluso en función de las mismas intenciones políticas de Bernstein. Estas características también han sido clásicamente vislumbradas desde otras recuperaciones del legado hegeliano en Marx (Lukács o Korsch, por ejemplo). Sin embargo la relevancia singular de la heurística de Habermas consiste en poder destacar en la revisión bernsteiniana con una mayor soltura, el contenido negativo de las interpretaciones a las que se enfrenta, el rechazo de un objetivismo naturalista (154) que ignora la dimensión ética, así como la oposición a unas concepciones basadas en la filosofía de una identidad totalizadora, sea en una versión "científica" o "revolucionaria".

Bernstein tampoco explota el filón crítico kantiano para una reconsideración de las relaciones entre teleología y causalidad:

"Procedemos -señala Kant- dogmáticamente con un concepto (aunque deba ser determinado empíricamente) cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto que constituye un principio de la razón y lo determinamos conforme a éste. Procedemos con él solo críticamente cuando lo consideramos solo en relación con nuestra facultad de conocer; por lo tanto, con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto" (155).

La falta de fundamentación del "externalismo" bernsteiniano, vinculado a un empirismo inductivista, hace que no defienda un "optimismo" absoluto respecto de la evolución social hacia "el socialismo". La pretensión de continuidad respecto del marxismo y la importancia de tomar aquella evolución como un fin pueden verse en el párrafo final de la segunda serie de artículos que conforman los Problemas del Socialismo:

"El marxismo eludió fundamentar la teoría socialista a partir de la deducción de ideas preconcebidas o de construcciones arbitrarias, y por ello la colocó sobre la sólida

base de una concepción realista de la historia, que no ha sido refutada en sus rasgos esenciales. Sus creadores nunca afirmaron que las conclusiones sacadas de ella tendrían una validez ilimitada para todos los tiempos. Solamente era natural que se vieran obligados a subestimar las concepciones morales en su lucha contra la desmedida sobreestimación de las mismas, corrientes en aquel entonces. (...) Quien no sueñe con un súbito salto hacia la sociedad comunista perfecta, tampoco considerará como algo que sólo atañe al futuro tanto la imposición de reformas económicas como también el desarrollo ulterior de las ideas morales y jurídicas" (156).

La "corrección" que, como vimos, establecía Engels en la respuesta a Bloch (1890) respecto de que "si alguien tergiversa las cosas, afirmando que el factor económico es el único factor determinante, transforma esa proposición de una frase vacía, abstracta, absurda", la amplía Bernstein a las consideraciones morales. La poca importancia dada a los mismos se debería a motivos de orden circunstancial y por otra parte el continuismo que pretende la revisión con lo revisado se adecuaba a la concepción por "factores" del materialismo histórico, preconizada efectivamente, por la "revisión" engelsiana de los años noventa.

Como vimos, Bernstein recogerá el carácter crítico, anti-

rreduccionista, del "realismo" inherente al programa de Marx, si bien dicho carácter tenderá a diluir la refinada articulación interna que en aquél programa posee la teoría del conocimiento con la teoría de la sociedad. En ambas se detecta un momento ético, no recogido en la crítica al materialismo productivista realizado por la revisión bernsteiniana. Se tiende a evitar tanto un positivismo reduccionista como los "restos de utopismo" que arrastra todavía, según Bernstein, el movimiento socialista, pero al precio de una falta de conexión entre producción teórica, condiciones sociales y proyecto emancipador.

Dicho proyecto es desgajado de sus vinculaciones causales o epistémicas. El que se tienda a evitar unidimensionalidades en el mundo de la razón teórica no ha de significar, para el revisionismo, confundir los lindes que separan a dicha razón del actuar político. Los valores morales no poseen carácter "científico" por muy útiles o necesarios que sean para la mejora de la sociedad: el debe ser no nos dice cómo son las cosas.

Desde el talante o la actitud de los motivos desalienadores del hegelianismo interno al programa marxiano, recogido por Habermas, la revisión aparece como un naturalismo falaz por mucho que logre acercarse a una visión más crítica del mundo del ser, dentro de la "falacia naturalista"

implícitamente aceptada en el horizonte intelectual de la época.

Incluso en el importante estudio de Zeleny sobre El Capital, se mantiene una actitud "abierta" en cuanto a las vinculaciones de aquella obra con el pensamiento hegeliano:

"La concepción marxista del punto de partida empírico se caracteriza por los siguientes momentos:

- a) Marx contrapone a la interpretación individualista-sensista y contemplativa de la experiencia la concepción histórico-colectivista y práctica.
- b) La exigencia de ausencia de presupuestos, derivada de las ideas ahistóricas de una "tabula rasa", se sustituye por la exigencia de estudiar todos los presupuestos y conseguir una autoconsciencia crítica de los presupuestos que son en cada época histórica socialmente inseparables de toda aproximación científica a la realidad objetiva.
- c) En todas las fases de la asimilación empírica del material actúa ya el punto de vista teórico-filosófico de Marx, y esta actitud filosófica general (la idea de la estructura ontopraxeológica (157) de la realidad y del

carácter de las categorías lógicas) se elabora y explica paulativamente; las representaciones político-económicas se conciben conscientemente en la forma teórica de hipótesis. La función de estas orientaciones teóricas "anticipadas" está, empero limitada por su concepción materialista-dialéctica; se utilizan con conciencia de su inconclusión, de su carácter dialéctico procesual; nunca se trata de subsumir simplemente los casos singulares bajo una concepción general conclusa (158).

A pesar del tono cienticista que se agazapa tras el término "hipótesis", es notoria la relación, captada por Zeleny, entre proceder sistemático y conciencia de "producción" histórica de cualquier reflexión teórica. En esta misma dirección hay que entender la opinión del mismo autor respecto de la primera tesis marxiana sobre Feuerbach. No es plausible, según Zeleny (159), interpretar dicha tesis como una "reducción de toda realidad a la realidad práctica humana", sino como una crítica a la parcialidad, o a la limitación de una actitud que solo se mueva en el plano del "objeto y de la intuición sensible".

El kantismo hegelianizado de Habermas creo que permite captar con una mayor aproximación, incluso terminológica, esta consideración de Zeleny sobre el programa de Marx, de modo que la mediación como foco de atención gnoseológico

fundamental introduce la reflexión de la sociedad en el interior del conocimiento. La razón pura es histórica en su propio proceder (tal como comentábamos a raíz del último capítulo de la primera crítica kantiana).

De este modo podemos ver la diferencia entre las pretensiones de Habermas y Bernstein. El primero, con su proyecto reconstructivo, pretende desunidimensionalizar el carácter de aquella reflexión social, de incidencia, o mejor, de estructuración epistemológica, desde la asunción de la perspectiva hegeliano-marxista de un pensar la mediación sujeto-objeto en cuanto resultado histórico; resultado cuyo desarrollo ni es determinista ni linealmente ilustrado, sino que incluye la negatividad en su interior (Grundrisse). Por el contrario, la revisión bernsteiniana se situaría en la intención de pensar mejor el objeto, aunque perdiendo la innegable riqueza heurística que supone considerar aquella mediación como un elemento fundamental del núcleo epistemológico del programa de Marx.

En este sentido, atacar dicho elemento, si sería situarse fuera del programa de investigación. El revisionismo quedaría fuera del marxismo al no aceptar el carácter de antidualismo rígido en que se basa la clásica crítica de Hegel a Kant, retomada por Marx. Esta exterioridad, no es de táctica, de programa político, sino de articulación del pro-

grama político con el programa de investigación. Hacer saltar esa intrínseca articulación marxiana también situaría a numerosas "ortodoxias" fuera del mismo programa, tanto en la época de la revisión de Bernstein como en años posteriores.

Sin embargo, la heurística de Habermas permite acercarnos con una mayor radicalidad a ese marxismo kantianizado que Bernstein no logra ni siquiera formular, y lo hace, desde una perspectiva a mi modo de ver más progresiva como programa, además de más acorde con el talante teórico de Marx que la considerada por Zeleny. Este último establece que "una interpretación detallada del contexto del nuevo materialismo de Marx desde el punto de vista de la historia de los problemas podría partir de la elaboración del "aspecto activo" del idealismo alemán, de la kantiana "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", en la cual las experiencias y la realidad empírica se entienden en lo esencial como acciones del entendimiento, o sea, como cierta forma de acción" (160).

El acento se pone en el entendimiento, no en la razón, en cambio la heurística interesada de Habermas permite vincular el programa marxiano al edificio crítico, a través de las ideas de la razón pura, y ya vimos anteriormente como estas ideas desempeñaban unas funciones positivas y no me-

ramente limitadoras, en el primera crítica. El término dia-  
lética, de carácter peyorativo en Kant, posee, sin embar-  
go, en la dialéctica trascendental una riqueza interpreta-  
tiva que va mucho más allá de las prudencias kantianas al  
concluir que "no es posible la metafísica como ciencia".

Clásicamente suele presentarse la dialéctica hegeliana co-  
mo una radicalización de la kantiana. Sin embargo, cuando  
la racionalidad vuelve a situarse en unos intereses que a  
la vez pretenden ser trascendentales e históricos, puede  
establecerse el camino inverso y concebir la radicaliza-  
ción hegeliana como un conveniente y decisivo "cambio de  
mirada" con respecto a un yo trascendental que había per-  
dido la referencia escéptica por la que aseguraba haber  
transitado, pero al que habrá necesariamente que retornar.

En un programa de investigación como el de Marx no debe ha-  
ber solo "conocimiento", sino también reflexión en torno  
al pensar que queda más allá de lo que se conoce. La inma-  
nencia teórica de su contenido ético puede recobrar así  
una fecundidad, a veces oscurecida por una falta de preci-  
sión con apariencia de "profundidad", de clara ascendencia  
hegeliana.

La racionalidad no se agota en lo que se conoce y en las  
metódicas del conocer. La recuperación subjetiva de la epis

temología de Habermas, adquiere además una imbricación, más que yuxtaposición, con una aproximación a la racionalidad práctica que al mismo tiempo evite las escisiones irreconciliables de la perspectiva crítica y las identificaciones proclives al "absolutismo" en que en el idealismo alemán quedaba la crítica a aquellas escisiones. Tanto la perspectiva pragmática como la interesada establecen unos marcos adecuados, o cuando menos sugerentes, en el momento de hallar uniones que eviten la identificación o emancipaciones que adquieran carácter de una reconciliación premeditadamente intermedia.

Convenientemente remozados desde nuestros "paradigmas" de racionalidad contemporánea las ideas de la razón teórica y los postulados de la razón práctica pueden quedar interrelacionadas en una pragmática interesada y, en este sentido, pudiéramos decir que Habermas radicalizaría a Zeleny desde la propia posición de este último:

"En los Manuscritos económico-filosóficos, Marx enlaza críticamente con la filosofía hegeliana de la autoproducción del Espíritu, al clarificar los presupuestos filosóficos de su crítica de la economía política burguesa y de su teoría marxiano-feuerbachiana del comunismo del año 1844. La autorreproducción de la autoconciencia filosófica, tal como se describe en la Fenomenología de Hegel, se entiende como ex

presión especulativa del proceso histórico de autoproducción del hombre; en la Ideología alemana esta concepción, tras la eliminación de los elementos escatológicos e "ideológicos" de procedencia feuerbachiana y hegeliana, se sigue desarrollando críticamente en una concepción práctica de la realidad, en el sentido del nuevo materialismo" (161).

Habermas no formula una nueva philosophia prima, pero remota las anteriores, especialmente en la reconsideración de la mediación entre "lo natural y lo humano". La temporalidad fenoménica de lo primero invade la caracterización de lo segundo, mientras que la posibilidad epistémica también ve ampliado su campo de actuación, más allá del "fenómeno" kantiano. La heurística habermasiana se adhiere así a aquél clásico establecer de que el lenguaje no es toda la realidad, pero "el lenguaje lo invade todo". La "onto-praxeología" de Zeleny se fluidifica, y con ella también lo hacen los posibles desarrollos políticos del discurso.

Aparece de nuevo la socialdemocratización de la socialdemocracia propuesta por Habermas. Dicha propuesta, empero, puede permanecer en el paradigma, en el programa teórico emancipatorio de Marx: la reflexividad de ascendencia hegeliana le es inherente, aunque la relativización de la identidad y del carácter fundante de la negación, impida una reconciliación final, que no se adviene excesivamente bien

con el carácter intermedio del acontecer humano.

Kant devenía dualista para salvaguardar la libertad del esquema de Spinoza. Desde el hegelianismo de Marx, Habermas invita a mantener las escisiones kantianas para no objetualizar la mediación en un objetivismo de nuevo cuño.

De todos modos ya vimos como la universalidad en tanto que aspiración sigue rondando en la vocación concretizadora de la heurística pragmática de Habermas. Sin embargo, y aunque sea contra sus deseos, parece asegurado un cierto aristotelismo "prudente" en las consideraciones en torno al razonar teórico y práctico. Y parece asegurado precisamente por esa socialdemocratización marxista que no cuenta con soluciones definitivas, aún sabiendo de la emancipación como algo irrenunciable del programa. Emancipación, añadimos, que parece haberse degradado a consideraciones técnicas, en la tradición socialdemócrata del socialismo europeo, desde los tiempos de la revisión de Bernstein (162).

Desconsiderada por imposible una cientificidad de la ética, se tiende a su vez a marginar no solo una eticidad de la ciencia, sino una eticidad científica (en el sentido de Kritik y de Wissenschaft): las escisiones neokantianas y las relaciones medio-fin positivistas, parecen contar con tantas victorias prácticas como desautorizaciones teóricas.

Algo similar a lo que en su tiempo le ocurrió a la revisión bernsteiniana. En el siguiente apartado veremos algo de todo ello.

### 3) Filosofía Política versus política filosófica

Dejando de lado las caricaturescas versiones sobre el contexto en que se impone el neokantismo en la filosofía académica (163) desde finales de la pasada centuria, resulta obvia su vinculación al "espíritu" de la revisión de Bernstein, aunque dicha vinculación haya que buscarla explícitamente a través de una serie de elementos dispersos en los escritos de aquella revisión.

El neorretorno a Kant de la perspectiva de Habermas será aquí el criterio orientador sobre el modo de aquella vinculación. Las referencias al movimiento neokantiano no poseen otra intención que la de ayudar a explicar mejor el pretendido kantismo de Bernstein.

Son escasos los análisis que en un sentido estricto pudieran denominarse "filosóficos" en el revisionismo. En Las Premisas Bernstein dedica un capítulo al análisis de la vinculación que el marxismo tiene con el pensamiento hegeliano. Ya en los subtítulos de dicho capítulo se muestra a las claras el objetivo del autor: se habla de las "trampas"

de la dialéctica de Hegel y de la "conexión entre marxismo y blanquismo". El corto espacio dedicado a esta compleja temática refuerza un cierto escepticismo respecto del grado de conocimiento en torno a lo que Bernstein se esfuerza en criticar. No aparecen referencias directas de las principales obras de Hegel, y cuando se le menciona acostumbra a ser a través de algún comentador.

"No tengo la menor intención -señala Bernstein- de criticar aquí a Hegel ni de discutir los grandes servicios que este importante pensador ha prestado a la ciencia. Solo me interesa el influjo de su dialéctica sobre la teoría socialista" (164).

Y este influjo es, para Bernstein, básicamente nefasto, tanto por lo que significa respecto del modo de hacer teoría como por las repercusiones prácticas que conlleva para las tareas de la socialdemocracia. (Vamos a centrarnos ahora en el primer aspecto).

Las consideraciones antihegelianas de Bernstein, al parecer, sólo son frenadas por algunos comentarios positivos de la racionalidad dialéctica, esgrimidos por autores de los que aquél pretende ser continuador. De esta manera, refiriéndose al Ludwig Feuerbach de Engels comenta como "el problema de colocar sobre los pies" la dialéctica, no es

tan sencillo. Cualquiera que sea la relación que guardan las cosas dentro de la realidad, una vez que dejamos el terreno de los hechos experimentales y los rebasamos con el pensamiento, nos introducimos en el mundo de los conceptos lógicos, y si antes seguíamos las leyes de la dialéctica hegeliana sin darnos cuenta nos encontramos de nuevo en las redes del "desarrollo espontáneo del concepto". En esto reside el gran riesgo científico de la lógica hegeliana de la contradicción (....) aparece el riesgo de realizar construcciones arbitrarias. Riesgo que se hace tanto mayor cuanto más complejo es el objeto cuya evolución hay que describir" (165).

Así pues, para Bernstein, cuanto mayor sea el número de aspectos o de variables a considerar, menor resultará la relevancia heurística de la dialéctica hegeliana. Podríamos hablar aquí de una valoración "analítica" del razonar dialéctico, afín a los "racionalismos críticos" posteriores.

Bernstein tiende a asociar también los "excesos" o las "sugestiones" de Marx, al carácter teórico de la contradicción hegeliana. Así ocurriría en las especulaciones anticipativas del Manifiesto sobre la evolución social y económica previsible (166) o en el freno que supone para una revisión de la teoría socialista que profundizará las indicaciones del testamento engelsiano de 1895 (167). El modo su

perfidial con que se trata la cuestión en los escritos bernsteinianos dificulta una discusión pormenorizada tanto de fuentes como de contenido. Esto no es óbice sin embargo, para que en la actualidad algunos autores sigan manteniendo la misma consideración de Bernstein en torno al hegelianismo y a su negativo papel en el marxismo (168). Ante esto solamente caben aducir, con un carácter externalista, algunas consideraciones tópicas respecto a la recepción marxiana de la dialéctica de Hegel, ausentes por completo en Bernstein.

No hay, empero, una separación entre la "materia" y la "forma" en la crítica a la dialéctica por parte de éste último. Las "trampas" no están en la forma de mostrar la teoría, sino en la teoría misma, a pesar de lo afirmado por Marx en el epílogo a la segunda edición de El Capital en el sentido de presentar la reconstrucción dialéctica como un modo de presentación frente al de elaboración. Las posibles diferencias entre la recepción de la dialéctica hegeliana por parte de Marx y dicha dialéctica es algo básico en esta problemática teórica, que no está ni veladamente indicado en Las Premisas ni en cualquier otro escrito del Bernstein de la revisión.

El mismo desarrollo de los cuatro primeros capítulos de El Capital no es analizado dentro de la crítica revisionista,

sino que se tiende a negar en bloque el "método dialéctico" en general, sin distinciones o matices. No se capta, por ejemplo, el carácter no autosuficiente del devenir dialéctico cuando éste se ha hecho "realista", que contrasta con el espíritu hegeliano y su ilimitada totalidad, cuestión que impide ver cómo en el análisis de Marx sobre la mercancía, está presente desde un principio la consciencia de una historicidad fáctica, empírica si se quiere, que impregna una "dialéctica" que no da razón de todo.

Aquel temor de Bernstein de encontrarse "en las redes del desarrollo espontáneo del concepto", se debería referir más a Hegel que a la recepción marxiana de esas "redes", puesto que en Marx la "inversión" de la dialéctica hegeliana, también hay que verla alrededor de la noción histórica de trabajo. El trabajo no sustituye sencillamente al concepto, sino que imbrica cualquier consideración teórica que se haga -dialéctica incluida-, con la perspectiva del momento histórico desde el cual se realice esta consideración (169).

Para no volver a la consabida referencia de los Manuscritos, puede verse también esta consideración en el seno de los trabajos de Marx, considerados con un mayor índice de "positividad". Así, en los Grundrisse podemos leer:

"El acento no es puesto sobre el estar-objetivado, sino sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar extrañado, sobre el no-pertenecer-al-trabajador, si no a las condiciones de producción personificadas, es decir, sobre el pertenecer-al-capital este inmenso poder objetivo, que el trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos (....)....esta distorsión e inversión es una distorsión e inversión real, no meramente ideal, es decir, no una distorsión e inversión que solo existe en la representación de los trabajadores y los capitalistas. Evidentemente, este proceso de inversión es, sin embargo, pura necesidad histórica, pura necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde un punto de partida histórico determinado, o desde una base históricamente determinada, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad evanescente, y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es suprimir la base misma, así como la forma del proceso" (170).

Este pasaje puede servir de referencia ilustrativa con respecto a la continuidad-ruptura de la recepción marxista del modo hegeliano de concebir la dialéctica (e indirectamente como engarce de los "dos Marx"). Naturalmente Bernstein no conoce estas Líneas Fundamentales de la Crítica de la economía política, pero ya vimos que esto ocurre también con otros textos, cuya contraposición con las opiniones de

aquél nos ayudan a entender y a la vez explicar mejor, los motivos y razones de la revisión. Las referencias metodológicas a Habermas, no hacen sino redundar en esta dirección.

Aquella actitud de tragedia contemplativa, presente tanto en la Fenomenología como en la Filosofía del derecho de Hegel, cede ante la falta de inexorabilidad -sea trágica o épica-, de las posibilidades de realización real del desarrollo dialéctico marxiano. Basarse en los escritos "políticos" de Marx en exclusiva es, cuando menos parcial, para ver hasta qué punto hay o no hay prognosis anticipativas de futuro, como "autosugestiones históricas", tal como Bernstein pretende. Entiendo que la falta de una crítica respecto de los propios puntos de partida, de los propios supuestos, puede ser con mayor facilidad relacionada con la Fenomenología que con El Capital.

Aquella crítica que Habermas recogía de Hegel para aplicársela a Hegel mismo -la falta de demostración del saber absoluto que está supuesto desde un principio en el ascenso de la conciencia por las sucesivas figuras- sería difícilmente aplicable a Marx de la misma manera. Tal vez sea ésta una característica a la que no sea ajena aquella "parcialidad" con la que Habermas criticaba el programa de Marx.

De todas maneras, creo que la heurística interesada de Ha-

bermas saldría ganando respecto a sus relaciones con Marx si tras la necesaria asunción de la perspectiva crítica hegeliana sobre las separaciones entre sujeto y objeto del kantismo incorporara dicha crítica en la mediación misma entre ambos momentos. La relación entre éstos es de interacción mutua por la que podemos reconocer el uno en el otro, pero no parece oportuno olvidar una cierta "radiación" irreductible del acontecer histórico, mucho más visible en Marx que en los procesos "del concepto" hegelianos.

El neorretorno habermasiano a Kant no podría sino verse facilitado con ello, al evitarse una filosofía de la identidad, pero realzando las dependencias o "correspondencias" entre realidad y pensamiento, entre objeto y sujeto, como algo interno a ambos.

La ausencia de cualquier planteamiento dialéctico en Bernstein refuerza el carácter naturalista y lineal de su concepción teórica. Las "premisas" pierden referencia en la negatividad y con ello el socialismo y las "tareas" del movimiento para alcanzarlo se ven teñidas de progresismo ilustrado en lo teórico y pragmatismo en lo práctico. Con el olvido de la dialéctica se pierde la alienación como norte del cual emanciparse y de este modo la "revolución" no puede ser sino una consigna "utópica", desfasada y peligrosa para el "progreso" efectivo del socialismo.

Así, cuando Bernstein analiza determinados pasajes de Engels, le recrimina las ambigüedades producidas al basarse en Hegel. "El sí, no y no, sí" en lugar de "sí, sí y no, no", la confluencia recíproca de los opuestos, el paso de la can tidad a la cualidad y todas las demás lindezas dialécticas, fueron los obstáculos permanentes que le impidieron darse perfecta cuenta del alcance de las transformaciones que el conocimiento había encontrado. Si se quería mantener el es quema original de desarrollo construido al estilo hegeliano había que invertir el sentido de la realidad o ignorar cualquier proporción real al determinar el camino que debía seguirse para alcanzar el objetivo previsto. De ahí la contradicción por la que la laboriosa y genial precisión lograda al investigar la estructura económica de la sociedad va acompañada de un descuido casi increíble de los hechos más evidentes" (171).

Aquél mismo prurito analítico por el que Bernstein denunciaba imprecisión en determinados conceptos manejados en los escritos teóricos de la socialdemocracia le lleva a con siderar a la dialéctica como un obstáculo para la teoría y como un acicate de voluntarismos políticos. Hegel y Blanqui se ven como contrapuestos a la científicidad del programa de Marx y, de ahí, la importancia que Bernstein confiere a la Introducción de Engels de 1895, especialmente en cuanto a su pretendido carácter "revisionista" en lo político, que

Bernstein amplía a consideraciones teóricas sobre la filosofía subyacente.

Posteriormente afirmará (172) que el tono marcadamente antihegeliano no fue "para humillar a Marx y Engels". Al igual que en el libro I de El Capital se critica a Proudhon respecto a la vaciedad con la que a veces se invoca la palabra "science", Bernstein parece querer recordar la expresión de Goethe: "Pues justo donde faltan conceptos / con oportunidad acude una palabra" (173).

Una palabra, añadimos, que cuando es "dialéctica" no propicia, según Bernstein, más que el énfasis práctico en la violencia. Una palabra que, para mayor desesperación "racional", resulta que "nunca se equivoca del todo" y que "como el fuego fatuo, nos deja entrever perspectivas ilimitadas rodeadas de indefinidos contornos" (174).

Si se niega la cobertura última de la filosofía hegeliana en el programa marxiano y a la vez se admite, por un lado, que la científicidad social no puede sino establecer tendencias, y, por otro, que el socialismo no puede prescindir de factores ideológicos, en especial las consideraciones morales, entonces parece como si el camino para insertar aquel programa en una radiación de fondo kantiana resultara expedito e incluso conseguible sin demasiado esfuerzo.

Pero hemos dicho que Bernstein es fundamentalmente un pensador y dirigente político, y no un teórico en sentido estricto. Su aproximación a Kant será fragmentaria y puntual, como casi todas sus consideraciones filosóficas. Esto ha llevado a que se le tilde a menudo de ecléctico, cuestión que implicaría reunir actitudes teóricas distintas en una construcción propia más o menos sistemática o sistematizada. Y este no es el caso. En el punto de mira de la revisión no se encuentra ninguna de las críticas de Kant, sino una reconsideración táctica, un replanteamiento de las ta-  
reas a conseguir por la socialdemocracia, una vez visto que determinadas prognosis que un Marx, a veces excesivamente hegelianizado, había realizado sobre la evolución del capitalismo.

Desde la heurística de Habermas podemos aproximarnos al es-  
tudio de qué vinculación teórica específica se da entre el marxismo habitual de las primeras décadas de siglo con las tendencias criticistas tanto de autores neokantianos que realizan una aproximación a aquél marxismo como del denomi-  
nado movimiento austromarxista. Hacíamos mención anteriormente a cómo Habermas sentenciaba que "las melodías del so-  
cialismo ético se han ejecutado sin éxito: hoy día solo es posible tener una ética filosófica que no se limite a enun-  
ciados metaéticos si se logra reconstruir a posteriori las premisas y los procedimientos comunicativos generales de la

justificación de normas y valores" (175).

Dejando ahora de lado si esas "melodías" incluyen o no a la tradición socialdemócrata de la primera postguerra, la reconstrucción aludida puede efectuarse siguiendo algunas de las heurísticas propuestas por Habermas. A pesar de la insistencia de los últimos años, en la perspectiva "comunicativa", vimos como con ella sobrevienen unas dificultades, emparentadas con aquellas que se pretenden evitar. Por el contrario, no parecía agotada la vía de los "intereses de la razón" si profundizábamos en la Dialéctica trascendental de la primera crítica kantiana.

Como telón de fondo de la revisión bernsteiniana cabe también considerar las actitudes neokantianas y austromarxistas en torno a la reconstrucción o sencillamente el análisis de lo que el marxismo puede tener que ver con el faktum de la moralidad (176). Sin dejar la perspectiva de Habermas, tomaremos un par de botones de muestra, correspondientes a representantes de cada una de aquellas "escuelas": K. Vorländer y M. Adler. Nos centraremos en dos escritos de 1904, año del centenario de la muerte de Kant y del congreso "antirrevisionista" de la Internacional socialista celebrado en Amsterdam: Kant und Sozialismus de M. Adler, y el conocido Kant und Marx de Vorländer (177).

Naturalmente, las rápidas referencias que vienen a continuación pretender ser de carácter indicativo y su objetivo es solo el de destacar como un elemento más la filosofía ética latente en el revisionismo teórico de Bernstein (178) desde el enfoque metodológico del neorretorno habermasiano a Kant de la mano de la heurística de los "intereses" y de las críticas formuladas a la heurística "pragmática" en la primera parte de este trabajo.

### 3.1. El "Kant und Marx" de Vorländer

Texto clásico donde los haya (179), acostumbra a considerarse como paradigmático en el acercamiento "metódico" entre Marx y Kant aunque no debe perderse de vista cuál era el Marx del que en la época se hablaba. Podrán verse similitudes con las precipitadas consideraciones de Bernstein, aunque Vorländer muestre un indiscutible mayor conocimiento de las cuestiones filosóficas. En los diez años que separan el congreso de Amsterdam del inicio de la primera guerra mundial, las discusiones en torno a una fundamentación o a una complementaridad del marxismo como teoría social con la filosofía kantiana poseían un carácter más "abierto", por lo menos en los círculos intelectuales y académicos, que en el período posterior a la revolución rusa de 1917. La relación del marxismo con otras corrientes o tendencias del pensamiento filosófico o social contaba con unas posibilidades

des mayores de fluidez teórica (180). Incluso la "ortodoxia", habitualmente asociada a nombres como Kautsky o Mehring, podría incorporar determinadas actitudes o nociones ajenas a Marx, mientras consideraran que no vulneraban la matriz disciplinar del pensamiento de éste.

Sin embargo, esto no parecía ocurrir con la insistencia neokantiana en el trascendentalismo, tanto epistemológico como ético, frente a la interpretación objetivista positivizante que predominaba en el marxismo de las socialdemocracias europeas.

El texto de Vorländer, una vez ampliado y publicado en 1911 (reeditado en 1926), fue comentado "críticamente" por Max Adler (181) un año después, pudiéramos decir que "desde dentro" del paradigma teórico abierto por el primer retorno a Kant. Dicho comentario posee para nosotros un importante valor heurístico en cuanto menciona algunas concepciones similares a las que posteriormente Habermas postulará en su peculiar versión de la "teoría crítica".

De todas formas, el refinado conocimiento que tanto Vorländer como Adler demuestran del pensamiento kantiano, contrasta con las escasas referencias al hegelianismo, el cual no siempre es considerado como un marco teórico sobre el que descansa el programa de Marx, sino incluso como un cierto

obstáculo, en cuanto diluye en identidades las "separaciones" básicas del kantismo.

Este último punto es común con Bernstein. Sin embargo, en la consideración de las tareas a realizar por el movimiento socialista, el antirrevisionismo será una constante en las tesis austromarxistas, si bien se trata más de una oposición al reformismo táctico, que a las premisas en que Bernstein pretende basar su revisión.

Veamos a continuación las principales tesis defendidas por Vorländer -utilizamos la edición ampliada de 1926 en la que ya tiene en cuenta los comentarios de Adler-. Podemos considerar cuatro temáticas defendidas:

La "doctrina política" de Kant, una caracterización del materialismo histórico, la posible relación o vinculación de Marx y Kant, y el socialismo en sus dimensiones ética y epistemológica.

a) "Doctrina política" de Kant (182)

- 1.- Kant ni era socialista ni podía serlo. Su ideal es el derecho liberal, "llegar a una sociedad civil que administre el derecho" (183).

- 2.- Concepción de un Estado a la vez democrático y fuerte.
- 3.- Defiende los principios de la revolución francesa y los derechos políticos por los que lucha la burguesía.
- 4.- Filosofía de la historia basada en un egoísmo natural-causal, bajo un lenguaje teleológico, propio de su época (184).
- 5.- La tesis del desarrollo es menos importante en Kant que la de la fundamentación crítica de la ciencia, ética y estética.

b) Materialismo histórico. Caracterización (185)

- 1.- Partir de la economía para evitar un "utopismo abstracto".
- 2.- La llamada concepción "materialista" de la historia pudiera denominarse "realista" o "económica". No tiene nada que ver con la "materia" de la ciencia natural.
- 3.- El principal valor de dicha concepción es el haber establecido por primera vez una vinculación unitaria del acontecer social. Prevalece la conexión sistemática sobre la del desarrollo temporal.

- 4.- Las relaciones económicas condicionan y "determinan" las formas espirituales de vida, pero no las producen, ni las crean. Los hombres hacen la historia, crean incluso la economía. Determinación "en última instancia" no de cualquier hecho, sino del desarrollo económico social.
- 5.- El materialismo histórico es concebido por Marx como método, como hilo conductor de la investigación. Solo se trata de una teoría de la historia investigadora de los agentes del desarrollo social.
- 6.- Dicho "materialismo" histórico es compatible con cualquier filosofía asentada sobre bases científicas, a pesar de que Kant no mencione la influencia de los factores económicos en la historia.

c) Marx - Kant (186)

- 1.- Marx se mantiene en la "inversión" de la filosofía de Hegel, centrándose en el desarrollo y en la historia.
- 2.- No comprende profundamente la crítica del conocimiento y la ética kantiana. No conoció suficientemente los escritos de filosofía de la historia de Kant, el cual es visto como el pensador alemán de la revolución francesa.

- 3.- Una fundamentación filosófica del socialismo es posible si se realiza una unidad sistemática entre los métodos de Kant y Marx; entre el método epistemológico-crítico-ético y el histórico-económico del desarrollo.
- 4.- La filosofía no se reduce a una inferencia genético-causal del devenir. El socialismo no sería así fundable. Además del por qué de la ciencia se da el para qué. Los hechos están sometidos al dictado de la causalidad, pero en su valoración lo están al de la teleología.
- 5.- Causalidad y teleología suponen un mismo objeto, en el proceder kantiano, aunque se den problemas y métodos distintos. En cambio, en la actitud evolutiva hegeliana tiende a negarse la "eterna oposición" entre ser y debe ser, con lo que se pospone "el paso del reino de la necesidad al de la libertad".

d) Socialismo: epistemología y ética (187)

- 1.- El objetivo de toda ciencia es la unidad de pensamiento (eliminación de las contradicciones teóricas). Una proposición científica será verdadera cuando pueda incluirse sin contradicciones en la unidad del conocimiento. Una acción será buna cuando se incluya, también

sin contradicciones, en la unidad de los fines. Toda ciencia y toda filosofía práctica se dirigen a la eliminación de contradicciones teóricas.

- 2.- Cualquier movimiento social necesita un objetivo final, aunque sólo sea ideal.
- 3.- El socialismo no se presenta, ni práctica ni teóricamente, separado de la ética. A pesar de su hegelianismo, El Capital está lleno de expresiones y conceptos morales. La economía, en solitario, no da respuesta a cómo los hombres deben dominar la naturaleza. Debemos indagar en la ética.
- 4.- El imperativo categórico kantiano sí es una respuesta de tipo ético. (Los postulados son añadidos metafísicos, fruto de las circunstancias de la época). Considerar a cada hombre como fin en sí mismo.
- 5.- La "legislación universal" no significa más que un norte, una "meta final". El "formalismo" de la ética kantiana lo es en tanto independiente de determinaciones materiales concretas.
- 6.- El marxismo concibe el socialismo como un movimiento histórico-social; como un hecho natural (Adler) que no

valora moralmente. Si la ciencia es explicación de lo que existe (ciencias naturales), entonces la ética no es ciencia. Pero se da una "legalidad normativa", aparte de las leyes causales, tanto si se considera a la ética como ciencia o no, y aparte de que los valores éticos sean considerados también como fuerzas causales históricas.

- 7.- El materialismo histórico es insuficiente para fundamentar el socialismo. Debe considerarse la necesaria complementariedad de la ética, como algo sobreañadido a aquél y que no pretende sustituirlo.
- 8.- La teoría social necesita un fundamento crítico epistemológico y el materialismo histórico no posee esta fundamentación. Hegel no se interesó por cuestiones crítico-epistemológicas; Marx sigue la "metafísica poetizante" de aquél, por consideraciones de la época, pero deberá posteriormente abandonarla. Kant y Darwin resultarían más adecuados para una teoría de la evolución social.
- 9.- Marx prefiere los procedimientos lógicos, abstractos, a los históricos. Al igual que Kant, parte de los datos y nociones científicos. Ambos trabajan con conceptos acabados, no investigan su génesis y desarrollo.

- 10.- La tesis marxiana de que es el ser social el que determina la conciencia de los hombres y no viceversa, no es una tesis antiidealista, interpretable en un sentido epistemológico-teorético, sino simplemente en sentido histórico-social.
- 11.- Complementariedad de las concepciones teóricas, históricas y económicas principalmente, del "socialismo científico" con la crítica kantiana del conocimiento y de la ética. Fortalecer el carácter moral y los postulados del socialismo, la meta final del cual, debe encontrarse en una filosofía del deber ser. Socialismo e individualismo se exigen mutuamente.

Las semejanzas con Bernstein, así como las diferencias y afinidades con el positivismo y el marxismo "ortodoxo" son, creemos, suficientemente explícitas como para que no nos detengamos en ellas. En lo que tal vez haya de insistirse es en el doble carácter que -según Vorländer- posee el edificio crítico kantiano en relación al socialismo: como complemento ético de la teoría social marxista y como fundamentación filosófica -epistemológica y ética- del socialismo. Ambos aspectos suelen presentarse en ocasiones indistintamente, cuando lógicamente no hay razón de ello.

De esta manera vemos como Bernstein insiste en la primera

cuestión casi en exclusiva, mientras la segunda parece encontrarse más allá de sus intereses (o de sus posibilidades). En la perspectiva de Vorländer el socialismo precede y a la vez desborda las consideraciones del programa de Marx, el cual no sería más que una "teoría social" explicativa del desarrollo de la sociedad; explicación, exenta de consideraciones éticas. La suma aritmética, sin yuxtaposiciones internas, de una finalidad moral considerada como "buena", y un análisis de la sociedad como un todo, hacen compatibles, o mejor, complementarias las metódicas de Kant y Marx. Si el socialismo no es una mera "cuestión de estómago", entonces deberá irrumpir necesariamente el papel básico del "reino de los fines". La teleología es externa a la causalidad, pero la completa en un optimismo histórico de sello marcadamente ilustrado.

Por otra parte la pretendida fundamentación, del socialismo a nivel teórico o filosófico, alcanza en Vorländer, tanto a la dimensión de la razón teórica como a la de la razón práctica. La epistemología crítica kantiana se presenta con el aval "indiscutible" o incuestionable de basarse en la distinción ser-deber ser y toda la perspectiva hegeliana, de carácter "epistemológico", de crítica al kantismo, es negada frontalmente. El planteamiento ético sigue una consideración cienticista, semejante a la del positivismo, frente al cual se pretende situar el neocriticismo.

De esta manera, la dialectización de las relaciones sujeto-objeto recogida por Habermas se presenta como algo superfluo. El marxismo ocupa así la posición de una teoría científica, elaborada desde las categorías del entendimiento, ordenadoras de un confuso material empírico. El papel de la razón que sabe, más allá del entendimiento que conoce, parece asociado a la función negativa de evitar las pretensiones de cientificidad de algún proceder metafísico. La razón interesada, que vimos establecía un papel positivo de aquella razón teórica, está ausente, cuestión que hace que la dialéctica trascendental kantiana sea recogida sesgadamente al marginar, de un lado, cualquier consideración en torno a la génesis o desarrollo de los conceptos teóricos, y de otro lado, al separar el papel de las "legislidades normativas" de las pretensiones de cientificidad.

También Max Adler, a pesar de disentir de Vorländer en algunos de los puntos reseñados, compartirá con éste una determinada falta de atención a la tercera parte de la primera crítica kantiana. Compartirá, por ejemplo, la separación entre el es y debe, casi en los mismos términos tajantes de Vorländer, respecto del objetivo socialista:

"El socialismo, en la línea de Marx, es un movimiento histórico-social y, como tal, un fenómeno natural, por supuesto no de la naturaleza física, sino de la social. Pero esto

significa que, precisamente en cuanto fenómeno de la naturaleza, no puede ser considerado más que como cualquier otro fenómeno natural, esto es como puro hecho y no como valor" (188).

### 3.2. El "Kant und der Sozialismus" de M. Adler

Veamos seguidamente, de forma igualmente esquemática, las tesis defendidas por Adler en el artículo de 1904 antes mencionado (189). De los cuatro aspectos considerados en el texto de Vorländer, excluirémos ahora el de la caracterización del materialismo histórico, al no ser tratado aquí por Adler.

#### a) La doctrina política de Kant (190)

- 1.- El hilo conductor de la filosofía kantiana de la historia: alcanzar una "sociedad civil administrada por el derecho universal". El socialismo concreta esta meta.
- 2.- La historia no es vista como una temporalidad arbitraria, sino que se comprende como un proceso progresista que se atiene a unas leyes que la rigen (191).
- 3.- El progreso no se debe a los ideales humanos, ni a acciones providentes, sino a un ciego y necesario resul-

tado de los instintos de conservación y de los intereses de la humanidad. El progreso viene sin la voluntad de la humanidad.

- 4.- La legalidad histórica no se encuentra en la finalidad; sino que ésta, debe verse en función de la causalidad. Tendencias hacia la socialización y hacia la individualización.
- 5.- La forma genérica del comportamiento humano viene caracterizado por un antagonismo: sociabilidad insociable.
- 6.- Este antagonismo se desarrolla en cada agrupación social y conforma la base de un orden jurídico. Dicho orden es la expresión de una sociabilidad basada en el conflicto.
- 7.- Será necesaria una autoridad fuerte que "imponga el derecho" como garantía de la libertad individual. Irá así obteniéndose una constitución que logre ir ampliando la esfera de la libertad-sociabilidad.
- 8.- Coincide en este proceso el antagonismo entre diferentes Estados. La guerra, la insociabilidad, como base de una sociabilidad superior.

- 9.- La libertad burguesa colabora en este proceso, al adaptarse más adecuadamente a las necesidades tributarias internas, y competitivas externas, entre los Estados. El progreso político no viene tanto de los ideales de libertad política, cuanto de las expectativas de poder de los gobernantes. Los intereses por encima de los ideales en el logro de una constitución perfecta.
- 10.- El peligro de una ruina generalizada, hace aparecer a la guerra como un riesgo en el que puede no haber ningún vencedor. Las potencias más preparadas para la guerra son las que poseen un interés mayor en la paz. La finalidad en la naturaleza: un Estado cosmopolita universal.

b) Marx - Kant (192)

- 1.- Ambos advierten como la historia deviene en un proceder causal, que asimila las tendencias hacia la conservación de la existencia con un progreso social general.
- 2.- La teleología de la historia vista en relación con la causalidad, en la cual, predominan las condiciones sobre los ideales. Paralelismo entre Kant y Marx sobre el papel causal de las finalidades.

- 3.- El "antagonismo" kantiano es paralelo a la dialéctica marxista. Aquél individualiza, retiene la génesis de las contradicciones económicas a nivel social (193) analizadas por el materialismo histórico.
- 4.- La versión "humanizada" de la dialéctica de Hegel, emprendida por Marx, se ve a la vez reforzada y parcialmente planteada en la noción de antagonismo de Kant.
- 5.- Paralelismo entre las versiones del objetivo de la historia: comunismo y constitución perfecta. En ambos casos se trata de un resultado necesario del proceso histórico. Un derecho universal, una unión de Estados o la "paz perpetua", son también ideales del socialismo. Pero ideales "necesarios".

c) Socialismo: epistemología y ética (194)

- 1.- La filosofía kantiana constituye un fundamento del socialismo en cuanto ciencia de la vida social, es decir, en su carácter epistemológico, y no sólo ético o en relación con la filosofía de la historia. Las cuestiones epistémicas resultan centrales para el socialismo.

- 2.- La legalidad causal analizada por un marxismo kantianizado ofrece al socialismo la posibilidad de aunar los valores con el proceso histórico; cuestión relevante para la ciencia de la sociedad. El planteamiento ético de Kant respecto a las determinaciones de la voluntad pura se halla abierto a una significación de la vida social, válida y universal, en la que no se muestra con tradición entre ciencia y ética.
- 3.- La ética kantiana posibilita un patrón general de valoración, significativo para el socialismo. La universalidad del imperativo categórico tiende a una creciente reconciliación entre acción y obligación. La evolución social estará así relacionada con los postulados éticos.
- 4.- La ética kantiana también posibilita concebir los enunciados éticos y las relaciones sociales como un mismo proceso histórico. El imperativo ético resulta ser la "forma de la real socialización" del hombre.
- 5.- El imperativo categórico señala un hecho: la unión social de los hombres desde el aspecto formal de la voluntad. En el mundo empírico, la ética se convierte en deber, al estar los hombres "patológicamente afectados".

6.- Si como pretende Kant, la ética -al contrario que la teleología-, examina un reino posible de finalidades como si fuera un reino de la naturaleza -con lo que se convierte en una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe- entonces constituye una apuesta permanente a favor de una existencia razonable. (Frente a versiones que identifican "formalismo" con vaciedad o indiferencia respecto del contenido (195)).

7.- Una "muestra" de esta última consideración la hallaremos en las opiniones kantianas sobre aspectos empíricos (196), tales como el antimilitarismo; el repudio de la religiosidad antirrational o de las pretensiones de la nobleza; la crítica a la beneficencia, al aristocratismo o al exclusivismo espiritual.

### 3.3. Ética y epistemología

Vemos como, en Adler, a diferencia de Vorländer, se define de una internalización analítica en las relaciones entre ciencia y ética como constitutiva de la idea de socialismo y se postula un engarce entre las dos primeras críticas kantianas a partir de los escritos de filosofía de la historia, especialmente en torno a las relaciones entre finalismo-causalidad, y alrededor de la noción de insociable sociabilidad. La dialectización de aquéllas relaciones, sin em-

bargo, no tiende a involucrar a la racionalidad interesada de la dialéctica trascendental kantiana.

El neorretorno de Habermas al planteamiento kantiano puede entroncarse entonces con la actitud analítica del austromarxismo, más atenta a buscar el lugar de la ética en la racionalidad que a intentar emplazar la razón en la ética (en el sentido "analítico" de Toulmin). Un tanto paradójicamente, podría afirmarse, que en ello Adler se encuentra más cerca de Kant que el movimiento neocriticista, para el cual, las consideraciones de tipo moral debían ser estudiadas como unos factores, entre otros posibles, de carácter causal, pero manteniendo la separación kantiana entre la "experiencia teórica y práctica". Y a su vez éste movimiento estaría más cerca de Kant que las tímidas concepciones de Bernstein, y no digamos de las respuestas "ortodoxas" de Kautsky o Mehring (197). Por el contrario, para Adler, marxismo y socialismo tienden a considerarse mucho más equivalentes que en la perspectiva neocriticista, con lo que la fundamentación o la complementariedad ética se conciben como algo foráneo al objetivo socialista. Adler se ve, empero, en dificultades cuando ha de relacionar la voluntad individual -considerada "libre" en la perspectiva kantiana- con el desarrollo de la facticidad histórica, ya que la validez formal del imperativo categórico no debería asociarse con un determinado objetivo fáctico, empírico,

de la evolución social. Adler parece darse cuenta de la dificultad:

"la necesidad natural del socialismo no es equiparable sin más con la necesidad que opera en la naturaleza física. Lo que diferencia a la naturaleza social del resto de la naturaleza es precisamente la relación social, es decir, la interacción de cualquier contenido de la conciencia con los contenidos de otra conciencia de la misma especie con la que está en coincidencia formal de manera que surge de aquí una comprensión recíproca. Esta, la forma social, que constituye la naturaleza social, determina también la característica de la necesidad social causal" (198).

Se roza la perspectiva hegeliana de la intersubjetividad, a partir de la cual Habermas tiende a irrumpir en el edificio crítico kantiano. Pero se mantiene el formalismo como una perspectiva de conformación individual de la causalidad histórica. La separación kantiana entre razón teórica y razón práctica, tal como tiende a entenderla Adler, le conduce a postular una determinada "armonía preestablecida" entre imperativo ético y objetivo socialista:

"estas disciplinas normativas (lógica, ética, estética, etc.) -y aquí estriba en mi opinión la importancia esencial de la ética kantiana para la concepción marxista de la hisis

toria- nos descubrirán igualmente el mecanismo formal de la motivación de los factores causales humanos que operan en el proceso histórico y permiten así en unión a los demás factores, tanto la reconstrucción causal genética del pasado, como hasta cierto grado, la prognosis de tendencias futuras.

(....) Pero en la medida en que concebimos el socialismo como movimiento histórico -y sólo esto constituye el problema que ocupa el marxismo- la idea social expresada en el imperativo categórico nos parece entonces no ya sino una fuerza inmanentemente operativa y que aspira a imponerse a través de los siglos en las diferentes formas de la lucha de clases. El hecho de que el socialismo aparezca fundamentado, desde el punto de vista de la ética, en el imperativo categórico no significa que esté basado causalmente en la ética" (199).

Difícil equilibrio éste de contemplar a la vez el imperativo categórico kantiano y la lucha de clases marxiana como dos factores o dos "modos de decir" la realidad social. El planteamiento trascendentalista de Adler en su análisis de las ciencias sociales le hace rechazar la tendencia positivista de concebir la verdad como una adecuación a un objetivo independiente y externo al proceso de conocer, y por ende a rechazar también la ontología "materialista" que el

sentido común asocia con aquél objetivismo. De la doble perspectiva que veíamos en Habermas sobre la consideración del marxismo como programa, a la vez político y de investigación, éste último aspecto sería por el cual Marx se Kantianizaría, al presentarlo como un autor "crítico" a nivel epistemológico: con los análisis de Marx captamos cómo el entendimiento humano penetra en el objeto y lo determina como una totalidad concreta. Sin embargo la intersubjetividad sigue concibiéndose en términos trascendentales; la conciencia, determinada según Marx por el ser social, debe verse conformada por aquella intersubjetividad transcendental, en una versión gnoseológica de la voluntad general rousseauiana.

Adler no llega a fundamentar, en su crítica a Vorländer, por qué debe vincularse la socialización humana a un esquema transcendental. Ni se adhiere a la perspectiva de la Fenomenología hegeliana que pretende "liberar", quitar límites, a la conciencia kantiana, ni profundiza en el papel de las ideas de la razón en el proceso de conocimiento kantiano (dialéctica transcendental).

Bernstein se quedaba en poco más que en la constatación empírica que las motivaciones morales juegan en la deseabilidad del objetivo socialista. Ni tan siquiera planteaba la cuestión en términos filosóficos. Vorländer y Adler sí lo

hacen, pero mientras el primero relaciona las nociones de ética y ciencia generalmente aceptadas en la época, de una manera extrínseca, complementaria, el segundo plantea una vinculación crítica interna entre aquellas nociones, que sin embargo no llega a resolver fundadamente.

Aquella "armonía preestablecida" a la que aludíamos anteriormente, confiere no un determinismo, pero sí un cierto finalismo a la evolución social, que acerca a Adler a las tesis habituales del objetivismo naturalista que pretende refutar; más, si la dimensión ética queda circunscrita a una noción de causalidad vinculada a las ciencias de la na turaleza.

En término de las heurísticas de Habermas pudiera decirse que la acción comunicativa está ausente en las consideraciones de Vorländer y Adler, y la racionalidad monológica domina entonces en un nivel intersubjetivo descontextualizado: La "socialización epistemológica" se da en términos de trabajo, pero no de interacción, y el "socialismo" se concibe como una racionalidad instrumental o estratégica pretendidamente "descubierta" por el socialismo "científico" de Marx:

"El desarrollo social "escribe Adler- debe ,de esta forma, satisfacer cada vez más las exigencias de la ética no por-

que los hombres sean cada vez más morales, sino porque la moralidad misma no es más que una manifestación de la unidad de la relación social de los hombres. El desarrollo social debe conquistar grados cada vez más elevados de moralidad porque los hombres no pueden existir más que bajo las condiciones de una normatividad universal. (....)

(....) No es a base de exigencias éticas como se consigue transformar la sociedad, pero hasta que se transformen las relaciones sociales de los hombres estos cambios deben aparecer ante su conciencia como exigencias morales. Sólo hay un único y mismo proceso histórico causal y en él se dan juntas las relaciones sociales y sus valoraciones morales" (200).

La vuelta o retorno a Kant parece detenerse en la Analítica trascendental sin penetrar en la Dialéctica. La perspectiva externa predominará en el replanteamiento de las relaciones entre ética y epistemología, de tal manera que no es posible extrañarse ante la rotundidad con la que Bernstein finaliza su conocido Kant contra Cant (201).

El olvido del sentido de la dialéctica trascendental kantiana, en cuanto sistematizadora y reguladora de las otras partes de la primera crítica, y por ende, del conocimiento, hace que se pierda la posibilidad de una interrela

ción interna, "dialéctica", entre ética y "ciencia". Y esto afecta tanto a las consideraciones sobre la complementariedad de ambos campos, propias del neocriticismo, como al pretendido internalismo defendido por Adler.

Los intereses de la razón, a los que Habermas presta atención, nos sitúan en una perspectiva desde la cual puede constatarse desde otro ángulo la importancia de Kant para la teoría socialista, al contemplarlo desde Hegel (y Marx), y poder mantener entonces las distinciones críticas pero evitando la separación, o poder hablar de reconciliaciones sin que ello implique desembocar en unidad o en identidad.

Desde la dialéctica kantiana podemos reconducir la teoría del conocimiento hacia una subjetivización que no induzca a la desazón teórica que a veces parece implicar el abandono del paradigma hegeliano que, en términos de Horkheimer, sugiere una cierta degradación epistemológica: "Negar la doctrina de la Identidad equivale a reducir el conocimiento a una simple manifestación, condicionada de múltiples maneras, de la vida de unos hombres determinados. Es el fin tanto de la glorificación del conocimiento mismo como del contenido de dicho conocimiento. Esta consecuencia se desprende inevitablemente de los principios de la propia filosofía de Hegel" (202).

La dialógica de Habermas puede prestarse a una recuperación de la dialéctica kantiana que entienda su transcendentalidad como una condición de posibilidad, pero nunca como una indiferencia por el contenido. Arrumbar la universalidad en la razón práctica, dista de significar un fracaso o un suicidio de dicha razón. Considerarlo así significaría, una vez más, aplicar esquemas de razón teórica en la evaluación de la ética. (Recordemos que el "anhelo" (Sehnsucht), en el último Horkheimer (203), tiende a sustituir cualquier perspectiva ilustrada de emancipación). El neorretorno del programa habermasiano estaría así en las antípodas de la valoración de Mehring (204) sobre el kantismo como un "estrangulamiento" del socialismo (205).

Sin embargo, vimos lo cerca que Habermas se situaba

de los esquemas de una "moral universal" de la mano principalmente de su segunda heurística. Cuando se concibe la razón teórica como capaz de dirigir la práctica, de modo que las universalidades de la primera regulen las opciones fácticas de la segunda, nos encontraremos a un paso del monologismo en el uso de la racionalidad en la ética. Aquella pragmática interesada que postulábamos, creo que aumenta de forma radical la riqueza crítica en que pueden desarrollarse los programas de investigación basados en el núcleo habermasiano, en el cual, empero, la separación entre teoría y práctica no se encuentra suficientemente a cubier

to en la dimensión política de aquellos programas. Lla-  
 mar la atención sobre la descolonización del mundo de vida,  
 se ve luego obstaculizado cuando unas bases que se preten-  
 den regulativas tienden a moverse en el terreno de la pre-  
 tendida universalizabilidad de aquella pragmática; más  
 atentas a concretar la descripción de la utopía que en uto-  
pizar los contextos fácticos de los que se parte.

Las posibles "dialectizaciones" de la trascendentalidad, en  
 clave de una pragmática interesada en la desalienación, de-  
 berán procurar rehuir un teoricismo en los enfoques de las  
 cuestiones prácticas, éticas y políticas. La reflexividad  
 de las instituciones del Estado social o la garantía de ir  
 alcanzando una recuperación del sujeto, que no viene garan-  
 tizada sin más por el acento en la intersubjetividad, resul-  
 tarán siempre aporías si se contemplan todavía tanto desde  
 el kantismo positivizante del neocriticismo, al que Berns-  
 tein presta atención, como desde el hegelianismo omnicom-  
 prensivo de las versiones marxistas tradicionales, que pien-  
 san la utopía desde la negación frontal del presente.

Aquella distinción que proponíamos entre principios y cri-  
terios como puntos axiológicos diferenciados por su distin-  
 ta carga pragmática, implica al propio tiempo un replantea-  
 miento en los términos del pensamiento utópico. Las catego-  
 rías asociadas a las utopías políticas tradicionales, pue-

den verse relacionadas con unas actitudes monológicas de principios, desde los que cabrá deducir actuaciones concretas. Por contra los criterios inducen dichas actuaciones aceptando como un principio metodológico necesario la posibilidad de su fracaso y de su fragmentación.

El dialogismo tiene algo de reformismo, pero éste no tiene que ser pensado como incompatible con una radicalidad emancipativa. Más bien al contrario. La científicidad social exige avanzar por tanteo más que por planificación, con lo cual la utopización de la ciencia, o mejor de la racionalidad, resulta más factible posibilitando un mayor papel a los intereses de la razón en la articulación de las racionalidades teórica y práctica. Avanzar por tanteo no significa hacerlo a ciegas. La discursividad científica lo impide, pero habremos de tener presente que su luz tan solo tiende a mejorar algunos grados la penumbra de la caverna en la que vive nuestra racionalidad, lejos ya de la pretensión "utópica" de salirnos hacia un mundo platónico realmente iluminado (en la doble acepción del término). (Esos criterios exigen la reflexividad del proceder actuante del Estado. Sin ésta, el modelo socialdemócrata tradicional parece no tener mucho más que decir en tiempos de crisis, como no sea el mantenimiento de las posiciones logradas).

La socialdemocratización no positivista de la socialdemo-

cracia, sugerida por Habermas, posee en el neorretorno a la globalidad de la primera crítica kantiana así como en los escritos de la filosofía de la historia un requisito intelectual si el programa habermasiano no desea mantenerse en la misma inoperancia de emancipación efectiva que se ha recriminado a la primera generación frankfurtiana.

Reflexividad institucional y recuperación del sujeto son dos aspectos de un mismo programa político basado en el gradualismo de una perspectiva desenajadora. Desde el neorretorno a Kant, la dialéctica negativa de Habermas induce a evitar el objetivismo; pero resultaría conveniente que también se tendiera a evitar la Normatividad, aún planteada en términos de una comunicación intersubjetiva, puesto que puede decirse que la insociable sociabilidad de raíz kantiana afecta también a los usos del lenguaje. El sugerente hegelianismo criticista de Habermas puede, en caso contrario, quedar "embrujaado" en sus propias autorreferencias, cuestión que impediría los "nuevos descubrimientos" que en el plano político pueden verse como unos replanteamientos reflexivos del gradualismo socialdemócrata tradicional.

Esta reflexividad institucional debe verse como una perspectiva política "pragmática" del cambio de tono teórico que supone considerar el contextualismo del "mundo de vida"

y de los juegos del lenguaje como nuestro a priori constitutivo, como nuestra difusa trascendentalidad (206). En el apartado siguiente se cuestiona hasta qué punto la perspectiva democrática, en su sentido emancipativo, viene a convertirse en contradictoria con el "Estado social de derecho" defendido por el "pragmatismo" socialdemócrata.

Con la teoría crítica tenemos, de todos modos, bagaje suficiente para no hipostasiar lo que conocemos y lo que pensamos sin conocer, como algo que está más allá de nuestra inevitable precariedad histórica. M. Sacristán ya advertía que: "Es en el orden político donde es necesario extirpar los elementos de progresismo dieciochesco y de objetivismo hegeliano presentes en la herencia de Marx y, a través de Marx, en numerosos marxistas" (207).

### II .3. Socialdemocracia, Socialismo y Estado Social

E. Bernstein nace dos años después de las revoluciones liberales europeas de 1.848 y muere poco antes del acceso de Hitler a la cancillería alemana. Más de ochenta años de vida, que casi coinciden con el período que va desde la redacción de los Manuscritos, hasta su posterior "descubrimiento" como obra clave del pensamiento marxista. La tradición frankfurtiana -y Habermas con ella- realizará su rehegelianización del marxismo contando ya con dicha clave heurística. Sin embargo, el programa de Marx se rehegelianizará más en su cara de investigación que en su "cruz" política, con lo que la emancipación social quedará así unilateralmente asociada a una negatividad dialéctica, que refinará la dimensión crítica del discurso, del análisis, pero que quedará atrapada a la hora de una concreción política.

Habermas y Bernstein tienen aquí un punto de encuentro. Sus desiguales -en la forma y en el fondo- retornos a Kant están revestidos de la intención de evitar unas dimensiones de la teoría cuya rigidez impide el avance real en una dirección emancipadora. Habermas intentará ampliar y desunidimensionalizar el programa marxiano, apoyándose en Hegel y en otras direcciones filosóficas -analítica, hermeneútica- en un esfuerzo por dar consistencia teórica

al proyecto emancipativo. Bernstein en cambio, manejará una revisión de una particular versión -la de la 2ª Internacional- de aquella unidireccionalidad. Su interés será fundamentalmente práctico y empírico. El rechazo al hegelianismo querrá decir para él, rechazo de una concepción que impide o dificulta el avance real del movimiento socialista en un sentido emancipador efectivo.

Ambos rechazan la "utopía" de unas sociedades armónicas en las que el consenso ya no implique conflicto, después de un pretendido proceso revolucionario. Naturalmente, Habermas cuenta con la ventaja histórica de poder analizar los cambios en los principios de organización, teoría de las crisis y en la evolución de las democracias en el capitalismo tardío, o de ver el desarrollo de la experiencia socialista soviética, además de contar con el aval teórico de la filosofía del presente siglo. No obstante sus limitaciones históricas y teóricas, Bernstein posee una ventaja respecto a Habermas por el hecho de ser un dirigente político, una persona vinculada al movimiento socialdemócrata práctico: su capacidad de configurar un cambio concreto de rumbo respecto a las tareas políticas a realizar, frente a las cuales la tradición frankfurtiana se muestra perpleja o desorientada.

La articulación liberalismo-democracia-socialismo, aunque

ingenuamente esbozada en Las Premisas, significa el primer intento teórico surgido en el interior del movimiento socialista por establecer un programa político que se situa algo más allá de las tradicionales referencias a un objetivo final, solo formalmente admitido con univocidad semántica. Vimos como el movimiento socialista práctico en Alemania se caracterizaba por un alto grado de reformismo y cómo esto parecía indicar una contradicción entre las premisas y las tareas de dicho movimiento, contradicción ante la cual Bernstein opta por revisar algunas de esas premisas que, según cree, son fruto de las trampas hegelianas (conceptuales y políticas) y que han resultado invalidadas por el devenir histórico. Con un tono que tiene algo de premonición, escribe en el mismo año de Las Premisas:

"La doctrina no es para mí suficientemente realista; se ha quedado, por decirlo así, por detrás del desarrollo práctico del movimiento. Acaso pueda ser todavía útil para Rusia (....), pero en Alemania está superada en su vieja forma" (208).

Esta "vieja forma" es la que habrá de re-visarse, es decir, "volver a verse". El optimismo inherente a las versiones naturalistas de la necesidad de una revolución proletaria, basadas por ejemplo, en la ortodoxia kautskiana, no se encontraría fundamentada por el análisis empírico.

Si a esto añadimos la perspectiva negativa que el hegelomarxismo proyecta sobre el ser social de la clase trabajadora, que induce a pensar en soluciones drásticas, de una vez por todas, para una emancipación que interesa a toda la sociedad, tendremos motivos suficientes para tratar de entender el giro que Bernstein experimenta respecto de sus propias concepciones anteriores. Dicho giro incluye cuestiones de análisis económico, político y filosófico, no siempre formuladas o desarrolladas de una forma clara. De los aspectos estrictamente políticos nos interesarán tres consideraciones: la caracterización del socialismo, su vinculación con el liberalismo y la democracia, y el análisis del Estado.

Antes de entrar en estos apartados, de la mano de la heurística de Habermas, mencionaremos algunos tópicos clásicos de la revisión, que creemos resultarán útiles para una mejor comprensión de esas tres cuestiones.

No faltaban al parecer razones para efectuar un replanteamiento de algunos elementos del núcleo de la versión social demócrata del marxismo. Un autor a la vez tan alejado de las ortodoxias de Kautsky y de la revisión bernsteiniana, como K. Korsch, expresa la coherencia de esta última con la práctica reformista de la época:

"El revisionismo aparece como el intento de expresar en una teoría reformista consecuente, el carácter de la lucha económica de los sindicatos y la lucha política de los partidos proletarios que, bajo la influencia de condiciones históricas distintas se había vuelto prácticamente reformista. En cambio el llamado marxismo ortodoxo de este período, degenerado en marxismo vulgar, aparece en su mayor parte como un intento de los teóricos cargados de tradición, de seguir sosteniendo también en el futuro la teoría de la revolución social que constituyó la primera forma de aparición histórica del marxismo, bajo la forma de una teoría pura, totalmente abstracta, que en la práctica no obligaba a nada, y de rechazar por no marxista la nueva teoría reformista, en la cual se manifiesta ahora el carácter real del movimiento. Por lo anterior, es fácil comprender ahora las razones por las que en la época revolucionaria que volvía a iniciarse, precisamente los marxistas ortodoxos tenían que sentirse más desamparados ante problemas como la relación entre el Estado y la revolución proletaria. Los revisionistas por lo menos poseían una teoría de la actitud del "pueblo obrero" hacia el Estado, por más que esta teoría no fuera precisamente marxista. Hacía ya mucho tiempo que habían sustituido teórica y prácticamente la revolución social encaminada a conquistar el Estado, aniquilado y poner en su lugar la dictadura del proletariado, por reformas políti-